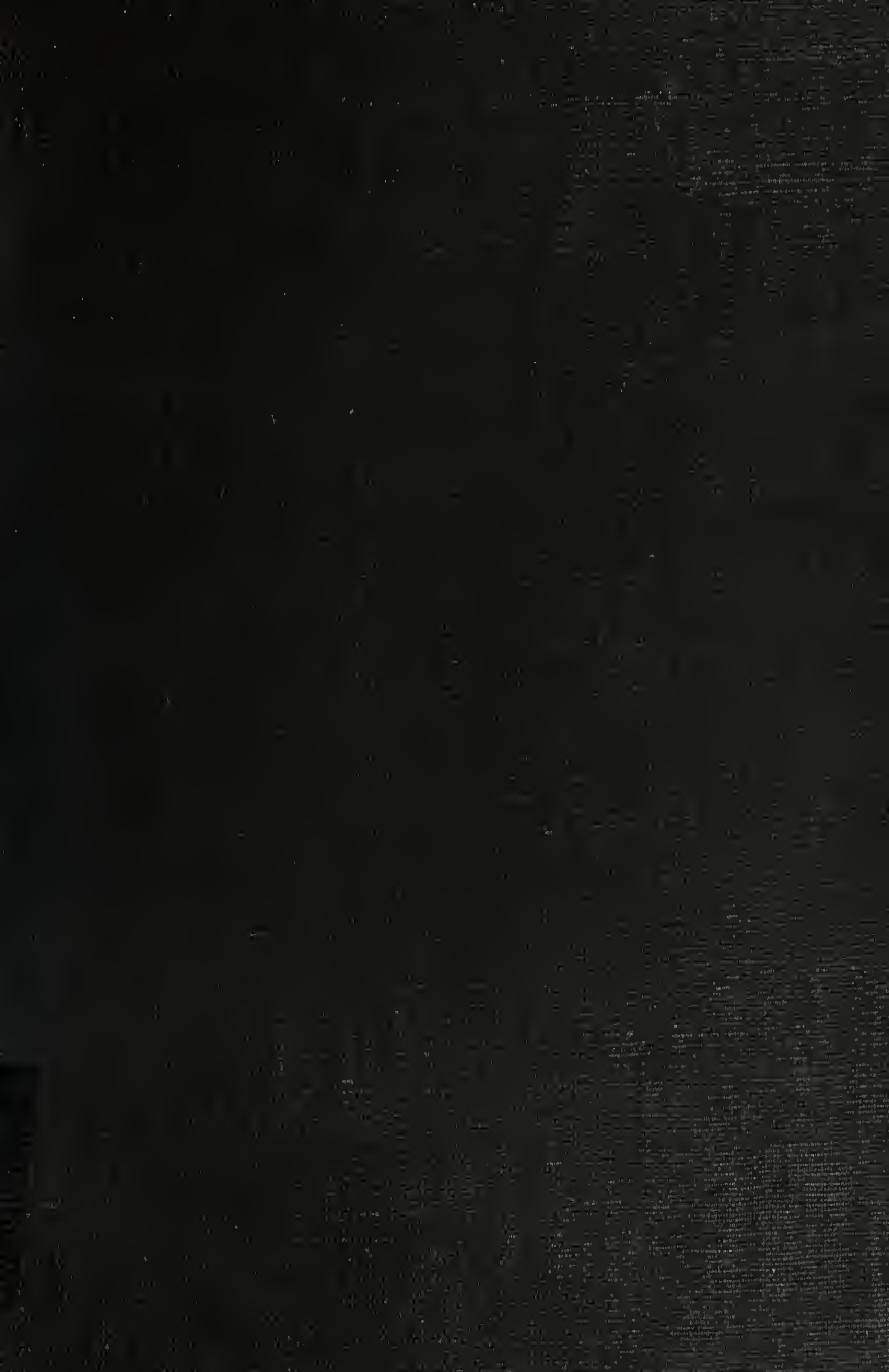




# DICTIONNAIRE

DE

# THÉOLOGIE CATHOLIQUE

CONTENANT

L'EXPOSÉ DES DOCTRINES DE LA THÉOLOGIE CATHOLIQUE

LEURS PREUVES ET LEUR HISTOIRE

COMMENCÉ SOUS LA DIRECTION DE

A. VACANT
PROFESSEUR AU GRAND SÉMINAIRE DE NANCY

E. MANGENOT
PROFESSEUR A L'INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS

CONTINUÉ SOUS CELLE DE

E. AMANN
PROFESSEUR A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE CATHOLIQUE DE L'UNIVERSITÉ DE STRASBOURG

AVEC LE CONCOURS D'UN GRAND NOMBRE DE COLLABORATEURS

---

TOME SEPTIÈME

DEUXIÈME PARTIE

## IMPANATION — IRVINGIENS







PARIS

LIBRAIRIE LETOUZEY ET ANÉ
87, Boulevard Raspail, 87

1923





*Imprimatur :*

Argentorati, die 6 Januarii 1923.

CAROLUS JOSEPHUS EUGENIUS,

Ep. Argent.

# DICTIONNAIRE

DE

# THÉOLOGIE CATHOLIQUE

---

TOME SEPTIÈME

DEUXIÈME PARTIE

IMPANATION — IRVINGIENS

# DICTIONNAIRE

DE

# THÉOLOGIE CATHOLIQUE

## I *(Suite)*

**IMPANATION.** — Quelques théologiens catholiques donnent ce nom à la doctrine de Luther, qui joignait à la croyance de la présence réelle et substantielle du corps et du sang de Jésus-Christ dans l'eucharistie, l'affirmation de la permanence du pain et du vin. D'autres désignent la même doctrine par le nom de *consubstantiation*. Voir EUCHARISTIE, t. v, col. 1346-1347. Cette doctrine de la permanence du pain et du vin avec le corps et le sang de Jésus-Christ a été condamnée par le concile de Trente. *Ibid.*, col. 1347-1348.

**IMPECCABILITÉ.** — I. En général. II. Impeccabilités diverses.

I. EN GÉNÉRAL. — 1° *Notion générale.* — Il faut d'abord distinguer le fait de pécher ou de ne pas pécher, *peccatum*, *impeccantia*, et la possibilité ou l'impossibilité de pécher ou de ne pas pécher. L'impossibilité de pécher, c'est l'impeccabilité. Celle-ci n'est donc pas seulement la négation du péché, même de tout péché, négation qui pourrait ne s'appliquer qu'au simple fait; mais la négation de la possibilité même de pécher ou l'affirmation de l'impossibilité de pécher.

1. L'impossibilité de faire quelque chose, à son tour, *peut être multiple*, suivant les sources d'opposition qui existent entre la nature agissante et la chose à faire. On pourrait ainsi, dans un sens large, énumérer d'abord une *impeccabilité simplement conséquente*, conséquente à la prévision infaillible du fait de ne pécher jamais. Dieu aurait pu, par exemple, prévoir et vouloir un ordre, où, de fait, aucun ange, aucun homme n'aurait péché, tout en gardant aux hommes et aux anges le pouvoir intrinsèque de pécher. Dans cet ordre tous auraient été impeccables, mais d'impeccabilité simplement conséquente.

Il faut ensuite, dans un sens plus strict, considérer l'*impeccabilité antécédente :* une impossibilité de pécher fondée sur le principe lui-même des actions morales, principe en qui se trouverait quelque chose d'incompatible avec l'agir déréglé ou peccamineux.

Cette impossibilité antécédente peut à son tour être extrinsèque ou intrinsèque; voici de quelle façon. Il y a *impeccabilité antécédente extrinsèque* lorsque l'impossibilité de faillir n'est due qu'à un secours venu du dehors; à la main, par exemple, de l'expert calligraphe qui guide les doigts tout à fait dociles d'un enfant. Dieu peut ainsi par des grâces efficaces sûres mouvoir constamment une volonté docile et la rendre impeccable de façon antécédente, mais extrinsèque.

Il y a enfin l'*impeccabilité antécédente intrinsèque :* la volonté, puisque la faculté opérative de l'action morale, c'est la volonté libre, a, cette fois en elle-même, dans ses éléments constitutifs de puissance morale, quelque chose qui lui rend la défaillance impossible. La grâce, remarquons-le de suite, n'est pas un élément proprement constitutif du principe de l'action morale comme telle; comme telle, c'est-à-dire non en tant que surnaturelle. Aussi l'impeccabilité de grâce ne serait qu'une impeccabilité formellement extrinsèque. Il y a impeccabilité intrinsèque, par exemple, dans les bienheureux ou dans l'âme du Christ, plongés dans la vision intuitive, comme nous le verrons plus loin.

Pour être complet et fournir dès l'abord toutes les distinctions qui nous seront bientôt nécessaires il faut savoir que l'impeccabilité intrinsèque peut être *intrinsèque à la seule faculté* d'agir ou *intrinsèque à la nature substantielle* même de l'être qui agit. Nous allons montrer que Dieu seul possède l'impeccabilité absolue de nature, bien que le Christ possède aussi une impeccabilité substantielle spéciale.

2. Mais que *signifie en soi et formellement* cette impossibilité de pécher? Nous pouvons appliquer ici les fameuses oppositions de saint Augustin, à propos de l'immortalité d'Adam et sérier le *posse peccare*, le *posse non peccare*, le *non posse peccare* et le *non posse non peccare*. Le *non posse non peccare*, c'est la fixité du damné dans le péché, et de façon imparfaite, l'impuissance du pauvre obstiné, qui privé, par sa faute, de grâces actuellement nécessaires, ne peut plus éviter le péché. Voir IMPÉNITENCE. Le *posse peccare*, c'est la fragilité de la nature libre, encore sujette à défaillir. Le *non posse peccare*, c'est l'impeccabilité elle-même dans son acception universelle. Le *posse non peccare* enfin peut être la simple puissance d'éviter en fait le péché, puissance que tout être libre *in via* a par rapport à chaque péché, autrement il ne serait pas libre; mais le *posse non peccare* peut s'entendre aussi d'un pouvoir efficace, assuré de ne pas défaillir et cela c'est l'impeccabilité antécédente intrinsèque. Les

bienheureux ont au ciel ce *posse efficax non peccare;* nous ne l'avons pas, nous autres.

2° Cela nous met immédiatement en face des *problèmes théologiques de l'impeccabilité.* Cette question de la peccabilité ou de l'impeccabilité est, en effet, au cœur des divers problèmes que pose la conscience au sujet de sa vie morale.

Pouvoir faire le mal, quel mystère et quelle condition de vie pour l'être libre! Mais pouvoir le faire n'entraîne-t-il pas le pouvoir de ne pas le faire à volonté et ainsi la faculté naturelle d'impeccabilité? (Pélagianisme.)

Si on enlève ce pouvoir à la nature, serait-ce donc que celle-ci est corrompue radicalement et n'a plus la liberté d'éviter le mal? (Protestantisme.)

Si on distingue pouvoir facultatif et pouvoir efficace dans la nature du libre arbître, celui-ci ne garde-t-il pas toujours sa nature et ne restera-t-il pas dès lors faillible *in æternum*? (Origénisme.)

Alors qu'est-ce que le terme de la vie : une immobilité extrinsèque que rctient la main de Dieu? (Nominalisme) ou une immobilité intrinsèque absolue et cela dans l'ordre surnaturel seulement et seulement pour les bienheureux (Suarez) ou dans tout ordre, même naturel, de fin dernière? (Saint Thomas.)

Concrètement, qu'est-ce que notre liberté et notrc grâce et notre sainteté d'ici-bas? qu'est-ce que la sainteté des confirmés en grâce? la sainteté de Marie la Vierge, mère de Dieu? la sainteté de Jésus, l'Homme-Dieu? la sainteté des bienheureux dans le ciel? du moins pour autant que toutes ces saintetés incluent l'impeccabilité?

II. Impeccabilités diverses. — Nous avons à étudier ici : 1° l'impeccabilité divine et l'impeccabilité créée dans leurs principcs; 2° l'impeccabilité par grâce sur la terre; 3° l'impeccabilité dans l'autre vie; 4° l'impeccabilité dans le Christ.

1° *L'impeccabilité divine et l'impeccabilité créée dans leurs principes.* — 1. *La source de l'impeccabilité.* — Nous n'avons qu'à résumer ici deux articles de saint Thomas, *De veritate*, q. xxiv, a. 7, et *Somme théologique*, Iª, q. lxiii, a. 1.

Pécher, c'est manquer à la rectitude qu'aurait dû avoir une action, qu'il s'agisse des œuvres de la nature ou de celles de l'art ou de celles de la liberté morale. Or telle faculté, telle action. Pour des actions infailliblement réussies, immanquablement droites, il faudrait donc une faculté possédant en elle-même la règle ou la force d'absolue rectitude de ses actions. Une faculté, ayant dans sa nature même la règle du droit et parfait agir, sera impeccable. Au contraire toute faculté qui n'aura pas cette force et cette règle en elle-même, mais devra la recevoir du dehors, par elle-même sera défectible et sujette à pécher. Ainsi vulgairement parle-t-on pour le dessin d'avoir le compas dans l'œil; ou dans la comparaison de saint Thomas, pour le charpentier qui scie en une ligne imperturbablement droite, d'avoir comme une règle dans la main.

Il en va semblablement dans le domaine des choses morales. Notons d'abord que la volonté est une faculté non de biens particuliers seulement, comme l'appétit animal, mais du Bien absolu, infini. La rectitude pour elle ce sera donc d'aller à ce Bien absolu seul et toujours, comme à sa fin dernière. Pour avoir une rectitude de vouloir impeccable, il faudra donc à la volonté la possession intrinsèque d'une force absolue d'adhésion nécessaire au Bien infini. Toute volonté qui n'aura pas en elle-même cette règle nécessitante du bien moral ne sera pas impeccable, mais pourra au contraire d'elle-même faillir et pécher. On consultera là-dessus les commentaires et les explications de Cajétan, ou des Salmanticenses, *in h. loc.*, pour comprendre la portée précise des affirmations si profondes de saint Thomas, portée non comprise toujours par Scot et par Suarez.

2. *Impeccabilité et Dieu.* — Dieu possède, est l'impeccabilité absolue; il est la sainteté et la pureté au degré infini. Inutile de citer sur ce sujet des textes bibliques ou patristiques. Rien de commun possible, de n'importe quelle possibilité, entre Dieu et le mal, le mal moral, le péché. C'est d'ailleurs une conclusion évidente des notions qu'on vient d'exposer. La volonté divine, en effet, est une force infinie d'adhésion au Bien infini connu par l'intelligence divine. A cette connaissance infinie du Bien infini, il est impossible que la volonté divine ne réponde pas par un amour infini, aussi immuable que la vision infinie qu'elle suit. C'est là la raison formelle de l'impeccabilité divine.

Plus radicalement et pour remonter à la nature divine elle-même : il faut comprendre que le Bien infini, c'est Dieu lui-même, la vision intellectuelle infinie de ce Bien, c'est encore Dieu lui-même; la volition, l'amour infini de ce Bien infini, c'est toujours Dieu lui-même. C'est-à-dire que tout cela c'est la même substance simple et infinie qui est Bien, Vision, Amour infinis, subsistants, comme tout cela, est l'Être même subsistant. Dieu ne peut donc pas plus pécher ou vouloir hors de la pure rectitude du Bien absolu qu'il ne peut cesser d'être l'Être ou d'être lui-même.

Le *volontarisme moral* a donné une autre notion de la rectitude morale et donc de l'impeccabilité divine. Dieu ferait par son libre bon-plaisir tout bien et tout mal. Bien et mal intrinsèques n'existeraient pas, mais ne seraient que des effets positifs des élections divines. Quant à Dieu lui-même, tout serait droit dans ses œuvres, au fond parce que nul autre ne peut lui poser de règle ou de loi, ou parce qu'il est son maître à lui seul. Un tel volontarisme, qui ruine par la base toute vraie morale, n'est qu'une grossière méconnaissance des premières notions de Dieu et de volonté et de bien et d'être. Voir Moralité (*Obligation morale*).

3. *Impeccabilité et nature créée.* — Dieu pourrait-il produire une créature impeccable de par son essence? Voilà la question qu'on trouvera longuement étudiée par les grands théologiens aux premiers chapitres de la chute des anges, à la suite de saint Thomas. *Sum. theol.*, Iª, q. lxiii, a. 1. Voir les résumés de Jean de Saint-Thomas, disp. XXIII, *Opera*, t. iv; Salmanticenses, *De angelis*, disp. IX; Suarez, *De angelis*, l. VII, c. iii. Nous allons résumer ces résumés eux-mêmes.

*a)* D'abord, *posons bien la question* : une créature est-elle possible qui serait de par sa nature intrinsèquement impeccable. Il s'agit d'une créature intelligente et libre et non d'une âme spirituelle à qui Dieu pour la rendre impeccable enlèverait la faculté de juger ou de choisir, espèce d'homme-brute imaginé par Gabriel Biel, Major et autres nominalistes. Il s'agit de ce qu'elle pourrait de par sa nature seule et cela posée dans un ordre naturel ou dans un ordre supérieur surnaturel; mais non de ce qu'elle pourrait ici ou là par grâce surajoutée à sa nature. Donc une créature pourrait-elle exister qui *de par son essence serait impeccable* en tout ordre possible pour elle? Le problème semble subtil; mais les théologiens ne l'ont pas analysé longuement sans raison; car c'est lui qui fait le mieux pénétrer dans l'intime du problème du péché.

Comme en la plupart de ces matières qui touchent à la psychologie spirituelle et spécialement angélique, il y a trois solutions données à la question, par saint Thomas, Scot, Suarez. Voir Anges, t. i, col. 1228 sq.

*b)* Les prédécesseurs *nominalistes* de Scot, et, après

eux Occam, Major, Gabriel Biel, avaient, pour combattre les opinions courantes, imaginé diverses hypothèses, outre celle mentionnée plus haut. Ainsi Dieu ne pourrait-il inventer un être corporéo-spirituel, avec toutes ses facultés, mais plus parfait que nous, tellement qu'il serait fixé dans le bien? Ou encore Dieu ne pourrait-il créer une volonté déterminée métaphysiquement au bien par un concours divin spécial?

Valentia, *In I^am*, disp. II, q. XIV, p. I, Scot surtout, *In IV Sent.*, l. II, dist. XXIII, q. *unica*, admettent les hypothèses nominalistes, du moins en se tenant au point de vue philosophique.

Molina est à rapprocher de ces opinions, lui qui admet que Dieu peut créer un être à qui la vision intuitive, laquelle certainement entraîne l'impeccabilité, serait naturelle.

*c)* Saint Thomas, *loc. cit.*, et *De veritate*, q. XXIV, a. 7, et tous ses disciples avec lui, pensent que nulle créature ne peut exister qui soit, de par sa nature, impeccable absolument. De par sa nature, l'homme peut pécher et contre les lois de l'ordre gratuit surnaturel et contre les lois même de l'ordre naturel; d'autre part, il n'y a pas à imaginer une autre substance corporéo-spirituelle que l'homme. Voir Ame, *forme du corps*. — Pour l'ange, on peut et il faut admettre qu'il est essentiellement impeccable dans l'ordre naturel, mais il ne l'est pas de soi dans un ordre de fin et de lois surnaturelles.

Par rapport donc à la fin surnaturelle, toute créature est de soi improportionnée, défectible, non impeccable.

*d)* Enfin Suarez, *loc. cit.*, ici comme ailleurs a cherché une voie moyenne entre saint Thomas et Scot. Il admet la peccabilité de toute créature avec le docteur angélique, mais il ne croit pas plus que Scot à l'impeccabilité naturelle des anges dans l'ordre de pure nature. Il admet aussi une impeccabilité de grâce, comme connaturelle, *media via*, croit-il, possible entre scotistes et thomistes. Voir *ibid.*, n. 5.

*e)* Concluons par quelques considérations *sur la solution du problème*, avec saint Thomas pour guide. Voici d'abord la raison profonde dernière que le docteur angélique, nulle part peut-être plus angélique, donne de la peccabilité radicale de toute créature.

Toute créature est tirée du néant; elle n'est donc pas sa perfection à elle-même, son Bien absolu à elle-même. Elle est donc pour une fin extrinsèque et pour acquérir, par l'union avec cette fin, une perfection intrinsèque qui achèvera son être. Toute créature est ainsi essentiellement une puissance, une capacité d'être, en tendance à une fin d'après une loi située hors d'elle-même. — La créature n'a donc pas en elle-même les principes adéquats de sa perfection et d'elle-même elle peut en être privée pour diverses raisons; d'elle-même elle est défectible.

Appliquons cela à la créature morale, à la volonté libre. Toute volonté créée, parce que radicalement *ex nihilo*, n'est pas le Bien suprême, mais une puissance en marche vers le Bien suprême situé hors d'elle-même. Nous pouvons donc la regarder soit en marche vers ce terme de son existence voyageuse, soit dans l'élan final qui doit l'unir à lui. En route sa marche serait naturellement infaillible si elle avait, de par son essence, en elle-même la règle certaine du droit chemin et du marcher persévérant. Dans l'union au terme suprême, cette union serait de nouveau naturellement inamissible et la volonté serait ainsi fixée à jamais dans le bien, si elle possédait en elle-même une force intrinsèque personnelle d'adhésion inébranlable à l'Être infini.

Mais peut-on — je ne dis pas imaginer, car imaginer est un grand défaut en psychologie spirituelle — peut-on concevoir une créature qui soit à elle-même de par son essence sa règle parfaite d'agir, au moins dans un ordre surnaturel et spécifiquement divin? Cela serait contradictoire. Peut-on encore concevoir un être créé qui, de par sa nature, s'élèverait à la vision adéquate et à la possession absolue du Bien suprême, seule force d'adhésion immuable avec lui, en toute hypothèse? Cela encore est contradictoire, car la vision et la possession intuitives de Dieu, par définition, sont la vie propre et spécifique de Dieu et ne peuvent donc devenir l'apanage naturel d'une créature quelconque : *agere sequitur esse*; agir formellement divin, essence divine. Il faut être Dieu pour avoir de par sa nature la fixité dans la possession absolue immédiate du Bien infini. La volonté créée ne l'a pas d'elle-même et si, pourtant, elle y est dirigée comme à sa fin, ce n'est pas en elle qu'elle aura le principe d'une union impeccable; d'elle-même elle pourra au contraire lui rester infidèle et ainsi défaillir.

En résumé, d'après saint Thomas, *De veritate*, *loc. cit.*, aucune volonté créée n'a en elle-même la raison de tout bien. Or la faculté n'est infaillible de par sa nature que pour ce dont elle possède en elle-même la raison ou la perfection constitutive. Donc aucune volonté créée n'est, de par sa nature, impeccable en tout ordre de bien. Voir Anges, t. I, col. 1235-1237, spécialement sur la question de l'impeccabilité des anges dans l'ordre naturel.

Cette façon de concevoir est bien celle d'ailleurs que suggère la lumière révélée. Anges et hommes de fait ont péché; ils n'étaient donc pas impeccables de nature, autrement leur nature se serait détruite. Or toute créature spirituelle semble bien devoir être identique en substance à l'ange ou à l'homme.

*f)* Mais si la liberté créée, de sa nature, peut pécher, est-ce que *de sa nature elle ne pourrait pas aussi ne pas pécher?* Pouvoir pécher n'inclut-il pas pouvoir ne pas pécher et donc pouvoir ne jamais pécher si on le veut suffisamment?

Non. Notre nature, soit en elle-même de par sa fragilité essentielle, soit dans l'état de déchéance originelle, soit même après la sanctification surnaturelle de l'âme ici bas, sanctification non intégrale, notre nature ne peut éviter longtemps le péché mortel sans des secours divins, qui lui sont d'ailleurs dûs, en tant que forces médicinales nécessaires. Avec ces secours, l'homme, le juste surtout, et finalement le juste seul dans notre ordre, peut pratiquer le bien et éviter tout péché grave; mais il n'a pas pour cela une force efficace, une assurance infaillible contre toute chute, il peut ne pas pécher mortellement, mais il n'a pas le pouvoir infaillible de ne jamais pécher. Voir Grace, t. VI, col. 1583-1594, 1677 (nécessité de la grâce), col. 1595 (la grâce dans le juste), et Persévérance.

Enfin la grâce peut être perdue par nous; ce n'est pas en nous une semence ou parcelle divine incorruptible (gnoses diverses), ni une prédestination inadmissible absolument (Calvin) ou relativement (Luther), en deux mots, elle n'est pas un principe fatal d'impeccabilité mécanique à l'usage de certains élus, mais un principe fécond de vie divine encore imparfaite. Voir Grace, col. 1628-1630, et les articles Gnosticisme, Protestantisme, Prédestination.

2° *Impeccabilité par grâce sur la terre.* — Après l'article du *De veritate* cité plus haut, saint Thomas se demande si la liberté créée peut au moins *par grâce* devenir impeccable et cela soit, dans la gloire, soit dans l'état présent de voie. Considérons d'abord cette dernière hypothèse. Cf. S. Thomas, *De veritate*, q. XXIV, a. 8, 9.

La volonté créée n'a pas en elle-même et naturellement la raison du Bien absolu, mais seulement celle de quelque bien particulier. Ce qu'elle n'a pas de nature, Dieu peut-il le lui donner par grâce? De façon

générale d'abord, répondons affirmativement. Dieu peut s'unir tellement la volonté de sa créature qu'il en devienne le total et nécessaire principe d'action, principe impeccable évidemment et principe d'impeccabilité de grâce.

Cette union totale peut se faire en divers degrés et elle peut même avoir comme des préludes et des commencements divers, plus ou moins rapprochés de l'union totale : union initiale et impeccabilité relative avec la grâce commune — union consommée ici-bas par des grâces extraordinaires, ne modifiant pas cependant le fond des facultés créées et impeccabilité intrinsèque plus ou moins absolue (péché mortel, péché véniel) — enfin union consommée de la vie céleste et impeccabilité intrinsèque absolue. — Or toutes ces impeccabilités sont en la créature non par nature, mais par grâce. Au-dessus d'elles se trouve donc l'impeccabilité à la fois de grâce et de nature (nature personnelle) qui est celle du Christ, et au-dessus de tout l'impeccabilité de nature de Dieu.

1. *Impeccabilité relative de la grâce commune ici-bas.* — La grâce, filiation, vie, nature divine, dans la créature est incompatible avec le péché. Qui est né, qui a été recréé, engendré à cette vie divine est mort, à toute loi de péché, crucifié et mort au péché. Il a en lui une semence divine qui ne peut pécher. Rien de commun entre la grâce du chrétien et la chair de péché, le mal, la damnation, les ténèbres, Bélial.

*a)* Voilà ce que saint Paul et saint Jean se plaisent à développer avec force, dans cette série de textes admirables où, après avoir diversement analysé nos misères avant la justification et la sanctification, ils décrivent avec celle-ci le mystère de la vie divine en nous, de la vie de l'Esprit, de la vie du Christ, de la vie d'union ou de communion divine. Cf. Rom., VI, 1-14; VIII, 1-11, 35-39; II Cor., V, 17; Gal., VI, 15; Eph., II; IV, 17-24; Col., I, 12-23; III, 1-5; I Joa., III, 4-11 : *Omnis qui natus est ex Deo peccatum non facit, quoniam semen ipsius in eo manet.* Voir Pourrat, *La spiritualité chrétienne des origines de l'Église au moyen âge*, 3e édit., Paris, 1919, p. 25-53.

*b)* De ces textes lumineux sur la sublimité de l'âme christianisée, c'est-à-dire divinisée, les hérétiques ont abusé *ad suam ipsorum perditionem*, II Pet., III, 16 : gnostiques divers avec leurs classifications admettant un ordre de « pneumatiques » impeccables, même au milieu des plus horribles désordres de la chair. Voir GNOSTICISME, t. VI, spécialement col. 1461. Ce pneumatique gnostique est d'ailleurs le frère du sage, stoïcien ou néo-platonicien ou néo-pythagoricien, arrivé cependant à la perfection imperturbable de sa sagesse grâce aux efforts ou à la science de son ascèse et non par un don divin. Voir ASCÉTISME, t. I, col. 2063 sq. Le sage bouddhiste a bien un peu lui aussi figure d'ancêtre pour tous ces parfaits impeccables rationalistes.

Fils des sages païens gréco-romains fut le chrétien pélagien. Tout chrétien, en effet, pour les pélagiens, est en réalité tenu à l'impeccabilité absolue, sans distinction de péché mortel ou de péché véniel — ce dont d'ailleurs tout homme est capable par la vertu de sa liberté. Voir AUGUSTIN (*Saint*), t. I, col. 2381-2383, et plus loin, au même article, les réfutations du saint docteur. Saint Jérôme, un peu plus tôt, avait vigoureusement aussi travaillé à ruiner les théories mondaines de Jovinien sur l'invincibilité et l'égalitarisme de la grâce de tout baptisé.

Enfin, plus tard, l'inaccessible quiétiste travaillera au fond à s'établir dans les mêmes positions et les mêmes erreurs malgré les mêmes conséquences folles ou immorales. Voir BÉGHARDS, t. II, col. 531-534; QUIÉTISME.

*c)* Entre tous ces excès divers, la vérité du bon sens catholique est claire. La grâce, la filiation divine, la nature divine sont incompatibles avec le péché et l'excluent de toutes leurs forces; qui leur reste fidèle, comme il le doit, qui est logique avec elles, ne peut pas pécher, ne doit plus pécher.

De plus, en droit, un enfant divin devrait être vêtu royalement de ces dons d'intégrité et de science comme d'immortalité qui sont les attributs de la nature divine participée. Il en fut ainsi dans la première création, car, de lui-même, Dieu fait ses œuvres parfaites. Mais la grâce maintenant est en nous comme une restauration; elle refait en nous miséricordieusement ce que le péché a détruit. Et pour le refaire avec ordre, elle commence par rétablir la substance de la sainteté dans notre âme; quant aux diverses facultés de celle-ci elle leur infuse des principes de bien agir, mais sans y ajouter ces dons préternaturels qui en supprimaient l'infirmité radicale — et leur laisse ainsi la dure loi de la lutte et la glorieuse nécessité de conquérir désormais ce que nous avons perdu une fois et mérité de perdre à jamais.

C'est donc, malgré la grâce dans l'âme, la lutte entre le mal et le bien, le péché et la vertu, la grâce ou l'Esprit de Dieu et la chair et l'esprit du mal. Dans cette lutte le péché entraîne parfois la fragilité de la liberté. Mais si celle-ci le veut, car volonté égale victoire, elle peut se relever, retriompher du mal et reprendre la marche vers les sommets de la beauté morale et de la gloire divine : Jésus, en effet, continue sa propitiation rédemptrice, restant notre avocat auprès du Père, I Joa., II, 1-2, et son assistance puissante est toujours là à notre portée.

Que cette situation soit bien la nôtre, il suffit de lire une page de saint Paul pour le voir — ou de l'Évangile ou des autres apôtres — et de regarder quelque temps sincèrement en sa conscience pour le constater : ni impeccables ni radicalement corrompus, voilà ce que nous sommes; mais enfants, fragiles, perfectibles jusqu'aux sublimités de la sainteté, en attendant le ciel. Voir GRACE, t. VI, col. 1593-1594.

2. *Impeccabilité absolue par grâce extraordinaire ici-bas.* — La grâce nous divinise dans la substance de l'âme, mais la volonté reste faible. Des secours divins viennent normalement aider cette volonté, sans supprimer cette faiblesse de fragilité.

Dieu ne pourrait-il donner de tels secours que la volonté fortifiée ne craindrait plus la chute, serait impeccable? Dieu peut faire cela et il l'a fait en deux degrés différents.

*a) Confirmation en grâce* ou impeccabilité pour le péché mortel. Dans un premier degré, Dieu donne et assure tant de grâces ou plutôt de telles grâces efficaces que la volonté est garantie contre le péché mortel : c'est précisément ce qu'on appelle la confirmation en grâce.

Les théologiens reconnaissent ce privilège aux apôtres à partir de la Pentecôte : les raisons de convenance, le sens et la connexion des faits surnaturels, les indices de fait semés à travers l'*apostolicum*, surtout dans les écrits de saint Paul, enfin le sens traditionnel de l'Église nous le garantissent suffisamment. Voir APOTRES, t. I, col. 1654-1655.

Semblablement aux apôtres, plusieurs autres saints ont eu cet immense privilège : ceux principalement et *a fortiori*, dont nous allons parler de suite.

*b) Impeccabilité et péché véniel en théorie.* — L'âme grandit dans l'amour divin, par ces degrés suaves et merveilleux que décrivent l'ascétique et la mystique chrétiennes. La grâce la laisse d'abord ordinairement travailler pour ainsi dire à la sueur de son front par l'exercice des vertus qu'elle aide, mais en s'adaptant à l'agir humain rationnel. Voir A. Saudreau, *Les degrés de la vie spirituelle*, 3e édit.,

1905, t. II, c. II; S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª, q. CXVIII, a. 1 ; MYSTIQUE.

Mais enfin la grâce se fait conquérante et ardente; elle saisit esprit et cœur et les plonge dans les profondeurs de l'abîme divin. Si l'âme est fidèle, l'union d'amour entre le néant créé et l'Infini vivant se resserre toujours plus.

Comment en cet état l'âme pourrait-elle pécher? Oui, elle peut pécher et elle pèche. Des fautes semi-délibérées, des mouvements déréglés d'un instinct non éteint et non suffisamment surveillé, quelques actes hors de l'empire divin absolu obligatoire pour ces âmes ne peuvent pas ne pas échapper ainsi que des imperfections diverses, vestige dernier, sur les hauteurs, de la fragilité humaine.

C'est ce qu'avouent tristement les apôtres eux-mêmes, Jac., III, 2; I Joa., I, 8, et toutes les âmes les plus saintes après eux. C'est ce qu'insinuait clairement le Sauveur en faisant redire à tous *Dimitte nobis debita nostra...* et c'est ce qu'a toujours déclaré l'Église : personne ici-bas, sans privilège tout spécial, n'est exempt de péchés véniels. Voir GRACE, t. VI, col. 1594-1595 (grâce et péché véniel).

De même, en effet, que le pécheur, dont la volonté reste révoltée contre Dieu, ne peut pas ne pas commettre de nouveaux péchés mortels, tout être suivant communément ses inclinations habituelles; de même le juste ne peut pas éviter tous les péchés véniels, tant que sa sensualité reste dans son état de révolte contre la raison. Cf. S. Thomas, *De veritate*, q. XXIV, a. 12; *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. CIV, a. 8; Salmanticenses, *op. cit.*, t. IX, dub. VII, disp. II; PÉCHÉ VÉNIEL.

Voilà le sage, le parfait du christianisme, sublime en sa pureté, malgré quelques restes, de mieux en mieux éliminés, de la faiblesse humaine. Ces restes ne peuvent être que des fautes à moindre responsabilité, car la grâce et l'amour le préservent assurément contre tout péché délibéré mortel ou véniel, et ces restes de plus, sont vite purifiés dans le fleuve d'amour qui sans cesse inonde l'âme sainte. L'assurance de préservation peut d'ailleurs se faire de deux façons : de façon définitive et absolue, grâce extraordinaire de la confirmation et en grâce et en sainteté ou de façon hypothétique et conditionnelle, c'est-à-dire pour autant que l'âme restera fidèle à l'union divine. Il semble que c'est ce second mode qui est la loi ordinaire de la vie des saints.

*c) Sainteté impeccable historiquement.* — Or ce parfait, ce saint chrétien n'est pas une abstraction livresque; c'est une réalité vivante et vécue sans cesse dans des dizaines, des centaines peut-être d'âmes à chaque génération. C'est aussi une réalité plus humaine à la fois et plus divine que tous les sages impeccables du paganisme, de la philosophie ou de l'hérésie.

A qui historiquement ces privilèges ont-ils été concédés? De façon hypothétique d'abord, semble-t-il, à tous les saints arrivés au degré *héroïque* de leur sanctification. De façon absolue ensuite, croyons-nous, à ces merveilles de perfection que Dieu s'unit dès ici-bas indissolublement, en le leur disant explicitement ou peut-être parfois sans le leur dire. En tout cas tels furent sans doute, saint Jean-Baptiste, doctrine probable — les apôtres, doctrine très probable, et de façon partielle au moins plusieurs autres saints, saint Thomas d'Aquin, par exemple, en matière de chasteté; peut-être même toutes les âmes parvenues au dernier degré de la vie mystique, à l'union transformante, au parfait mariage spirituel. Cf. Saudreau, *op. cit.*, t. II, l. VII, c. II, p. 428 sq. Voir MYSTIQUE, PÉCHÉ VÉNIEL et les articles spéciaux.

Mais plus haut encore dans la pureté et la sainteté impeccable, il faut placer saint Joseph et la sainte vierge Marie.

Saint Joseph d'abord, et nous disons cela avec plus de certitude que n'en avaient les anciens théologiens, car l'humble patriarche dans sa dignité sublime leur était moins révélé qu'à nous. Rien n'interdit de penser que Saint Joseph fut d'abord impeccable d'impeccabilité absolue depuis son mariage virginal avec Marie, au moins en matière de chasteté, et puis en toute vertu depuis la naissance de Jésus. Bien plus quelques auteurs admettent que cet homme sublime, à qui Dieu donna Marie et Jésus comme ses biens personnels, bien de l'époux et bien du père, fut sanctifié dès le sein de sa mère et puis enveloppé d'une grâce d'impeccabilité si totale qu'en toute sa vie, il garda cette parfaite innocence qui seule pouvait convenir à son épouse immaculée et à son Enfant-Dieu. Voir l'article qui lui sera consacré. Cf. A.-M. Lépicier, *Tractatus de S. Joseph*, in-8°, Paris, 1908, p. 153-161. Voir en sens contraire *L'Ami du clergé*, 1921, p. 106-107.

Pour la Vierge immaculée et mère divine, Marie, nous savons qu'elle n'eut jamais rien à voir avec l'ombre même du péché, dès le premier instant de sa création. L'absolue pureté de notre mère céleste est un dogme de foi catholique. Concile de Trente, sess. VI, can. 23; S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIª, q. XXVII, a. 4; Terrien, *La mère de Dieu*, t. II, p. 67-112, et les traités théologiques *De beata Virgine*, au chapitre de sa sainteté ou des corollaires de l'immaculée conception.

Quelques anciens Pères, sans parler d'Origène et de Tertullien, comme saint Jean Chrysostome, saint Cyrille d'Alexandrie, saint Basile, en passant, il est vrai, et pour se débarrasser de l'exégèse d'un texte embarrassant, employèrent certaines expressions moins conformes au pur idéal traditionnel de Marie. Mais cela était si bien de l'*obiter dictum*, que ce fut sans influence sur la pensée chrétienne. Jamais après le Vᵉ siècle, il n'y eut une hésitation sur l'immaculée pureté de Marie : la pleine de grâce, la mère de Dieu, l'aimée unique du Père, du Fils, du Saint-Esprit devait évidemment être toute belle et toute pure.

Pureté absolue dit formellement *impeccantia* complète. En Marie y avait-il aussi une vraie *impeccabilitas?* Suarez et Vasquez autrefois n'admirent celle-ci qu'en un sens large et impropre, car, pour eux, le don d'intégrité, corollaire de l'immaculée conception, supprimait bien en Marie les mouvements désordonnés, mais non pas les mouvements non ordonnés (à peu près ce que saint Thomas affirmait en Marie, de par le *fomes ligatus* avant l'annonciation. *Compendium theologiæ*, c. CCXXIV.) Tout péché d'ailleurs aurait été de fait supprimé en Marie par une série de grâces congrues et ainsi efficaces. Mais cela ne suffirait pas pour une vraie impeccabilité. En effet, cela ne suffit pas, et il faut admettre en Marie bien plus que cela certainement.

Le don d'intégrité, en effet, qui était en Marie comme en Adam, supprime radicalement la possibilité même du péché véniel, tant que l'âme reste en état de grâce, cf. S. Thomas, Iª IIæ, q. LXXXIX, a. 3, parce que, par définition, dans l'âme parfaitement ordonnée par ce don, surtout comme le fut Marie, aucun désordre ne peut entrer, sans pénétrer par la raison supérieure, maîtresse absolue de cette âme. Ou bien donc cette raison se révolte contre Dieu (péché mortel) et c'est la révolte partout dans l'âme; ou cette raison reste soumise à Dieu et c'est l'ordre partout. Or, d'autre part, Marie assurément fut confirmée en grâce et absolument assurée contre le péché mortel. En elle donc, aucune possibilité d'aucun péché; impeccabilité absolue, par grâce à la fois et par don préternaturel en un état unique qui n'appartient qu'à Marie.

Il nous semble même qu'en s'arrêtant là, comme

on le fait souvent, c ne dit pas assez et qu'il faut ajouter quelque chose à la gloire de la mère divine. L'impeccabilité de grâce est une impeccabilité morale. Or, l'impeccabilité de Marie n'était-elle pas aussi physique? physique, disons-nous, *non ratione naturæ neque voluntatis, sed ratione suppositi?* La dignité de la maternité divine en elle-même ne répugne-t-elle pas absolument au péché, comme tout ce qui entre essentiellement en contact avec l'ordre hypostatique, c'est-à-dire en contact immédiat avec Dieu lui-même? Il nous semble que oui. Mais il suffit pour le moment. Voir MARIE.

3° *L'impeccabilité dans l'autre vie.* — 1. *L'impeccabilité et l'état de terme.* — Dieu n'a créé ni anges ni hommes dans l'immobile fixité du terme ou de la fin dernière. Avant d'y arriver, tous ont dû passer par un état de voie. Mais la voie ne peut pas durer toujours et la fin une fois obtenue ne doit plus pouvoir être perdue. Voir ANGES, t. I, col. 1265; BÉATITUDE, t. I, col. 506, 512; ORIGÉNISME, anathèmes contre Origène.

Comment se fait la fixation dans l'état de terme, fixité de péché ou fixité de vertu et alors impeccabilité éternelle? La question se pose, remarquons-le, identiquement pour toute volonté qui sortant de l'état de voie aboutit à son terme définitif : au ciel ou en enfer ou au purgatoire, ou aux limbes. Question fondamentale pour toute la théologie de l'autre vie ou des choses immuables et éternelles.

La question de fait étant résolue dans les art. CIEL, ENFER, PURGATOIRE, il nous reste à voir d'un peu plus près la nature du fait pour comprendre en quoi consiste l'impeccabilité de l'autre vie. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. V, a. 4 (question de la béatitude); Iª, q. LXII, a. 8 (impeccabilité des anges) et les commentateurs aux deux traités, *De beatitudine* et *De angelis;* par exemple, Jean de Saint-Thomas, Suarez, Salmanticenses, les manuels modernes au *De novissimis*, parfois appendice du *De homine;* spécialement card. Billot, *De personali et originali peccato*, 4e édit., Rome, 1910, p. 96-102.

*a*) Et voici d'abord la doctrine du docteur angélique avec ses trois points essentiels. Au point de vue *moral*, l'homme tend à sa perfection totale, à la béatitude, au rassasiement intégral de toutes les capacités de son être. L'homme fait cela librement ici-bas; il choisit l'objet en qui il veut mettre sa béatitude définitive. Mais vient le moment des sanctions et du terme qui le fixe dans l'objet choisi. Si c'est le Bien et la Béatitude, de par la nature des choses ce doit être aussi l'impeccabilité, car sans certitude de l'éternelle possession du Bien, pas de béatitude. L'impeccabilité et en général la fixité absolue doit donc être dans la nature même de la fin dernière. Voir BÉATITUDE, t. II, col. 512.

Au point de vue de l'*eschatologie*, l'homme marche à la mort. Après la mort qu'y a-t-il? L'âme séparée du corps commence une nouvelle vie; quelle vie? Dans le corps la psychologie de l'âme est essentiellement une psychologie à base de connaissances abstractives : idée du bien comme tel ou abstrait, idées partielles et par concepts encore formellement abstraits des biens concrets divers. De là des élections variables de ces biens concrets, avec, comme point d'appui de cette variabilité, l'immobile volition du Bien comme tel, du Bien absolu abstraitement connu. Mais après la mort, plus de corps, plus d'images sensibles, plus d'abstractions. Mais quoi donc? l'*intuition*. L'intuition, c'est-à-dire la vision directe du concret et rien autre. Plus de Bien abstrait dominant dans la pensée et la volonté le choix de tous les biens concrets. Mais le choix d'un bien concret comme suprême et donc son amour suprême, sans rien au-dessus — et donc son amour immuable, épuisant toutes les forces de la volonté et réglant tous les autres amours partiels. De par la nature des choses, nature psychologique et non plus morale comme plus haut, la fixité est dans l'essence de l'autre vie, dans l'état de terme. Cette fixité est l'impeccabilité pour la volonté qui s'est absorbée en Dieu, Dieu toute Beauté et toute Perfection, concrètement vu d'une intuition que rien ne peut troubler à jamais et donc aimé d'un amour béatifiant immuable *in æternum*.

Remarquons qu'on parle ici d'intuition et non de vision intuitive. Celle-là est naturelle, celle-ci surnaturelle; celle-ci n'a lieu qu'au ciel; celle-là se vérifie en toute âme séparée du corps, par exemple, dans les limbes et au purgatoire, ou en enfer ou plus radicalement en toute âme dans l'état de terme. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª, q. LVIII, a. 3, 4; IIIª, q. LXIV, a. 2; q. LIX, a. 5; q. LII, a. 7, ad 3um; ENFER, t. V, col. 96-97.

Reste le point de vue de Dieu. C'est Dieu qui fait la voie et le terme de ses créatures, il leur donne le mouvement et le repos. Mais aura-t-il besoin d'intervention comme miraculeuse et en dehors de la nature même des choses créées pour faire cela? Non, car mouvement et repos sont deux choses qui viennent également de la substance active des êtres, de la *natura, principium motus et quietis*... D'ailleurs, quand il s'agit de la liberté, le repos du terme peut être la fixité éternelle dans le péché et dans le châtiment, suite du péché. Serait-ce donc Dieu qui devrait violemment fixer dans le mal une volonté encore capable de bien, Dieu cause positive de péché ou de permanence dans le péché, contre la nature des êtres qu'il meut! N'est-ce pas absolument impossible et absurde? Oui, car remarquons bien qu'en enfer ce n'est pas la douleur qui fait durer le péché, cela est un non-sens psychologique et moral; mais c'est le péché éternel qui exige une peine éternelle, c'est le *reatus pœnæ*, qui suit le *reatus culpæ* de toutes façons et toujours. Voir ENFER, *loc. cit.*; Billot, *loc. cit.*

*b)* A l'opposé de la conception thomiste, se trouve la théorie scotiste : pas de fixité intrinsèque de la volonté en l'état de terme, ni pour les damnés, ni même pour les bienheureux, malgré leur vision intuitive. Au moins la raison ne démontre pas le contraire, seule l'autorité peut le faire admettre aveuglément.

Suarez, conciliateur à son habitude, cherche de justes milieux. La vision intuitive rend intrinsèquement impeccable de par sa nature; mais nulle autre fixité absolue et naturelle dans l'état de terme : ni pour les damnés, ni pour les autres âmes, en ordre surnaturel ou naturel. Au fond, d'après Scot, la psychologie de l'état de terme garde une liberté mobile de sa nature, comme en l'état de voie. Pour la même raison, la voie des anges peut durer indéfiniment, tant que Dieu ne la termine pas *ab extrinseco*. En résumé, deux arguments : la liberté créée garde toujours dans son essence la possibilité des contraires; plus radicalement, l'intelligence créée, en son essence, faculté de connaître le singulier concret, ne change pas dans l'autre vie, ni dans les anges; elle garde ses connaissances fragmentaires et partielles des choses qui lui permettent la mobilité des jugements et des élections libres.

Contre la première raison, saint Thomas avait déjà répondu que la liberté est une faculté de choisir entre les *moyens*, mais non entre les *fins*. Ce n'est même que *per accidens* que le choix des fins dernières est changeant ici-bas, à cause de l'union au corps, principe de mutabilité. Mais de soi toute volition, tout amour du Bien suprême absolu devrait être immuable, irrévocable. En tous cas, dans l'état de terme, par nature il en est ainsi, car le terme, c'est la fixité dans la fin dernière et plus de corps ni de psychologie abstractive pour ouvrir des échappatoires *per accidens* à la volonté.

En effet, sur ce point radical de la nature de l'intelligence, il faut maintenir que l'abstraction tirant l'être et les modes formels d'être des choses sensibles, est la condition essentielle de notre connaissance sur la terre. En tous cas, l'abstrait est assurément supprimé dans l'autre vie, au moins formellement, même après la résurrection des corps. Or sans abstraction plus de Bien comme tel, dominant *tous* les biens particuliers et en réglant les volitions; mais seulement l'amour d'un Bien concret suprême dominant par définition tous les autres amours particuliers; et donc fixité immuable de toute la volonté dans cet amour absolu et dernier, c'est-à-dire péché éternel ou impeccabilité intrinsèque éternelle.

2. *L'impeccabilité et le ciel.* — *a)* La béatitude éternelle du terme de notre vie, de fait c'est le ciel et la vision intuitive, c'est-à-dire l'union immédiate de notre âme, intelligence et volonté, suivant toutes ses capacités, capacités naturelles et capacités creusées surnaturellement, l'union immédiate, totale, parfaite avec tout Dieu, toute la réalité de l'infinie vérité, bonté, beauté, perfection; c'est Dieu se versant tout entier dans le petit être créé, l'absorbant dans sa divinité et son infinie lumière et son infini brasier d'amour et son infinie jouissance de béatitude!

Quelle ombre de mal, de péché pourrait atteindre cette âme, cette créature? qui pourrait distraire son esprit de cette ineffable vision et l'en détourner, contre l'étreinte même, toute-puissante, du Dieu glorificateur, se liant, s'unissant sa créature par ces forces divines du *lumen gloriæ* et de la *charitas patriæ? Impeccabilité absolue, intrinsèque, définitive* : voilà une propriété évidente de la divinisation totale du bienheureux dans le ciel. Il voit, il sent totalement que Dieu est *tout Bien* et que hors de Dieu, c'est tout mal. Et cela éternellement. Éternellement il veut Dieu et rien hors Dieu.

*b)* Ces explications lumineuses du docteur angélique, *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. IV, a. 4; Iª, q. LXII, a. 8; *Contra gentes*, l. III, c. LXII; l. IV, c. XCII; *De verit.*, q. XXII, a. 6; q. XXIV, ont été adoptées par la majorité des théologiens suaréziens et thomistes.

Elles sont indubitablement plus conformes à la révélation écrite; voir CIEL, dans Écriture, *passim*, que de textes pour nous dire que la vie éternelle des élus en Dieu est évidemment et absolument toute pure, toute sainte, toute impeccable à jamais, consommée qu'elle est en Dieu, Joa., XVII, 11-26; fixée dans la pure et indestructible charité, I Cor., XIII, 8-13; en Dieu qui est tout en tous à jamais, I Cor., XV, 28. Ainsi chaque élu sera transformé dans le Christ, II Cor., III, 18, et établi dans l'héritage incorrruptible, immaculé, impérissable, I Pet., I, 4, fixé dans la lumière du face à face qui rendra semblable à Dieu, le voyant comme il est. I Joa., III, 1-20; Apoc., XXII, 1-5.

La tradition doctrinale parle comme l'Écriture de l'impeccabilité des bienheureux, dans ses commentaires ou ses pastorales ou ses élévations ou ses controverses. Voir CIEL, t. II, col. 2478 sq. Il est vrai que trompés par quelques textes, Gen., VI, 2, *videntes filii Dei filias hominum*; I Cor., XI, 10, *mulier (velamen supra caput) propter angelos*, plusieurs Pères ont hésité sur l'impeccabilité des anges, même après leur béatification. Voir ANGES, t. I, col. 1203-1204. Même après les précisions très parfaites de saint Augustin et plus tard de saint Anselme, quelques-uns des théologiens de la première scolastique n'arrivèrent pas non plus à la sûre doctrine là-dessus. Mais après la synthèse lumineuse de saint Thomas, il n'y eut plus aucune hésitation dans l'Église sur le fait, et seul Scot disputa encore sur la nature de l'impeccabilité céleste — et de ces discussions mêmes il ne reste plus guère de trace; la théologie de la terre prélude en paix à la théologie du ciel sur le ciel.

4° *L'impeccabilité de Jésus-Christ.* — Tout être tiré du néant en son existence et en son action, peut y retourner, et pour cette existence et pour cette action. Absolument parlant, toute volonté créée n'étant pas le Bien suprême, ni, de par sa nature, en possession exhaustive de ce Bien suprême, n'a pas en elle la règle impeccable de son activité en tout ordre possible. La grâce de Dieu peut l'établir dans une conformité imperturbable avec cette règle du saint agir, et cela en divers degrés : préservation du péché mortel, du péché véniel, don d'innocence, et dans l'état de terme, fixité absolue naturelle dans les limbes, fixité absolue du purgatoire compatible avec des restes de souillures peccamineuses, enfin divinisation totale du ciel.

J'ai dit divinisation. Au ciel, il y a divinisation formelle dans les facultés et leurs activités, au moins dans la vision intuitive et c'est un corollaire de la divinisation seulement analogique de la substance de l'âme transformée par la grâce.

Au-dessus de ces divinisations accidentelles, de ces sanctifications plus ou moins impeccables, il reste à placer l'impeccabilité substantielle absolue, suite de sa divinisation substantielle, de l'Homme-Dieu, Jésus-Christ.

1. *En Jésus-Christ, pas de péché, ni l'ombre de péché.* — Il est venu, Fils de Dieu fait l'un de nous, pour détruire le péché, œuvre de Satan dans le monde. Entre eux deux, inimitié absolue. Gen., III, 15. Jésus le proclamait devant ses ennemis. Joa., VIII, 29, 46; cf. XIV, 30. Les apôtres, résumant l'impression qu'il a faite sur eux et parlant de plus de pleine conviction surnaturelle, affirment sa pureté absolue évidente : I Pet., II, 22 sq. : « lui qui n'avait commis aucun péché; » I Joa., III, 5 : « il n'y a pas de péché en lui ». Saint Paul aussi l'a vu dans sa splendeur de Sauveur « fait péché pour nous, lui qui ne connaissait pas le péché, » II Cor., V, 21, c'est-à-dire revêtu d'une chair semblable à la chair du péché, Rom., VIII, 3; cf. Heb., IV, 15 : *tentatum... per omnia pro similitudine, absque peccato*; VII, 26 sq. : *pontifex sanctus, innocens, impollutus, segregatus a peccatoribus.*

L'Église garda de son rédempteur cette image de pureté absolue et c'est sans hésitation qu'elle l'enseigna dans sa prédication ordinaire comme dans ses définitions solennelles. *Symbolum Epiphanii*, Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 13; anathèmes de saint Damase, n. 657; concile d'Éphèse, can. 10. n. 122; concile de Constantinople, Vᵉ œcuménique, n. 224; lettre de Sergius au pape Honorius Iᵉʳ, n. 251-252; XIᵉ concile de Tolède, n. 286; VIᵉ concile œcuménique, IIIᵉ de Constantinople, n. 290-291; concile de Florence, n. 711, et nous n'avons rappelé que les textes les plus explicites et les plus beaux.

Pour la tradition patristique, voir de splendides affirmations : impeccabilité absolue et divinité à la source de celle-ci, dans Suicer, *Thesaurus*, aux mots Ἀναμάρτητος, Ἀναμαρτησία, et dans Petau, *Theologica dogmata. De incarnatione*, l. XI, n. 10-12. Voici quelques références : S. Justin, *Dial. cum. Tryphone*, 102, 110, *P. G.*, t. VI, col. 713, 729; Clément d'Alexandrie, *Strom.*, VII, 12, 72, *P. G.*, t. IX, col. 509; *Corpus* de Berlin, t. III, p. 56; *Pædagogus*, l. I, 2, 4, *P. G.*, t. VIII, col. 270; *Corpus* de Berlin, t. I, p. 100; S. Irénée, *Cont. hær.*, V, 1, 3, *P. G.*, t. VII, col. 1121; Harvey, t. II, p. 315; V, 17, 1-3, t. VII, col. 1170; Harvey, t. II, p. 370; Tertullien, *De anima*, c. XXXXI, *P. L.*, t. II, col. 720; *Corpus* de Vienne, t. XX, p. 368; *De carne Christi*, c. XVI, *P. L.*, t. II, col. 780; Oehler, t. II, p. 452; Origène, *De principiis*, II, 6, n. 5-6, *P. G.*, t. XI, col. 213; *Cont. Celsum*, l. III, 62, *P. G.*, t. XI, col. 1001; *Corpus* de Berlin, t. I, p. 256; S. Hippolyte, *Contra hær. Noeti*,

17, *P. G.*, t. x, col. 825; S. Athanase, *Contra Apollinarem*, I, 17; II, 5, *P. G.*, t. XXVI, col. 1124, 1140, etc.

2. Jésus est absolument sans péché. Mais cela n'est pas un simple fait en lui, c'est un droit; cela tient à sa nature même, disons à la nature de sa personnalité : Jésus ne pouvait absolument pas pécher d'*impeccabilité absolue, intrinsèque, substantielle*.

Prise de façon *morale* au moins, cette impeccabilité radicale du Verbe incarné est un *dogme* de foi catholique, VI[e] concile, III[e] de Constantinople, Denzinger-Bannwart, n. 238. C'est le sens évident de la tradition esquissée plus haut, sans parler de la suite des écoles théologiques unanimes. En Jésus, en effet, nulle racine de péché, car pas de péché originel en aucun sens, ni de trace morale quelconque de la déchéance humaine : il est l'œuvre du Saint-Esprit et de l'immaculée Vierge Marie qui n'ont rien pu lui communiquer que de la pureté. De plus, en lui, suivant une théorie générale certaine, se trouve toute perfection créée, parce qu'il est le Dieu incarné sans aucune imperfection quelconque à moins qu'elle fût nécessaire pour la mission du rédempteur. Or la passibilité et la mortalité étaient bien ainsi nécessaires; mais non pas le péché; c'est le contraire qui est absolument vrai. S. Thomas, *Sum. theol.*, III[a], q. XV, a. 1. Enfin, n'était *assumptibilis*, par le Verbe Dieu, en union hypostatique ou substantielle, que le mal physique; le mal moral, le péché répugnait infiniment à la personne, à l'Être du Dieu infiniment saint. Jésus était donc absolument impeccable, au moins moralement.

Mais il faut dire plus, avec l'ensemble de beaucoup le plus considérable des savants catholiques : l'impeccabilité de Jésus était aussi *physique*. Rares ont été ou sont les opposants, Scot, Molina, Platel, Pesch, et ceux-ci ne semblent vraiment pas au point. Il ne suffit pas, en effet, de dire que le Christ était préservé du péché par la providence surnaturelle ou l'esprit sanctificateur, distributeur de grâces efficaces. Insuffisant encore le recours à la vision intuitive dont a toujours joui l'âme de Jésus et qui lui donnait une impeccabilité absolue de grâce. Voir plus haut. Mais infiniment plus que cela, Jésus était Dieu, non pas moralement et analogiquement, mais physiquement, substantiellement. Sa nature humaine restait nature humaine et ne devint pas nature divine, mais tout l'être substantiel personnel de cette nature humaine était l'Être même de la personne du Verbe Dieu. Tout ce qui était en Jésus homme, comme être ou comme agir, était donc strictement être et agir de Dieu soit formellement, *omnes prædicationes et omnes actiones sunt suppositorum*, soit efficiemment (tout dans une personne étant sous l'unique responsabilité de cette personne). Si le péché avait pu être en Jésus, il aurait donc fallu l'appeler péché de Dieu et formellement et efficiemment. Cela est évidemment d'une répugnance absolue, métaphysique. L'impeccabilité du Christ était et est en conséquence *absolue, intrinsèque et physique, par nature non de sa nature humaine, mais de sa personne divine*.

Remarquons pour finir qu'ici encore le *Christ récapitule le plérôme*, la plénitude des dons divins. Il a l'impeccabilité de grâce confirmée par une assistance invincible et continue de l'Esprit de sainteté. Il a de plus l'impeccabilité radicale des dons d'innocence parfaite, étant l'œuvre toute pure de Dieu et de la vierge Marie. Il a encore l'impeccabilité absolue accidentelle de la vision béatifique, son partage dès le premier instant de son existence, enfin il a son impeccabilité spéciale à lui seul, être substantiellement divinisé par l'Être même du Verbe en qui il subsiste personnellement, étant quelque chose de sa personne divine elle-même.

Au-dessus de la nature humaine de Jésus-Christ, il ne reste que Dieu lui-même, ce Dieu qui est aussi en Jésus, Dieu dont la volonté est son amour même et son Bien infini lui-même et sa substance et son être subsistant lui-même, pureté infinie subsistante, source des participations diverses de sainteté créées avec leurs divers degrés de pureté plus ou moins impeccable.

P. RICHARD.

**IMPÉNITENCE.** — I. Notions générales et impénitence temporaire. II. Impénitence finale.

I. NOTIONS GÉNÉRALES ET IMPÉNITENCE TEMPORAIRE. — Consulter Salmanticenses, *De pænitentia*, disp. V, dub. VI, § 3, n. 225 sq.; Suarez, *De pænitentia*, disp. XV, sect. II.

1° *Notions générales.* — 1. *La pénitence.* — Le péché est le mal moral produit dans le monde par une volonté libre en révolte et désordonnée. La destruction de ce mal est l'objet propre de la vertu de pénitence. Or cette vertu ne peut détruire le péché en tant qu'acte passé; ni dans ses diverses conséquences physiques, comme la santé, le déshonneur; mais elle peut le détruire dans sa conséquence morale, qui est l'offense de Dieu, ainsi que dans la corruption de l'âme qui en découle et dans les justes châtiments qu'il a mérités.

Cette destruction du péché s'opère par la réparation satisfactoire : douleur d'abord et regret, dans le cœur, d'avoir offensé Dieu et puis compensation expiatrice. S. Thomas, *Sum. theol.*, III[a], q. LXXXV. Cet acte de la vertu de pénitence est obligatoire, commandé qu'il est par un précepte spécial, il est même nécessaire de nécessité de moyen à tout pécheur, au nom de la justice la plus essentielle, comme de la charité envers Dieu et envers soi-même. S. Thomas, *ibid.*, q. LXXXIV, a. 5; S. Augustin, *Enchiridion*, c. LXXVI; *De civitate Dei*, l. XXI, c. XXVII.

2. *L'impénitence.* — C'est la négation ou mieux la privation de la pénitence chez un pécheur. Cette négation peut être simplement le non repentir ou bien une volonté positive de ne pas se repentir du péché commis. S. Thomas, *ibid.*, II[a] II[æ], q. XIV, a. 1 et 2.

Cette distinction capitale de l'*impénitence de fait : permanentia in peccato*, et de l'*impénitence de résolution, propositum non pænitendi*, a son parallèle dans la notion opposée de persévérance. Dans la persévérance, il y a le simple fait de rester quelque temps vertueux, et la vertu de persévérance, résolution ferme et stable de rester jusqu'au bout vertueux. La première persévérance n'est qu'une circonstance physique accompagnant toute vertu tant qu'elle dure, la seconde est une vertu spéciale. De plus, la persévérance finale n'est de soi qu'une persévérance de simple fait; elle est l'union, de fait, de la mort avec l'état de grâce, même si elle se produit une minute après la conversion. Cependant la persévérance finale, entendue comme une force stable qui fixe la volonté dans le bien jusqu'à la mort inclusivement, est une vertu particulière, ou mieux un don très particulier, celui de la confirmation en grâce.

Or, dans l'impénitence, on peut distinguer l'*impénitence de volonté* qui fixe dans le péché et dans la décision de ne pas se repentir du péché, et c'est le péché spécial d'impénitence, mais aussi l'*impénitence de simple fait*, lorsque, sans acte positif de la volonté, l'âme reste dans son péché, et c'est une circonstance physique de cet état de péché, tant qu'il dure, et d'où que vienne le fait de durer. Si, dans cet état de non pénitence, l'âme est saisie par la mort, cette âme est dans l'*impénitence finale*. Celle-ci n'implique donc pas toujours un acte spécial, un péché particulier; le pécheur qui s'endort sans s'être repenti du péché qu'il a commis, meurt dans l'impénitence finale, sans autre péché que celui qui avait précédé son sommeil.

Cependant si un pécheur s'était volontairement fixé dans la résolution de ne jamais se convertir, de ne jamais faire pénitence et de mourir ainsi, si, par exemple, il avait signé un engagement d'enterrement civil et s'il travaillait réellement à s'établir en cet état d'âme, il se préparerait, par un péché particulier d'impénitence, à l'impénitence finale. Cet état est l'état de l'endurcissement, opposé, toutefois par une opposition imparfaite, à la confirmation en grâce. Voir ENDURCISSEMENT, t. V, col. 16 sq.

3. *Impénitence temporaire et impénitence finale.* — La grâce peut confirmer absolument une volonté dans le bien; voir IMPECCABILITÉ; mais la liberté ici-bas, mobile de sa nature, ne pourrait le faire d'elle-même. Semblablement la volonté ne peut se fixer dans le mal définitivement, et il n'y a pas, d'autre part, de force extérieure qui le puisse, comme Dieu le fait pour le bien : ni influence humaine, ni influence diabolique; l'endurcissement de l'impénitence volontaire n'est donc toujours que relatif et incomplet sur la terre. Cependant, l'état de l'impénitent volontaire est plus grave que l'état de péché, pris en lui-même, parce qu'il mène tout droit à l'impénitence finale. Voir A. Desurmont, *La charité sacerdotale*, Antony, 1899, t. II, n. 93-94, p. 336-343. *Peccare humanum est, perseverare diabolicum.* Vouloir persévérer dans le péché et repousser la pénitence est donc un péché spécial très grave, que saint Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. XIV, range même parmi les péchés contre le Saint-Esprit, suivant l'énumération de saint Augustin, c'est-à-dire parmi les péchés qui visent à détruire les principes mêmes qui peuvent arrêter le péché et faire revenir le règne du bien.

Après son péché, le pécheur est-il dans l'alternative ou de s'endurcir dans l'impénitence ou de faire pénitence, tout de suite? Question complexe. Il n'est pas tenu d'abord de se repentir immédiatement. La pénitence, en effet, n'oblige pas à chaque instant, *semper sed non pro semper*, comme tout précepte affirmatif mais seulement au temps voulu. Le péché, tant qu'il dure, reste imputable puisqu'il n'est pas expié; mais sa non-expiation immédiate n'est pas nécessairement un nouveau péché, ni même une circonstance morale, plus ou moins aggravante, comme le prétendent quelques auteurs; elle est, de soi, un simple fait physique. Voir Salmanticenses, *loc. cit.* Pourtant le pécheur doit faire pénitence au temps voulu; sinon, il tombe dans le péché d'impénitence volontaire, soit par un acte positif de refus de la grâce de pénitence, soit par un acte délibéré d'omission de se convertir, par exemple, au temps de la communion pascale. Le temps voulu de faire pénitence ne suit pas immédiatement le péché, quoique ce soit un acte de perfection de ne pas rester un instant dans l'inimitié de Dieu. Mais la perfection n'est pas de précepte. Le pécheur qui ne refuse pas positivement de faire pénitence, ne sera tenu au repentir que dans le cas d'urgence. Or, l'urgence peut être *accidentelle, ratione alterius*. Le cas se présentera pour un prêtre qui doit célébrer la messe, pour un fidèle qui doit recevoir un sacrement des vivants, qui n'a pas d'autre moyen d'éviter une série de péchés mortels, de tentations invincibles. Mais l'urgence peut devenir *directe* et ne permettre enfin aucun délai de conversion. Quelques théologiens ont cherché à mesurer le terme de ce délai avec des précisions mathématiques, qui faciliteraient aux confesseurs l'usage du ministère de la confession : une semaine (Concina), un mois (S. Alphonse, *De pænitentia*, n. 437, édit. Gaudé, Rome, 1909, t. III, p. 433 sq.); six mois (Nuno); un an (Laymann et c'est l'opinion commune en raison du précepte ecclésiastique qui détermine le droit divin); trois ou quatre ans (Lugo, Coninck); d'autres fixent les jours de grandes fêtes consacrés au culte divin (Soto, Viguer); d'autres disent qu'il y a urgence au souvenir des péchés (Alexandre de Halès, S. Bonaventure, Richard et Hugues de Saint-Victor, Gabriel), parce qu'alors le pécheur devrait absolument ou vouloir de nouveau son péché ou le rejeter et par conséquent faire pénitence; mais c'est là une fausse psychologie : le pécheur peut dire : Pour le moment je ne suis pas obligé de faire pénitence, donc je la renvoie au temps voulu; comme on peut dire de l'acte même d'amour de Dieu qui se présente à la pensée : Je ne le veux pas, non que je ne veuille pas aimer Dieu, mais parce que je ne veux pas maintenant me mettre à faire oraison, etc. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. LXXXIV, a. 9; *Supplem.*, q. VI, a. 5; *Quodlibet*, I, q. VI, a. 11; *In IV Sent.*, l. IV, dist. XIV, q. I, a. 4, q. I, et pour la discussion des opinions, Salmanticenses, *loc. cit.*, § 10; Suarez, *loc. cit.*, n. 3; Ballerini-Palmieri, *Opus theol. morale, De pænitentia*, n. 1030-1057, p. 557-571.

On attribue souvent à saint Thomas lui-même l'opinion que la pénitence n'est obligatoire qu'en danger de mort et que tout péché d'impénitence volontaire est, au fond, l'acceptation volontaire de l'impénitence finale. Cf. Noldin, *Summa theologiæ moralis*, 13e édit., Inspruck, 1920, t. III, p. 258. En réalité, le docteur angélique est autrement précis, profond et cohérent dans ses théories sur l'état de péché. Comme il l'explique spécialement, *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. CIX, a. 8, on ne peut rester *longtemps* dans le péché mortel, sans la grâce et la grâce sanctifiante, et donc sans la pénitence après le péché, sans retomber en de nouveaux péchés. Et c'est là la véritable explication, la seule juste et pratique : ne pas attendre longtemps. Peut-on apprécier ce temps mathématiquement? Non. C'est affaire d'état moral individuel et d'occasions plus ou moins extraordinaires de grâces de conversion (retraite, mission) et d'obligations plus ou moins strictes à la vertu, à la perfection. Les remarques de saint Bonaventure, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XVII, q. II, a. 4, q. III, pour les religieux et celles de Lugo poussent sans doute trop loin les possibilités d'attente, mais mettent en relief avec raison les variations subjectives de l'obligation. Voir Salmanticences, *op. cit.*, § 9.

Et cela, de plus, explique l'enseignement si clair et si pressant de l'Écriture sainte et de la tradition. Combien d'appels, pour demander au pécheur de faire pénitence, non pas de suite, ni à chaque instant, ni à certains jours, ni seulement après un mois ou une année, mais *sans tarder*, sans ces délais si dangereux et ainsi si coupables : *Non tardes, ne differas*, dit l'Eccli., V, 8; cf. Apoc., II, 5, 16; Rom., II, 5; Eccli., XVII, 21-26, et les innombrables exhortations à la pénitence, à la prompte pénitence, que Dieu a multipliées aux pécheurs par la bouche de ses prophètes, de ses apôtres et par les lèvres même de son Fils incarné : Ezech., XVIII, 21, 30; Jer., XVIII, 8-10; Sap., XI, 24; Luc., III, 3, 8; Marc., I, 4 (S. Jean-Baptiste); Matt., III; Marc., I, 15; Luc., V, 32; XIII, 5 (Jésus-Christ); Act., II, 38; III, 19; XI, 18; XVII, 30; II Pet., III, 9 (les apôtres). Voir à la bibliographie quelques textes de la tradition ancienne ou de la prédication moderne.

II. IMPÉNITENCE FINALE. — 1° *Impénitence finale et impénitence volontaire.* — Consulter S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia, q. XXIII, a. 3; Ia-IIæ, q. LXXIX, a. 3; IIa IIæ, q. XV, a. 1; *Contra gentes*, l. III, c. CLXII, CLXIII; *Quæst. disp., De veritate*, q. XXIV, a. 10 et 11; *In Epist. ad Rom.*, c. I, lect. VII; c. IX, lect. III.

Les prédicateurs ont raison, au moins dans une mission ou une retraite, de menacer toujours de l'impénitence finale les pécheurs qui refusent de se convertir ou qui remettent à plus tard leur conversion. Pourquoi? Est-ce parce que toute impénitence finale n'est qu'un endurcissement prolongé? Quelles sont

les relations précises de l'endurcissement avec l'impénitence finale?

1. D'après les notions précédentes, l'*impénitence finale voulue* est de l'endurcissement et le plus terrible prélude de l'obstination diabolique éternelle. En enfer, en effet, se trouve réalisé l'absolu et complet endurcissement de la volonté fixée dans le péché. Voir Enfer, t. v, col. 98; S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª, q. lxiv, a. 2; *Quæst. disp., De veritate*, q. xxiv, a. 10. Ici-bas, il n'y a jamais d'endurcissement définitif qui entraînerait fatalement l'impénitence finale; ni l'acte le plus passionnément intense ne peut donner l'empire sur l'avenir de la liberté, ni l'habitude la plus invétérée ne peut faire qu'incliner une faculté mobile par son fonds essentiel, ni l'exclusion des influences contraires à l'état de péché ne peut lier absolument la miséricorde infinie. Voir S. Thomas, *Quæst. disp., De veritate, loc. cit.*, et Endurcissement, t. v, col. 16-24.

2. Cependant, au point de vue psychologique et ascétique, il faut bien discerner plusieurs degrés de l'impénitence volontaire. Cf. A. Saudreau, *Les degrés de la vie spirituelle*, 3ᵉ édit., 1905, t. i, p. 19-33; S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. lxxvi-lxxviii; IIª IIæ, q. xv, a. 1. Il y a, en effet, d'abord les *endurcis par ignorance*, surtout dans les âmes si peu éduquées, si grossières ou si légères et dissipées et sensuelles qui restent fixées dans le péché mortel avec tout juste la conscience qu'elles sont hors de la voie droite. Et c'est dans cette catégorie qu'il faut placer beaucoup de pécheurs de la foule humaine, de la foule chrétienne qui ne pratique pas, de la foule païenne aussi évidemment, à moins que pour celle-ci on puisse admettre la théorie de l'enfance morale prolongée irresponsable; voir l'article du card. Billot, *Les infidèles adultes d'âge non de raison et de conscience*, dans les *Études*, 20 août et 5 décembre 1920, p. 386-403, 515-535, et du 5 mai 1921, p. 257-279. Il y a une deuxième catégorie d'endurcis plus coupables; ce sont les *lâches*, ceux que la *passion*, luxure, orgueil, ambition, avarice, a fait tomber et puis tient enchaînés.

Il y a enfin les endurcis *de malice*, ceux qui font le mal après avoir bien choisi entre lui et le bien. Cela se fait encore en diverses profondeurs : pauvres gens que le malheur a révoltés contre la providence et qui s'enfoncent alors par dépit contre elle dans l'irréligion; viveurs éhontés, jamais rassasiés, furieux contre eux-mêmes et contre Dieu, contre l'ordre, qui contrarie leurs désordres, *indifférents* blasés de tout, arrivés à ne voir que la matière sous leurs pieds, enfin *sectaires* à la malice froide, esclaves de la grande haine, de Satan.

3. A être *impénitents finalement*, n'y aura-t-il que ces endurcis ou même que les endurcis de malice? Quelques-uns, dans la controverse sur le petit ou le grand nombre des élus, par peur de rendre la miséricorde de Dieu incompréhensible, auraient désiré affirmer cette proposition. Mais la tradition catholique ne résout pas ainsi les objections des petites intelligences humaines contre les plans divins. Tout péché mortel mérite l'enfer, et non pas seulement le péché qu'aggrave terriblement l'endurcissement ou la malice. Est-ce à dire que, vu les excès de l'amour miséricordieux de Dieu dans notre monde présent, on ne puisse admettre comme probable ou même souverainement probable, tout en réservant le mystère des décrets divins, que Dieu ne doit pas saisir pour ainsi dire la première occasion de chute mortelle de fragilité dans l'âme des chrétiens habituellement fidèles pour les faire mourir aussitôt dans une impénitence finale qui les plonge en enfer? Voir Enfer, t. v, col. 116. Oui sans doute; mais notons bien qu'il s'agit de péché de *fragilité*. S'il s'agissait de péché mortel, même unique, commis « en connaissance de cause » ou par malice, non par ignorance ni passion, pourrait-on dire la même chose? *Ami du clergé*, 1914-1919, p. 767. Pour nous, nous ne le dirions pas et nous ne traiterions pas ce second cas comme « plus sûr » que le premier.

4. *Tous les endurcis sont-ils des impénitents* à jamais et des damnés? Non assurément; que de pécheurs les plus volontairement impénitents, les plus sectaires même, que la grâce a convertis, pour en faire parfois des saints!

Cependant les orateurs sacrés ont raison de menacer de l'impénitence finale tous ces malheureux qui refusent la pénitence ou du moins la renvoient à plus tard. Voir à la bibliographie quelques références de sermons. « Plus tard », disent ces insensés rivés au péché présent. Mais auront-ils ce plus tard et la mort attendra-t-elle leur bon plaisir? S'ils l'ont, en quelles dispositions seront-ils alors, surtout si c'est à l'occasion d'une dernière maladie? Auront-ils moins d'illusions dans l'esprit, plus de facilités religieuses autour d'eux, un cœur plus pur, plus détaché, plus fort que maintenant, plus confiant pour revenir à Dieu? Se verront-ils seulement malades et malades à mourir? Enfin plus tard, lorsqu'ils auront ces désirs, ces velléités de revenir à Dieu, auront-ils les grâces voulues? Dieu, si longtemps, si honteusement, si criminellement méprisé, rejeté, n'aura-t-il pas épuisé le cours de ses grâces, de ces grâces abondantes, triomphantes, les seules qui seraient peut-être alors efficaces? L'impénitence volontaire n'est qu'une trop dangereuse préparation à l'impénitence finale. A l'objection du bon larron et des conversions *in extremis*, comment ne pas répondre que c'est l'histoire même de ce larron ainsi sauvé et de l'autre qui doit faire trembler les lâches impénitents : car c'est au *premier* appel de la grâce que tout s'est décidé pour eux.

2° *L'impénitence finale elle-même.* — 1. L'impénitence finale, avons-nous dit, est double. Elle est d'abord souvent le simple fait physique de la mort en état de péché mortel, sans que même la pensée d'une telle mort ait pu se présenter à l'esprit. C'est la mort éternelle avec le poids des péchés gardés dans l'âme, mais sans autre crime spécial.

C'est un crime spécial, en effet, que cette autre impénitence finale consciente, acceptée, voulue, dans un rejet dernier de la grâce ou de Dieu proposant son amour éternel. Ce crime spécial est un péché contre le Saint-Esprit, soit qu'on interprète ce péché comme le péché même d'impénitence finale. cf. S. Augustin, *De verbis Domini*, serm. xi, c. xii, xv, xxi, S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIª, q. lxxxvi, a. 1, soit qu'on l'interprète comme le péché de malice qui veut se donner au mal en excluant le bien tant qu'il peut. S. Thomas, IIª IIæ, q. xiv, a. 1, 2, 3. Mais il faut remarquer que le péché contre le Saint-Esprit est alors déclaré irrémissible non absolument, mais relativement. Ils sont, en effet, très difficiles à convertir les cœurs qui s'attachent ainsi au péché pour toujours autant qu'ils le peuvent, après avoir écarté d'eux tout principe de conversion; ces cœurs-là surtout sont en eux-mêmes absolument indignes de toute grâce. Cependant il reste que Dieu est le tout-puissant et le tout miséricordieux et que l'homme a jusqu'au dernier moment la liberté de conversion. S. Thomas, *ibid.*, ad 3ᵘᵐ; *Quæst. disp., De veritate*, q. xxiv, a. 11; Salmanticenses, *op. cit.*, disp. VI, dub. iii, § 6, n. 157-160; Suarez, *loc. cit.*, n. 7-12.

2. Nous avons dit que le pécheur était tenu de se convertir, surtout au moment de la mort, par justice envers Dieu, par charité envers le Père divin et envers soi-même. Le péché d'impénitence qui méprise tous ces motifs de pénitence, revêt-il donc toujours une triple malice, malice essentielle ou malice de circonstance? Voir Suarez, *loc. cit.*, n. 15 sq. Non; ces

motifs valent contre tout péché; et tout péché n'a pas en lui-même une triple malice. Il est donc plus simple de dire que les motifs multiples qui pourraient imposer un acte dans l'ordre ontologique, ne deviennent pas nécessairement partie, même circonstantielle, de l'objet formel de cet acte; or c'est l'objet formel qui spécifie l'acte et lui donne toute sa nature morale, quand il s'agit d'acte libre. Si quelqu'un refuse donc la pénitence et veut l'impénitence, en spécifiant en son esprit et sa volonté qu'il le fait, soit parce qu'il méprise le devoir de justice du pécheur envers Dieu, soit parce qu'il rejette l'amour qu'il doit à Dieu, soit parce qu'il préfère son malheur personnel, même celui de sa damnation, à l'humilité de la conversion, sa faute a alors seulement une triple malice.

3. L'impénitence finale dépend de la vie passée; elle regarde aussi l'avenir, et l'avenir éternel, qui est *l'éternelle damnation*. La substance de la damnation est mesurée proprement par le degré de péché accepté, non rétracté, qui est dans la volonté au moment de la mort et qui s'y fixe alors immuablement; de même que la substance de la gloire béatifique est mesurée par la grâce et le degré de charité qui en sort comme un épanouissement. Or de même qu'à côté de la béatitude substantielle, il y a de nombreuses béatitudes accidentelles, de même, pour les péchés non pardonnés suivant leur nombre plus ou moins grand, pour les peines non expiées, pour les influences pernicieuses, pour les abus de grâces spéciales, etc., il y a une peine *accidentelle*, secondaire, résultant de toutes ces choses qui accompagnent le degré spécial et essentiel de malice morale de l'âme impénitente.

Comment se fait la fixation ou l'éternisation de tout cela dans l'âme impénitente qui passe en un instant de la voie terrestre au terme éternel? Voir JUGEMENT PARTICULIER.

Principaux textes de l'Écriture : Prov., I, 24-26; V, 22; XVIII, 3; XXII, 6; Job., XX, 11; Eccli., V, 6-8; VII, 18; Is., LV, 6; LXV, 28; Rom., II, 4; II Cor., VI, 2. Les exemples scripturaires classiques sont Caïn, le Pharaon, Antiochus, le mauvais larron, les vierges folles de la parabole, Judas l'Iscariote.

Exhortations des Pères à la prompte pénitence et menaces de l'impénitence finale. — Tertullien, *De pænitentia*, c. X-XII, *P. L.*, t. I, col. 1244-1248; S. Ambroise, *De pænitentia*, l. II, c. VII-XI, *P. L.*, t. XVI, col. 520 sq.; S. Jérôme, *Epist.*, CXLVII, ad *Sabinianum lapsum*, *P. L.*, t. XXII, col. 1195 sq.; S. Augustin, *In ps. CI*, n. 10, *P. L.*, t. XXXVII, col. 1300 sq.; *Serm.*, CCCLI et CCCLII, *de utilitate agendæ pænitentiæ*, *P. L.*, t. XXXIX, col. 1535 sq.; S. Chrysostome, 9 homélies sur la pénitence (les dernières sont d'authenticité douteuse), *P. G.*, t. XLIX, col. 277 sq.; deux lettres sur la componction, *P. G.*, t. XLVII, col. 393 sq.; S. Basile, *Orat.*, XIII (ne pas différer le baptême), *P. G.*, XXXI, col. 424-441; S. Grégoire de Nazianze, *Orat.*, XL, *in sanctum baptisma*, n. 11-15, *P. G.*, t. XXXVI, col. 372-377; S. Bernard, *De conversione ad clericos*, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 834 sq.

Principales sources oratoires. — Bossuet, *Sermon pour le 1er dimanche de l'avent;* Bourdaloue, *Sermon pour le lundi de la 2e semaine de carême; Sermon pour le lundi de la semaine sainte;* Massillon, *Sermon pour le lundi de la Passion*; *Sermon pour le 3e dimanche de l'avent* Lejeune, *Sermons*, XII, XIII, XIV, CCLXXXX, CCCXIII; Grison, *L'apôtre missionnaire*, t. III, sermon X, *la prompte conversion;* t. VII, sermon XVII, *la mort de l'impie;* Monsabré, *Retraite pascale*, 1888, 3e instruction (excellent résumé : *la mort du pécheur*). Des répertoires, voir Berthier, *Le prêtre dans le ministère de la prédication*, IXe dimanche après la Pentecôte; Houdry-Postel, *La bibliothèque des prédicateurs*, Paris, 1867, t. II, p. 168-213 : délai et impénitence finale, beaucoup de bons matériaux; Bouchage, *Théorie du missionnaire*, Paris, 1912, t. II, p. 249-258. On ne peut pas négliger ces petits chefs-d'œuvres populaires si impressionnants dans leur concision : le *Pensez-y bien...*, les *Maximes éternelles* de saint Alphonse de Liguori, le *Trop tard* de la *Bibliothèque chrétienne* de Grammont (Belgique).

P. RICHARD.

**IMPERFECTION**. — I. Définition nominale et opinions théologiques. II. L'imperfection est une fiction sans objectivité. III. L'œuvre de conseil et son omission. IV. Réponse aux objections.

I. DÉFINITION NOMINALE ET OPINIONS THÉOLOGIQUES. — L'imperfection, au sens où elle fait l'objet de cet article, est ainsi définie par le P. Génicot : *Libera transgressio aut omissio consilii divini.* Après nous avoir bien recommandé de ne pas confondre l'imperfection avec le péché, l'auteur distingue deux sortes d'imperfections : l'*imperfection positive*, refus positif de suivre le conseil d'inspirations divines pressantes qui nous invitent à faire une œuvre bonne non commandée et l'*imperfection négative*, qui n'impliquerait point pareil refus, parce que les inspirations divines seraient beaucoup moins pressantes. *Theologiæ moralis institutiones*, 4e édit., Louvain, 1902, t. I, p. 149.

De l'imperfection ainsi entendue, il n'est jamais question dans saint Thomas, ni dans Suarez. Vasquez soutient bien cette opinion de Duns Scot, qu'il y a des actes indifférents qui ne sont ni bons ni mauvais, mais il n'a pas le mot d'imperfection et ne connaît pas d'actes qui soient moralement défectueux sans être péché. Le premier théologien qui ait parlé d'imperfections, d'actes libres qu'on doit regretter, mais qui ne sont pas péché, paraît être le cardinal Jean De Lugo, professeur de morale au Collège romain de 1620 à 1641. Il dit, en effet, *De pænitentia*, disp. III, sect. I, n. 9 et 10, *De imperfectionibus*: *An pænitentia extendatur ad dolendum etiam de imperfectionibus? Loquimur autem de imperfectionibus, prout distinguuntur a culpa et peccato : quando quis, v. g. omittit actum perfectiorem, vel consilii ad quem non tenebatur. Certum est, has meras imperfectiones non esse materiam sacramenti pænitentiæ; nam forma illius sacramenti est absolutio a solis peccatis. Certum etiam est, has imperfectiones non reddere Deum positive aversum ab homine: quia ubi non est culpa, non est Dei aversio et indignatio. Certum etiam videtur, his imperfectionibus non correspondere directe pœnam aliquam; hæc enim est correlativa culpæ, et ubi culpa non est, non est etiam dignitas pœnæ. Ex quibus consequenter fieri videtur, virtutem pænitentiæ non posse detestari has imperfectiones, tanquam immediate turbatrices pacis hominis cum Deo, vel tanquam Dei offensas.*

*Cæterum adhuc videtur pænitentia exercere posse aliquem odii actum circa has imperfectiones, quasi circa oppositas saltem mediate cum Dei pace, quam conservare intendit. Nam licet propter ipsas non avertatur Deus positive ab homine, ut ita dicam; avertitur tamen quasi negative, id est minus convertitur ad ipsum, et licet non irritetur positive ad puniendum, tamen deobligatur ad danda auxilia efficacia et uberiora; quæ negatio, licet non sit positive, et in rigore pœna, est tamen quasi indirecte propter imperfectionem, quasi propter removens prohibens; et ita illa imperfectio videtur indirecte disponere ad culpam, quæ ex negatione auxilii efficacis consequitur; quare sub hac ratione potest odio haberi a pænitentia, tanquam dispositio remota inducens indirecte culpam et offensionem Dei, et sub eadem ratione potest virtus pænitentiæ vitare imperfectiones, et ab illis accurate cavere.*

*Hinc etiam intelliges, quo sensu pænitens petat a Deo veniam harum imperfectionum, et curet etiam pro illis satisfacere: non enim ideo petit veniam, quia supponat Deum positive iratum; sed quia existimat Deum negative aversum, hoc est, minus conversum manere ad specialia beneficia, quæ alioquin benigne conferret; ideo curat pænitens satisfactionibus et obsequiis compensare, quod per negligentias perdidit de benevolentia Dei, et ejus sibi animo conciliando, ut habeat sibi Deum in eo statu, in quo fuisset, si non imperfecte et*

*negligenter, sed perfecte et exacte in ejus obsequio se gessisset, quod totum cadere potest sub motivo pœnitentiæ, ut dixi. Disputationes scholasticæ et morales,* édit. Vivès, Paris, 1869, t. IV, p. 324.

Nous avons cité intégralement tout le paragraphe consacré par De Lugo à l'explication de sa doctrine sur l'imperfection, parce que ses explications embarrassées sont aujourd'hui fidèlement répétées, amplifiées ou résumées, mais sans modification substantielle, par la plupart des auteurs de théologie morale pratique. Lehmkuhl résume en ces termes la doctrine de De Lugo : *De neglectu operis melioris, de neglectu divinæ inspirationis circa opus supererogatorium qua tali dolorem quidem concipere possum, de eoque pœnitere et Deum etiam placare, siquidem talis neglectus Deo ratio esse potest diminuendi actuales gratias et protectionem, nisi placatur, at causa absolutionis sacramentalis nunquam esse potest. Theologia moralis,* 12ᵉ édit., Fribourg-en-Brisgau, 1914, t. II, n. 360.

L'opinion de De Lugo n'a pas eu le même succès près des théologiens carmes de Salamanque, dont le grand *Cursus theologicus* a été publié au début du XVIIIᵉ siècle. Ils reconnaissent que, de leur temps, « les maîtres de la vie spirituelle, pour la plupart, distinguent de la faute même vénielle, une imperfection qu'ils considèrent comme un intermédiaire entre le péché véniel et l'acte parfait. » *De peccatis*, disp. IX, dub. I, n. 8. Mais ils n'acceptent pas que cette imperfection puisse être, comme le prétend De Lugo, l'omission délibérément voulue d'une œuvre de conseil, laquelle omission serait regrettable sans être péché. Pour eux, si l'on veut distinguer du péché, l'imperfection, on ne peut donner ce nom qu'à des actes bons faits avec une ferveur moindre que ne le comporte le parfait exercice de la charité du chrétien auquel on attribue ces imperfections. L'omission voulue d'une œuvre de conseil n'est point, en elle-même, péché, elle peut même être bonne si toutes les circonstances de ce vouloir sont bonnes. *Ibid.*, n. 9. Mais il est impossible que le même acte humain soit à la fois bon et mauvais, que sans être péché, il nous détourne de Dieu et soit regrettable. Les actes bons, faits avec une charité inférieure à la charité habituelle de la volonté dont ils procèdent et qu'on pourrait appeler pour cela des imperfections, ne nous font sans doute pas aller à Dieu aussi vite que nous le pourrions, mais ils ne nous en détournent d'aucune façon et restent méritoires. *De pœnitentia*, disp. V, dub. II, n. 81 et 82.

Saint Alphonse de Liguori n'a parlé que très incidemment des imperfections dans sa *Théologie morale*, l. VI, *De pœnitentia*, c. I, dub. I, t. IV, n. 432. Sans donner aucune explication théorique, il s'en tient au point de vue pratique et écrit simplement à propos de l'absolution : *Dico probabiliter posse sub conditione absolvi pœnitentem pium, qui aliquas tantum imperfectiones confitetur, de quibus dubitatur, an pertingant ad venialia.* Nous dirons, en finissant, la sagesse de cette solution pratique, mais nous devons noter de suite que les disciples de saint Alphonse ont cru bon d'accepter la théorie de l'imperfection de De Lugo, tout en reconnaissant qu'en pratique l'imperfection se rencontrait rarement sans péché véniel. Marc, *Institutiones morales alphonsianæ*, t. I, n. 341.

Ceux des théologiens franciscains qui acceptent la thèse de Duns Scot sur l'existence d'actes humains moralement indifférents, devaient naturellement en faire l'application à l'omission délibérée de l'œuvre de conseil. Nous ne serons donc pas surpris qu'Elbel donne comme exemple d'acte indifférent, le refus d'entendre la messe un jour où elle n'est pas de précepte. *Theologia moralis*, Inspruck, 1751, part. I, *De actibus humanis*, conf. IIIᵃ, n. 86. Ce qui nous étonnera davantage, c'est que cet auteur, en dépit de sa thèse, reconnaît que son opinion n'est que probable et plus spéculative que pratique. *Verum hæc, utpote speculationi potius quam praxi accommoda, breviter insinuasse sufficiat*, tant le bon sens chrétien proteste contre l'idée contradictoire d'un vouloir moralement regrettable qui ne serait pas péché.

Quant aux théologiens thomistes, ils n'ont pas cru devoir discuter *ex professo* la doctrine de l'imperfection telle que la donnait De Lugo. Le mot même d'imperfection, au sens où nous en traitons ici, ne se trouve pas plus dans Billuart que dans saint Thomas et les anciens théologiens. Mais le cas de l'omission délibérée de l'œuvre de conseil est nettement posé et sagement résolu. Voici ce qui en est dit dans la thèse où Billuart soutient, avec saint Thomas, qu'il n'y a pas d'actes humains moralement indifférents. *Objicies : Omissio actus non præcepti, v. g. auditionis missæ die feriali, aut recitationis officii in laico, non est mala, quia ad illud non tenetur; neque bona, quia ejus oppositum est bonum : ergo indifferens; ergo etiam indifferens actus quo quis vult omittere. — Respondeo omissionem actus non præcepti voluntariam et deliberatam de qua hic agitur, si sit rationabilis, seu secundum dictamen rationis, esse bonam; si non sit rationabilis, esse malam. Quamvis enim laicus non teneatur simpliciter et vi præcepti ecclesiastici recitare officium aut audire missam die feriali, quando tamen voluntarie et deliberate omittit, tenetur omittere secundum dictamen rationis, ex generali præcepto quo quilibet tenetur in omnibus actibus deliberatis agere ut homo et rationabiliter : quod præceptum cadit non solum super actus, sed etiam super omissiones actuum quatenus sunt voluntariæ et deliberatæ. Unde sanctus Thomas, IIᵃ IIᵃᵉ, q. LIV, a. 3, agnoscit culpam venialem in omissione actus non præcepti, si sit ex defectu fervoris. Qui ergo omittere vellet actum non præceptum, puta, auditionem missæ aut recitationem officii, propter honestam occupationem, bene faceret; si ex pigritia aut contemptu, male faceret, imo etiam si præcise et solum quia non tenetur; tunc enim ista volitio esset otiosa, carens pia utilitate aut justa necessitate. Summa sancti Thomæ, De actibus humanis*, diss. IV, a. 6, obj. 3. On trouvera la même doctrine dans l'ouvrage de théologie morale thomiste du R. P. Prümmer, *Manuale theologiæ moralis*, Fribourg-en-Brisgau, 1915, t. I, *De actibus humanis*, a. 3, scholion, p. 81.

11. L'IMPERFECTION N'EST QU'UNE FICTION SANS OBJECTIVITÉ. — Cette proposition paraît de suite évidente à qui comprend bien la doctrine de saint Thomas sur l'impossibilité de rencontrer, dans le réel, un vouloir humain, c'est-à-dire un acte de volonté bien délibéré, qui ne soit ni bon ni mauvais. Considérée dans l'abstrait, l'omission d'un acte non commandé n'est pas peccamineuse *in se*, c'est-à-dire en vertu de la seule idée de cet acte; c'est certain, puisque cette idée, prise isolément, n'a rien qui nous oblige à la réaliser. Mais le cas ainsi posé est pure abstraction. et nous ne devons pas être surpris que la solution d'un cas abstrait appliquée aux cas concrets de nos actes réels aboutisse aux contradictions théoriques et pratiques dont les soutenants de la doctrine de l'imperfection n'arrivent pas à se débarrasser.

Contradictions théoriques : De Lugo sent bien, l'embarras où l'a mis la fiction de son omission d'œuvre de conseil considérée dans l'abstrait. Cet embarras se trahit par les *ita dicam* et les *quasi*, et par l'anthropomorphisme étrange de formules où il met en Dieu un mouvement d'aversion qui ne peut être que dans le pécheur. Qu'est donc en Dieu cette aversion qui n'est pas positive, mais négative? Comment le refus de grâce efficace, mal plus grave que n'importe quelle peine temporelle,

est-il un mal motivé par l'imperfection sans être une peine? Et comment un acte regrettable peut-il être le motif d'un mal aussi grave, sans être une faute, être objet de pénitence sans être matière à confession?

Les contradictions pratiques auxquelles aboutit la même théorie ne sont pas moins étranges. Un séminariste omet sans raison sa méditation pendant une journée de vacances; la méditation n'est que de conseil : pas de péché, imperfection. Le lendemain, il la fait, mais avec quelques distractions : péché véniel. Un jeune catholique préfère une lecture récréative à une réunion d'études sociales, où l'on a besoin de son concours; imperfection peut-être, mais jamais de péché. Son voisin, plus zélé, y va, mais y dépasse la mesure en discutant; péché véniel, etc.... On pourrait multiplier les exemples.

Conscient de ces difficultés, Lehmkuhl, après avoir très bien résumé la doctrine de De Lugo dans les termes cités plus haut, ajoute sagement : *Verum tamen est, sæpe in committendo ejusmodi defectu vel imperfectione latere aliquod peccatum veniale intentionis seu finis leviter mali. Theologia moralis*, 12e édit., t. II, p. 360. Le correctif n'est pas suffisant; même avec ce correctif, le paragraphe précité de Lehmkuhl comporte une double erreur. 1° L'omission voulue de l'œuvre de surérogation *qua tali* est pure fiction du théologien. En pratique, toute omission volontaire ne peut être qu'une omission qualifiée par l'intention de la volonté qui en délibère. 2° Si cette omission est négligence, *neglectus*, elle est non pas seulement *souvent*, mais *toujours* qualifiée par une intention désordonnée, car si l'intention est bonne, l'omission voulue est méritoire et ne peut pas être appelée *négligence*. L'omission voulue de l'œuvre de conseil est bonne ou mauvaise comme tout autre acte humain. Pas de moyen terme. Voyons maintenant quand elle est bonne et quand elle est mauvaise.

III. L'ŒUVRE DE CONSEIL ET SON OMISSION. — Pour bien comprendre ce qu'est l'œuvre de conseil et apprécier comme il convient son omission, il faut avoir l'idée vraie de ce qu'est la loi morale et de ce que sont ses diverses intimations.

*Crescite et multiplicamini... et dominamini*. Gen., I, 28. Vivant, développe ta vie. Homme, deviens plus homme en semant autour de toi une vie spirituelle ou matérielle faite à ton image et en régnant sur toutes les forces de la nature inférieure. Fils de Dieu par le Christ, n'étouffe pas, mais laisse s'épanouir la charité que te met au cœur l'Esprit-Saint et par où tu ressembles à ton Père céleste qui est amour : *Estote perfecti sicut et pater vester cælestis perfectus est*, Matth., V, 48; *Deus charitas est*, I Joa., IV, 8. Voilà la loi morale. Cette loi n'est pas un règlement de police, une limite imposée du dehors à ma liberté, comme trop de casuistes se la représentent; elle est l'expression du vouloir-vivre le plus intime de mon être humain et chrétien, non seulement de ses aspirations spécifiques, mais des aspirations individuelles qui sont la manifestation de ma *vocation personnelle*, du programme de vie que Dieu m'a donné.

Nous ne devons pas avoir crainte d'affirmer cet individualisme des intimations de la loi morale, en réponse à la question que M. Fouillée pose à la morale spiritualiste : « On ne veut pas que je prenne pour règle naturelle ce qui m'est commun avec les animaux, mais seulement ce qui m'est commun avec les autres hommes; pourquoi se borner là? J'ai en moi quelque chose qui m'est encore beaucoup plus propre que l'humanité en général, à savoir mon caractère propre, mes tendances individuelles, ma volonté personnelle, mon moi. Pourquoi la morale qui consiste à suivre la nature ne consisterait-elle pas à suivre ma nature individuelle? » *Critique des systèmes de morale contemporains*, Paris, 1899, l. VI, c. III, p. 113.

Oui! la loi morale, prise dans l'intégrité de ses directions vivantes, de ses intimations de conscience et non pas seulement considérée dans les formules abstraites de sa codification extérieure, est aussi individuelle que la conscience d'où elle jaillit et qu'elle régit. Elle est bien l'intimation de la loi éternelle et de l'idée divine; mais la loi éternelle, une à raison de l'acte divin qui la pose et de l'unité d'ordre qu'elle constitue, contient dans cette unité les mille singularités de tous les actes dont elle est le type, aussi bien que les caractéristiques individuantes de tous les cœurs qui en dépendent. S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. XCIII, a. 1 et 3. Ses préceptes sont multiples et divers, non seulement à cause des multiples et diverses circonstances dans lesquelles l'homme peut se trouver, mais à raison des singularités intrinsèques à chaque individu. C'est en réalisant les aspirations vraies, mises par Dieu au fond de mon être, que j'apporterai au bien universel la part de coopération que je lui dois. De là vient que les formules écrites sont impuissantes à exprimer la loi morale tout entière. L'idée et la parole de l'homme n'ont pas la perfection de l'idée divine, leur universel abstrait ne peut pas enserrer dans ses représentations toute la réalité du singulier. C'est donc en vain que nous chercherions dans des formules extérieures et générales l'expression adéquate de toutes les exigences de la loi éternelle. Il n'y a pas de science, mais seulement une conscience de la réalité concrète et vivante d'un acte moral. En morale, comme dans toutes les connaissances ordonnées à l'organisation de l'action, jamais la formule livresque ne peut donner le dernier mot de la direction pratique.

Et cependant, parce que tous les individus humains ne sont que les multiples réalisations d'une nature commune et parce que tous nos actes sont les éléments d'une œuvre commune, dont l'unité divine est le principe et le terme, toutes les intimations individuelles de la loi morale se rattachent à des directions générales, qu'il est facile de formuler. Ces directions générales sont elles-mêmes toutes orientées vers un centre unique, vers le bien qui est à la fois le principe et la fin de l'être créé, de l'individu comme de la nature. La créature intelligente et libre, régénérée par la grâce, deux fois œuvre de Dieu, ne peut arriver au plein épanouissement de sa vie qu'en s'unissant par l'amour, à celui qui seul peut parfaire ce qu'il a seul commencé. Aimer Dieu et, du même coup, vouloir toute l'expansion possible du bien divin et en particulier sa communication aux hommes qui sont, comme nous, capables d'en jouir; aimer Dieu et le prochain, voilà toute la loi. Seront bons tous les actes inspirés par cet amour, *secundum legem;* seront péchés mortels tous les actes contraires à cette loi d'amour *contra legem;* seront péchés véniels tous les vouloirs qui, sans être inconciliables avec les dispositions habituelles demandées par la loi d'amour, échapperont totalement à son inspiration, *præter legem.*

De cette loi d'amour dérivent immédiatement des *préceptes affirmatifs* intimant les biens particuliers à poursuivre par celui qui aime et des *préceptes négatifs* prohibant tout acte incompatible avec l'amour, injurieux à Dieu ou au prochain. Ces prohibitions s'expriment bien plus facilement que les préceptes en formules qui serrent de près la réalité; car la proposition négative, excluant tout ce qui rentre sous l'extension de son attribut, n'a pas besoin de déterminations ultérieures, à moins qu'elle ne retienne, avec des exceptions, une part d'affirmation. » Tu ne blasphèmeras pas. Tu ne calomnieras pas. « Voilà qui est net et règle immédiate d'action. Les *préceptes affirmatifs*, au contraire, ne peuvent pas, dans leurs formules, nous donner les dernières précisions dont

nous avons à chaque instant besoin. « Tu invoqueras le Seigneur ton Dieu. Tu soulageras de ton propre bien les misères spirituelles et temporelles de ton frère. Tu développeras les forces vives de ton corps et de ton âme. » Très bien; mais, où, quand, comment, dans quelle mesure, par quels moyens suis-je tenu de réaliser toutes ces fins? Voilà ce que les casuistiques les plus fouillées ne sauraient jamais me dire.

C'est de l'intérieur et seulement de l'intérieur, que peut monter la voix définitivement obligatoire qui me dira : « Attention! Voici pour toi l'heure de rendre à Dieu le culte qui lui est dû, prie de telle façon; voici le moment d'observer le précepte positif de la charité fraternelle, fais telle aumône; voici comment, en cet instant, tu dois observer le précepte du travail, fais telle étude; car cette oraison, cette aumône, cette étude sont exactement proportionnées aux forces et aux grâces qui te sont départies et appartiennent au programme qui constitue ta loi morale à toi, le mode individuel dont les formules générales de la loi te sont applicables. »

Ces divines intimations, proportionnées au degré individuel de vie qui m'est départi, ne me demanderont que des actes de vertu commune, tant que ma vie ne s'élèvera pas au-dessus du niveau moyen; mais dès que des grâces abondantes me donnent pour le bien une puissance plus qu'ordinaire, les intimations divines deviennent plus exigeantes. C'est alors qu'elles me proposent ces manières excellentes d'honorer Dieu, de servir le prochain ou de me perfectionner moi-même, qu'on appelle *œuvres de conseil* au sens strict du mot. Ces *œuvres de conseil* sont, ou bien la pratique habituelle et constante des trois conseils évangéliques d'obéissance, de chasteté, de pauvreté dans l'état religieux, ou les sacrifices de volonté personnelle, de joie sensible et d'utilité, que demande toujours une pratique généreuse du bien dans la vie du monde et que saint Thomas rattache avec raison aux trois conseils évangéliques. *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. CVIII, a. 4.

Au sujet de ces intimations d'*œuvres de conseil*, deux questions se posent : 1° Y a-t-il intimation de conscience, toutes les fois qu'une œuvre de conseil m'est proposée comme possible et si non, comment distinguer d'imaginations sans valeur, la véritable intimation de conscience? 2° L'intimation intérieure de l'œuvre de conseil une fois reconnue est-elle vraiment impérative?

A peine est-il besoin de rappeler cette vérité évidente que toutes les pensées d'œuvre de conseil, qui peuvent nous venir à l'esprit ne sont pas des intimations de conscience. L'œuvre de conseil, si excellente qu'elle soit, n'est pas un bien en soi. Elle n'est pas la charité, mais seulement un moyen de la développer, un moyen qui devient bon ou mauvais, selon qu'il est employé à temps ou à contre-temps, et en proportion ou disproportion avec la force morale, avec la vertu de celui qui l'emploie. Les œuvres sont en effet l'aliment de ce feu spirituel qu'est la charité; mais l'anthracite, qui est le meilleur aliment du feu de forge, éteint les petits foyers. De là vient que l'œuvre de conseil, proposée aux hommes, en général, comme l'aliment d'une vie spirituelle supérieure, ne convient pas à tous et à chacun. *Consilia, quantum est de se, sunt omnibus expedientia; sed ex indispositione aliquorum contingit quod alicui expedientia non sunt; quia eorum affectus ad hæc non inclinatur : et ideo Dominus consilia evangelica proponens, semper facit mentionem de idoneitate hominum ad observantiam consiliorum : dans enim consilium perpetuæ paupertatis (Matth., XIX) præmittit : « Si vis perfectus esse » et postea subdit : « Vade, et vende omnia quæ habes. » Similiter dans consilium perpetuæ castitatis, cum dixit : « Sunt eunuchi, qui castraverunt seipsos propter regnum cælorum, » statim subdit : « Qui potest capere, capiat. » Et similiter apostolus (I Cor., VII) præmisso consilio virginitatis, dicit : « Porro hoc ad utilitatem vestram dico, non ut laqueum vobis injiciam. »* Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. CVIII, a. 4, ad 1um.

Avant de devenir intimation, l'idée de faire une œuvre de conseil, si excellente que paraisse cette œuvre en elle-même, doit être mise en délibération : *consilium in optione ponitur ejus cui datur. Ibid.*, in corp. Cette délibération n'est pas seulement requise pour des acceptations d'œuvres de conseil qui engagent toute une vie, mais aussi pour l'acceptation raisonnable et méritoire des œuvres de conseil particulières qui ne sont pas déjà manifestement impliquées dans notre condition habituelle de vie. C'est qu'en effet il est des états dont le programme de vie comporte un certain nombre d'œuvres de conseil. Les exercices de piété du séminariste, les pratiques indiquées au religieux par la règle qu'il professe sont des œuvres de conseil qui, à moins de circonstances exceptionnelles, sont objet normal d'intimation de conscience. Il est rare que séminariste et religieux puissent dire : « Il m'est bon d'omettre ces œuvres, leur omission favorisera le développement normal de ma vie de charité. » C'est ce jugement, en effet, qui peut seul légitimer l'omission de l'œuvre de conseil et la légitime dans tous les cas où c'est l'imagination et non point le Saint-Esprit qui nous la propose.

Une fois l'idée de l'œuvre de conseil possible jetée dans notre esprit, nous la repoussons ou nous l'acceptons en vertu d'un jugement de valeur qui relève, comme tout acte moral, de la loi fondamentale de toute vie : *Crescite*. Nous la repousserons et en cela nous ferons acte méritoire : 1° si elle empêche une autre œuvre qui, tout en étant plus modeste, rentre plus sûrement dans nos devoirs d'état, *propter occupationem honestam* ; 2° si elle impose à notre prochain une gêne que nous devons en charité lui épargner; 3° si le sacrifice qu'elle nous demande nous enlève des joies naturelles dont nous avons besoin pour la récréation normale et par conséquent pour le progrès normal d'une vie qui n'est pas encore au niveau de l'œuvre de conseil proposée ; 4° si la fréquente répétition de ces idées d'œuvres de conseil crée une préoccupation et des scrupules qui deviennent un embarras et une cause de troubles pour notre vie morale. — Tels sont les principaux motifs pour lesquels nous pouvons juger raisonnablement que l'idée de l'œuvre de conseil ne nous vient pas du Saint-Esprit, qu'elle est simple jeu d'imagination et qu'il nous est utile de l'omettre. L'omission ainsi motivée est méritoire, parce qu'elle est vraiment *secundum legem*, inspirée par la charité, par le souci de défendre le développement normal de notre vie d'amour.

Mais il est nombre de cas où, en loyauté, nous ne trouvons aucun motif raisonnable de décliner la proposition de l'œuvre de conseil. Notre conscience nous dit clairement que cette œuvre, un peu crucifiante pour la nature, sera tout à l'avantage de notre vie de charité, sans inconvénient pour le prochain, sans autre inconvénient pour nous que la peine de l'effort qu'elle nous demande. Il ne s'agit plus ici d'un rêve d'imagination, d'orgueil ou d'esprit propre, mais d'un appel de l'Esprit-Saint, dont les inspirations sont la loi intime du chrétien, la seule loi vivante et complète de tous les justes de l'Ancien et du Nouveau Testament, *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. CVI, a. 1, loi écrite, mais aussi parlante, au plus profond de leurs cœurs, selon cette parole de saint Augustin : *Quæ sunt leges Dei ab ipso Deo scriptæ in cordibus, nisi ipsa præsentia Spiritus Sancti? De spiritu et littera,*

c. XXI. N'est-ce pas là une intimation de conscience impérative, nous obligeant sous peine de péché?

Avant de répondre, nous devons prévenir une confusion regrettable que met en bien des esprits la signification extensive que nous donnons aujourd'hui aux mots : *précepte, obligation*. Nous disons aujourd'hui qu'il y a précepte et obligation toutes les fois qu'une action nous est demandée sous peine de péché mortel ou véniel. Dans saint Thomas au contraire, les mots précepte et obligation, employés sans détermination restrictive, sont réservés aux intimations dont la transgression est péché mortel. Le précepte, c'est l'exigence absolue de la loi, créant pour nous l'obligation, c'est-à-dire la nécessité de choisir entre son exécution ou la séparation d'avec Dieu. Voilà pourquoi saint Thomas nous dit que le péché véniel, qui n'a qu'une ressemblance analogique avec le péché mortel, n'est jamais en contradiction avec le précepte, mais seulement en dehors du précepte, *præter legem*. Il ne supprime pas le bien intimé par la loi, mais le diminue seulement en nous empêchant de choisir le mode rationnel d'exécution qui devait réaliser pleinement les intentions de la loi. *Peccatum veniale dicitur peccatum, secundum rationem imperfectam, et in ordine ad peccatum mortale; sicut accidens dicitur ens in ordine ad substantiam, secundum imperfectam rationem entis : non enim est contra legem : quia venialiter peccans non facit quod lex prohibet, nec prætermittit id ad quod lex per præceptum obligat, sed facit præter legem; quia non observat modum rationis quem lex intendit. Sum. theol.*, Ia IIæ, q. LXXXVIII, a. 1, ad 1um. Ainsi donc, d'après saint Thomas, il y a deux sortes d'intimations de conscience : 1° celles qui nous dénoncent un précepte proprement dit, et qui nous obligent sous peine de péché mortel; 2° celles qui nous proposent le mode rationnel de réaliser le bien demandé par le précepte. Ces secondes intimations ne nous obligent pas sous peine de péché mortel. Pourvu que nous réalisions le minimum du bien exigé par la loi, il n'y aura pas violation de la loi, omission ou transgression proprement dite, péché mortel, *contra legem. Cum id quod cadit sub præcepto, diversimode possit impleri, non efficitur transgressor præcepti aliquis ex hoc quod non optimo modo implet, sed sufficit quod quocumque modo impleat illud....., non est transgressor præcepti, qui non attingit ad medios perfectionis gradus, dummodo attingat ad infimum. Sum. theol.*, IIa IIæ, q. CLXXXIV, a. 3, ad 2um. Mais s'il n'y a pas péché proprement dit, péché mortel, il y a péché improprement dit, péché véniel, à refuser le mode que notre raison nous indique comme celui qui réalise pleinement les intentions de la loi. Ce refus est un vouloir déraisonnable, que ne saurait inspirer aucun motif d'amour de Dieu, *irreferibilis ad finem charitatis*, et échappant totalement aux directions de notre loi de vie, *præter legem*.

Il nous sera facile maintenant d'apprécier l'omission volontaire de l'œuvre de conseil qui nous est intimée par une inspiration du Saint-Esprit.

Notons d'abord que l'œuvre de conseil peut devenir œuvre de précepte et s'imposer comme obligatoire, en conséquence d'un vœu ou à raison de circonstances exceptionnelles qui en font le seul moyen de réaliser le bien exigé par le précepte. Le célibat, qui n'est que de conseil, devient obligatoire pour ceux qui l'ont voué. Rendre service à son ennemi est ordinairement œuvre de conseil. Le faire en cas d'extrême nécessité est absolument de précepte. *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. XLIII, a. 7, ad 4um.

En dehors de ces cas exceptionnels, l'inspiration du Saint-Esprit, si nettement reconnue qu'elle puisse être, ne nous impose jamais l'œuvre de conseil sous peine de péché mortel; même s'il s'agit d'une décision grave qui engage toute notre vie, d'une entrée dans les ordres ou en religion.

Mais si l'inspiration du Saint-Esprit qui nous intime l'œuvre de conseil n'est pas impérative au sens strict du mot, nous obligeant sous peine de péché mortel, elle est impérative au sens large, et nous ne pouvons la décliner sans péché véniel. C'est qu'en effet, en pareil cas, nous n'avons plus aucun des motifs raisonnables cités plus haut de décliner l'œuvre de conseil. Le Saint-Esprit nous la propose non seulement comme possible, mais comme l'œuvre qui est, pour l'instant, celle qui nous convient le mieux, la vraie réalisation de la loi de notre propre vie. Comment motiver et justifier notre omission?

Repousser cette œuvre pour le seul motif qu'elle n'est pas absolument obligatoire ne serait pas raisonnable, ainsi que le note Billuart dans le passage cité plus haut: *Qui ergo omittere vellet actum non præceptum, ... præcise et solum quia non tenetur... male faceret.., tunc enim ista volitio esset otiosa, carens pia utilitate aut justa necessitate.* A vrai dire, quand nous nous donnons ce motif, ce n'est qu'un prétexte couvrant le motif peut-être inavoué, mais toujours très réel de l'amour désordonné de notre repos ou des biens inférieurs dont l'œuvre de conseil menace de nous priver. Nous disons *amour désordonné*, puisque nous préférons ce repos ou ce bien naturel au bien divin du progrès de notre charité.

L'œuvre que nous choisissons alors, de préférence à l'œuvre de conseil, peut encore être bonne et méritoire; mais avant de la vouloir, nous avons écarté l'œuvre meilleure par un refus déraisonnable. C'est en vain que Lehmkuhl, t. I, n. 109, tout en reconnaissant qu'en pratique ce refus est le plus souvent péché véniel, essaie d'expliquer qu'il peut être parfois justifié par l'amour du bien honnête qui se trouve dans l'œuvre moins bonne. Un ouvrier auquel j'offre cinquante centimes pour une heure de travail et cinq francs pour deux heures, préfère l'heure de travail à cinquante centimes, bien qu'il se sente tout à fait capable de faire, sans inconvénient, les deux heures de travail à cinq francs. Ne venez pas dire que son refus des deux heures de travail est inspiré par l'amour de l'argent. Non, impossible de rattacher d'une façon quelconque à l'inspiration de la charité le refus de l'œuvre de conseil que l'Esprit-Saint me propose. Ce refus est péché véniel, *irreferibilis ad finem charitatis*.

Lehmkuhl reconnaît lui-même qu'en pareil cas, ce refus est négligence, t. II, n. 360. Mais la négligence, qui est péché mortel quand il s'agit d'acte imposé par un précepte proprement dit, est péché véniel quand le bien négligé, n'étant pas de nécessité de salut, est refusé, sans mépris, par manque de ferveur dans l'exercice de la charité. *Si negligentia consistat in prætermissione alicujus actus vel circumstantiæ, quæ non sit de necessitate salutis, nec hoc fiat ex contemptu, sed ex aliquo defectu fervoris, qui impeditur interdum per aliquod veniale peccatum, tunc negligentia non est mortale peccatum, sed veniale... Minor amor Dei potest intelligi dupliciter : uno modo per defectum fervoris charitatis : et sic causatur negligentia quæ est per peccatum veniale; alio modo per defectum ipsius charitatis... et tunc causatur negligentia quæ est peccatum mortale. Sum. theol.*, IIa IIæ, q. LIV, a. 3, in corp. et ad 1um.

Cette négligence de l'inspiration du Saint-Esprit constitue l'omission véniellement coupable dont saint Thomas écrit encore : *Sicut omissio opponitur præceptis affirmativis, ita trangressio opponitur præceptis negativis; et ideo utrumque, si proprie accipiatur, importat rationem peccati mortalis; potest autem large dici transgressio vel omissio, ex eo quod aliquid fit præter præcepta affirmativa, vel negativa, disponens ad oppositum : et sic utrumque large accipiendo, potest*

*esse peccatum veniale. Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. LXXIX, a. 4, ad 3um.

Aux péchés mortels de transgression proprement dite des préceptes négatifs, se rattachent les péchés véniels de transgression improprement dite, menus désordres que la loi ne nous interdit pas absolument, mais que la charité ne peut prendre à son compte; petites indécences dans le culte divin, indélicatesses en matière de justice, petites complaisances de vanité ou de sensualité.

Aux péchés mortels d'omission proprement dite, vis-à-vis des préceptes affirmatifs, se rattachent les péchés véniels d'omission improprement dite, omissions de prières et de bonnes œuvres que la loi ne nous impose pas absolument, parce qu'elles ne sont pas l'unique moyen de réaliser le bien commandé, mais que la voix intérieure de l'Esprit nous signale comme le meilleur moyen, pour nous, de réaliser ce bien.

Nous remarquons beaucoup mieux les péchés véniels de transgression pour la raison donnée plus haut qu'il s'agit de la partie négative de la loi. Nous remarquons beaucoup moins les péchés véniels d'omission, parce que les dernières déterminations du mode d'exécution des préceptes affirmatifs ne peuvent pas être inscrits dans les livres, mais nous sont intimées du dedans par l'inspiration du Saint-Esprit. Et cependant ces péchés véniels d'omission, pleinement délibérés, sont, chez les âmes tièdes, assez souvent plus graves, et, à égale gravité, plus dangereux que certains péchés de transgression beaucoup plus remarqués. Le séminariste paresseux commet un péché véniel plus grave en omettant sans raison sa méditation qu'en disant quelques paroles inutiles à son voisin pendant la messe. Les péchés véniels d'omission sont aussi plus dangereux, parce que plus inaperçus et plus faciles à excuser et à répéter; ils amènent assez vite, si on n'y prend garde, cette maladie du sommeil qui rend tant de vies chrétiennes insignifiantes et parfois nous conduit sans secousse à la mort. Habitués à décliner nos appels de conscience toutes les fois que nous ne pouvons pas dire « ceci est obligatoire, » nous en déclinons tant et tant que la somme de nos prières et de nos bonnes œuvres arrive à peine au minimum exigé par le précepte. La voix intérieure tant de fois méconnue se tait, la grâce du Seigneur tant de fois dédaignée ne nous est plus accordée. Dans l'atmosphère de notre âme refroidie par cette diminution du rayonnement divin, montent plus épaisses les vapeurs de la concupiscence. C'est alors qu'éclate l'orage des violentes tentations et qu'arrivent les péchés graves qui peuvent réveiller, mais ne réveillent pas toujours de leur engourdissement les âmes trop peu soucieuses d'éviter ce qu'on appelle aujourd'hui l'imperfection, ce que les anciens appelaient simplement péché véniel d'omission.

Tel est l'avis de saint François de Sales, dans le chapitre de l'*Introduction à la vie dévote* qu'il consacre à la manière de recevoir les divines inspirations. « Dieu voulant faire en nous, par nous et avec nous, quelqu'action de grande charité, premièrement, il nous la propose par son inspiration, secondement, nous l'aggréons; tiercement, nous y consentons... Quand l'inspiration durerait tout le temps de notre vie, nous ne serions pourtant nullement aggréables à Dieu si nous n'y prenions playsir; au contraire sa divine Majesté en serait offencée... Le playsir qu'on prend aux inspirations est un grand acheminement à la gloire de Dieu... Mais en fin c'est le consentement qui parfait l'acte vertueux; car si estans inspirés et nous estans plus en l'inspiration, nous refusons neanmoins par apres le consentement à Dieu, nous sommes extremmement mesconnaissans et offençons grandement sa divine Majesté, car il semble bien qu'il y ait plus de mespris. » IIe partie, c. XVIII, dans *Œuvres complètes*, Annecy, 1893, t. III, p. 109-110. Ce témoignage est si clair qu'il n'a pas besoin de commentaire, nous n'en citerons plus d'autre que celui de l'Église qui nous fait dire dans les litanies du saint nom de Jésus : *A neglectu inspirationum tuarum, libera nos Jesu.*

IV. LES OBJECTIONS. — La thèse que nous venons d'exposer est, dit-on, contraire à cet axiome incontestable, que nous ne sommes pas tenus au plus parfait; elle enlève toute signification au vœu du plus parfait que font nombre de saintes âmes; elle restreint la liberté, multiplie les péchés véniels et engendre le scrupule.

1° Nous ne sommes pas tenus au plus parfait. — Entendons-nous sur le sens de cet axiome. S'il veut dire que nous ne sommes pas tenus à l'œuvre *plus parfaite en soi*, il a cent fois raison, il n'en dit même pas assez. Il y a quelquefois mérite à écarter l'œuvre *plus parfaite en soi*, quand, n'étant pas proportionnée à notre condition et à nos grâces individuelles, elle n'est pas la *plus parfaite pour nous.*

Si maintenant l'axiome veut dire que nous ne sommes pas tenus absolument, sous peine de péché mortel, à faire ce qu'il y a de mieux pour nous, il est encore vrai.

Mais il n'est pas vrai que nous ne soyons pas tenus *aliqualiter*, sous peine de péché véniel, de faire l'œuvre meilleure que l'inspiration divine nous propose comme ce qui nous convient le mieux *hic et nunc.* Le précepte d'aimer Dieu de tout notre cœur ne nous oblige pas à faire toutes les bonnes œuvres qui nous sont possibles et nous pouvons laisser sans péché celles qui n'appartiennent pas à notre programme de vie. Mais tous, séculiers ou religieux, nous sommes tenus, *aliqualiter, d'une certaine façon*, sous peine de péché véniel, de faire tout le bien que nous pouvons, non pas tout le bien physiquement possible, mais celui qui peut être l'objet d'un vouloir raisonnable, par conséquent celui qui répond aux convenances de nos conditions individuelles de vie. *Sicut diligere Deum ex toto corde tenentur omnes : est tamen aliqua totalitas perfectionis quæ sine peccato prætermitti non potest, aliqua autem quæ sine peccato prætermittitur, dum desit contemptus; ita etiam omnes tam religiosi quam sæculares tenentur aliqualiter facere quidquid boni possint : omnibus enim communiter dicitur : « Quodcumque facere potest manus tua, instanter operare. »* Eccl., IX, 10. *Est tamen aliquis modus hoc præceptum implendi quo peccatum vitatur : scilicet si homo faciat quod potest secundum quod requirit conditio sui status : dummodo contemptus non adest agendi meliora, per quem animus firmatur contra spiritualem profectum. Sum. theol.*, IIa IIæ, q. CLXXXVI, a. 2, ad 2um. Un frère des écoles chrétiennes n'est pas tenu, pas même *aliqualiter*, de pratiquer toutes les œuvres de conseil demandées à un chartreux, mais seulement celles que comporte sa vocation particulière, selon le mode individuel dont cette vocation doit se réaliser en sa personne, *secundum quod requirit conditio sui status.*

2° En ces conditions, le vœu du plus parfait n'a plus de signification, ni de raison d'être. — Encore ici, entendons-nous sur ce que représente le vœu du plus parfait. Il peut signifier qu'on s'engage à faire en toute circonstance l'œuvre qui nous apparaît comme la plus *parfaite en soi.* Auquel cas il ne nous permet plus de décliner une œuvre de conseil pour le motif qu'elle dépasse nos forces morales actuelles. Pour faire le vœu du plus parfait ainsi entendu, il faut avoir conscience d'être spécialement appelé à une vie spirituelle très intense où l'on n'a plus besoin que du minimum de récréations naturelles inévitables. Ce vœu ne doit être permis que très rarement ; permis trop

vite, il peut devenir un dangereux embarras et un obstacle à notre progrès.

Mais si, par le vœu du plus parfait, nous nous sommes engagés à faire ce qu'il y a de plus parfait pour nous, ce vœu ne change rien au programme des bonnes actions que nous avons à faire. Seulement il nous oblige strictement, sous peine de péché mortel, à ne pas négliger des œuvres de conseil importantes auxquelles, en dehors du vœu, nous n'étions tenus que sous peine de péché véniel, *aliqualiter*. Il a l'utilité d'ajouter à ces œuvres le mérite de la vertu de religion, et aussi le grand avantage de rectifier pratiquement l'erreur des personnes qui pensent pouvoir, sans pécher, omettre les bonnes œuvres que le Saint-Esprit leur demande.

3° Multiplier les exigences de la loi morale, c'est restreindre la liberté. — Nous retrouvons, dans cette objection, ces faux concepts de la loi morale et de la liberté qui donnent à toute loi morale le caractère restrictif de la loi positive et mettent entre la liberté et la loi morale une antinomie qui est le contraire de la réalité. C'est cette fiction d'une liberté distincte de la loi morale, d'un homme pouvant agir selon ses caprices tant que Dieu ne limite pas notre liberté, qui inspire des définitions de la loi morale aussi peu philosophiques que celle-ci : « Tends vers la fin dernière en faisant usage de ta liberté physique, aussi longtemps qu'aucun empêchement positif ne se présente à ton esprit. »

Qu'est-ce donc que la liberté physique? Contradiction dans les termes : liberté de la girouette mobile au moindre vent, liberté de la chèvre qui bondit capricieuse, esclave des impressions changeantes de sa sensibilité, liberté de l'amant incapable de refuser à son idole de chair le sacrifice de ce qu'il y a de meilleur dans sa vie. Non, pas de liberté dans la créature sans vouloir rationnel, et pas de vouloir rationnel sans l'intimation d'une direction qui oriente l'action vers l'idéal, c'est-à-dire vers notre vrai perfectionnement. Si liberté veut dire indépendance absolue, Dieu seul est libre. L'homme n'a pas d'autre liberté que celle de choisir entre la servitude de l'attrait inférieur et le noble service de l'idée. Il ne s'affranchit de la loi du péché qu'en se mettant au service du bien, *liberi a peccato, servi facti estis justitiæ*, et il ne s'affranchit de l'idéal que pour retomber sous l'esclavage du péché, *cum servi essetis peccati, liberi fuistis justitiæ*. Rom., VI, 18 et 20. Mais si liberté veut dire affranchissement du déterminisme du monde phénoménal, je suis libre dans la mesure où l'amour de l'incréé, m'élevant au-dessus des attraits et des répulsions du créé, me permet de leur commander et de m'en servir au lieu de leur obéir, libre par conséquent dans la mesure où une conscience délicate me rappelle plus souvent au culte de l'idéal et au gouvernement de mes facultés inférieures. *Servire Deo regnare est.*

4° Considérer comme péché véniel toutes les résistances aux inspirations du Saint-Esprit, c'est multiplier les péchés et exposer les âmes au scrupule. — Dès lors que nous avons conscience de repousser une inspiration du Saint-Esprit, le mal est fait. La dénomination de péché véniel n'ajoute rien au formel de la faute. Elle ne fait que nous avertir de ses conséquences et nous offrir un nouveau remède en nous permettant de la soumettre à l'absolution sacramentelle.

Quant aux scrupules, le plus sûr remède du côté de l'intelligence est encore la pleine connaissance de la vérité. Il est possible que nous hésitions sur le vrai caractère et l'origine de la pensée qui nous propose une œuvre de conseil. Cette œuvre nous convient-elle ou ne nous convient-elle pas? est-elle du Saint-Esprit ou de l'imagination? Elle sera du Saint-Esprit, si elle nous convient, si nous n'avons, pour l'écarter, aucune des quatre raisons citées plus haut, col. 1292. En cas de doute, nous faisons pour le mieux, sans nous arrêter longuement à des détails qui ne doivent pas retenir l'attention d'un homme sérieux, *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. XIV, a. 4, bien certains que notre décision sera toujours moralement bonne, si elle est inspirée par un désir loyal du bien. A plus forte raison ne devons-nous jamais discuter, après coup, cette loyauté. S'il nous reste quelque doute sur le vrai motif qui nous a fait décliner l'œuvre de conseil, nous n'avons qu'à nous en remettre à la miséricorde de Dieu, en répétant avec le psalmiste : *Delicta quis intelligit? ab occultis meis munda me!* Ps. XVIII, 13. C'est de ces cas douteux qu'on peut dire avec saint Liguori qu'ils ne sont pas matière à absolution. C'est à eux qu'on pourrait laisser le nom d'imperfection, étant donné notre impuissance à déterminer avec certitude leur vraie moralité. Mais on doit se rappeler que ce nom est un aveu d'ignorance, la simple étiquette d'une entité morale qui échappe à notre estimation et qui, dans la réalité, est acte méritoire ou péché véniel.

Ét. HUGUENY.

**IMPÉTRATION.** — I. Sens général du mot impétrer et de ses dérivés. II. Dans quels traités théologiques est-il question de l'impétration? III. L'impétration et le mérite. IV. Efficacité *ex opere operato* et *per modum impetrationis*.

I. SENS GÉNÉRAL DU MOT IMPÉTRER ET DE SES DÉRIVÉS. — Contrairement à ce que dit André, *Cours alphabétique et méthodique de droit canon*, *impetrare* ne signifie pas demander, mais « amener quelque chose au point désiré, effectuer, accomplir, mener à bonne fin, obtenir, atteindre, parvenir à. » Cf. Benoist et Gœlzer, *Nouveau dictionnaire latin-français*; Forcellini, *Totius latinitatis lexicon*. Suarez a raison d'affirmer que *IMPETRARE idem est quod precibus obtinere, ut ex vi verbi et communi usu constat. De divina gratia*, l. XII, c. XXXIV, n. 9. L'*impetratio* est l'effet de la demande, de la requête, et non la demande elle-même. Le terme français « impétrer », particulièrement usité dans la langue du droit, a exactement le même sens. Cf. Littré, *Dictionnaire de la langue française*.

Pourtant, comme impétrer signifie obtenir en demandant, le terme a été appliqué de l'effet à la cause, de l'obtention à la requête. Du Cange, *Glossarium mediæ et infimæ latinitatis*, donne cette définition de l'*impetratio : libellus supplex, quo coram judice superiori, omisso medio, jus suum prosequendi licentia petitur*. Et, bien qu'en général les théologiens conservent au mot impétration son sens précis d'obtention par le moyen de la prière, on peut rencontrer des écrivains catholiques qui prennent le mot impétration comme synonyme de prière, de supplication, par exemple, André, *op. cit.* : « de sorte que par impétration on entend une demande formée par une supplication qui est suivie de son effet. »

II. DANS QUELS TRAITÉS THÉOLOGIQUES EST-IL QUESTION DE L'IMPÉTRATION? — L'impétration étant l'effet propre de la prière, c'est au traité *De virtute religionis* que ressortit en premier lieu la question de l'impétration. On y étudie notamment à quelles conditions doit satisfaire la prière pour avoir une valeur impétratoire infaillible, en d'autres termes, pour être efficace. L'examen de ces conditions est renvoyé à l'art. PRIÈRE *(Efficacité de la)*.

La prière est un moyen d'obtenir ce que l'on désire; mais toutes nos bonnes œuvres nous obtiennent aussi de Dieu les biens spirituels, ou même temporels, dont nous avons besoin : le traité *De merito* s'efforce de bien distinguer le mérite de l'impétration.

Le sacrifice de la messe est certainement l'acte

religieux le plus efficace pour obtenir les bienfaits de Dieu; mais de quelle manière nous les procure-t-il, *ex opere operato* ou *per modum impetrationis?* Telle est la question que se pose Suarez : *hactenus generatim explicuimus varios operandi modos hujus sacrificii; superest ut in particulari de effectibus ejus dicamus, aperiendo quos effectus uno modo conferat, quos vero alio. De sacramentis*, part. I, disp. LXXIX, sect. III.

Enfin, le traité *De cultu sanctorum* légitime, contre les reproches des protestants, la prière adressée aux saints, par cette distinction classique : *oratio porrigitur alicui dupliciter, uno modo quasi per ipsum implenda, alio modo sicut per ipsum impetranda.* S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. LXXXIII, a. 4. Nous prions Dieu de nous accorder ses grâces, nous prions les saints de nous les obtenir de Dieu. Voir SAINTS. Pour le dire en passant, dans la prose *Inviolata*, la variante *nobis impetres veniam* répond mieux aux exigences de la théologie que le texte courant *nobis concedas veniam.*

Nous nous bornerons ici à l'étude de la distinction du mérite et de l'impétration, de l'efficacité *ex opere operato* et *per modum impetrationis.*

III. L'IMPÉTRATION ET LE MÉRITE. — 1° Entendue au sens large, l'impétration englobe le mérite. Originairement, en effet, *impetrare*, comme notre mot « obtenir, » ne s'applique pas seulement au résultat de la prière, mais de tout moyen par lequel nous pouvons nous procurer ce que nous désirons. En ce sens large, l'impétration est un terme générique qui renferme le mérite aussi bien que l'impétration proprement dite. *Priori modo*, dit Suarez, *impetrare nihil aliud est quam ratione alicujus operis vel obsequii aliquid ab alio obtinere; in quo sensu cuilibet operi meritorio potest impetratio tribui, et præsertim quando meritum est imperfectum, quod a theologis de congruo nominatum est. De divina gratia*, l. XII, prælud., n. 3; cf. c. XXXIV, n. 8, 11. C'est en ce sens large que Suarez entend le mot *impetrare* dans le texte célèbre de saint Augustin, *Epist.*, CXCIV, c. III, n. 9 : *sed nec ipsa remissio peccatorum sine aliquo merito est, si fides hanc impetrat, P. L.*, t. XXXIII, col. 877; et dans ce passage du concile de Trente, sess. XIV, c. IV : *et quamvis sine sacramento pænitentiæ per se ad justificationem perducere peccatorum nequeat (attritio), tamen eum ad Dei gratiam in sacramento pænitentiæ impetrandam disponit.* En somme, le terme d'impétration au sens large *tribui potest cuicumque operi vel dispositioni quæ Deum movere potest ut ratione illius aliquid homini tribuat.* Suarez, *op. cit.*, c. XXXIV, n. 11.

2° En fait, l'impétration et le mérite sont presque toujours associés : 1. parce que la prière elle-même, outre sa force impétratoire, possède presque toujours une valeur méritoire : *oratio... duplicem habet virtutem respectu futuri eventus, scilicet virtutem merendi et virtutem impetrandi*, S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. LXXXIII, a. 15; 2. parce que le suppliant, pour appuyer sa demande, invoque généralement auprès de Dieu les mérites de Jésus-Christ et des saints; 3. parce que, enfin, pour exaucer une prière, Dieu peut avoir égard aux mérites de celui qui l'implore; cf. la collecte du XIe dimanche après la Pentecôte : *qui abundantia pietatis tuæ et merita supplicum excedis et vota.*

Sur quoi Suarez fait cette réflexion : *quod si aliquando oratio fit propter merita vel Christi, vel aliorum sanctorum, vel ipsius petentis, tunc non intenditur pura et simplex impetratio postulationis, sed etiam quasi exactio et retributio meritorum quæ in oratione allegantur. Et ita tunc quasi miscentur impetratio et meritum. Op. cit.*, c. XXXIV, n. 8.

Ce mélange du mérite et de l'impétration et l'impossibilité qui en résulte de distinguer ce qui serait obtenu de Dieu en considération des mérites de celui qui le prie ou abstraction faite de ces mérites, se rencontrent surtout lorsque l'on parle de la prière du Christ : Jésus a prié, pendant sa vie mortelle, et pour nous et pour lui, mais sa prière possédait toujours *virtutem merendi et virtutem impetrandi* tout ce qu'il demandait, pour nous aussi bien que pour lui. Et c'est pourquoi, dans le traité *De la rédemption*, on parle plutôt de ce que le Christ a obtenu, pour nous et pour lui, par ses mérites, y compris celui de ses prières, que par la valeur strictement impétratoire de ses supplications.

3° L'impétration au sens strict, adopté par la théologie, est l'effet propre de la prière en tant que demande, toute autre considération mise à part, selon cette parole de l'Évangile : *Petite et dabitur vobis*, Matth., VII, 7; Luc., XI, 9; il vous sera donné, non parce que vous méritez ce que vous demandez, mais simplement parce que vous le demandez. Tel est l'enseignement de saint Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. LXXXIII, a. 15, si lumineusement commenté par Suarez, *op. cit.*, prælud., n. 3 : *alio vero modo magis proprio et speciali impetratio tribuitur orationi tanquam proprius effectus ejus, quia in ea non consideratur ex parte impetrantis meritum vel aliud obsequium præter petitionem*; et c. XXXIV, n. 8 : *impetratio proprie dicta est proprius effectus solius orationis quoad ejus propriissimam partem quæ est petitio seu postulatio.* Cf. *De virt. relig.*, tr. IV, l. I, c. XXII, n. 1.

Suarez remarque justement que toute prière, *ex hoc peculiari capite quod est petitio, habet propriam et peculiarem aptitudinem ad impetrandum... quatenus consentaneum est bonitati vel liberalitati ejus qui rogatur moveri ad dandum solum quia rogatur. Op. cit.*, c. XXIII, n. 1. L'effet propre de la prière n'est-il pas, en effet, d'attirer l'attention de celui qu'on implore, de le toucher, de le vaincre en quelque sorte et d'obtenir de lui ce qu'on désire?

Il est bien évident toutefois que la prière ne peut obtenir infailliblement son effet que si Dieu s'est engagé à l'exaucer, lorsqu'elle remplirait certaines conditions : *si enim spectamus solam rationem petitionis, habet quidem oratio ex illa aptitudinem ad impetrandum... non tamen habet talem efficaciam quæ certum et infallibilem reddat effectum, quia non est causa necessitatem inducens... Ut ergo oratio habeat hanc efficaciam in impetrando, necessaria fuit promissio. Op. cit.*, c. XXIII, n. 2.

4° Dégageons maintenant les différences du mérite et de l'impétration proprement dite. — 1. La première différence, signalée par saint Thomas, résulte de la définition même de l'impétration proprement dite : étant l'effet propre de la prière en tant que demande, là où il n'y a pas demande, il ne peut y avoir impétration, tandis que le mérite provient de toute bonne œuvre, y compris la prière. *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. LXXXIII, a. 13, 15. Donc, conclut Suarez, il peut y avoir mérite sans impétration, et impétration sans mérite. *De div. gratia*, l. XII, c. XXXIV, n. 9; *De virtute religionis*, tr. IV, l. I, c. XXII, n. 4.

2. Qu'il puisse y avoir impétration sans mérite, cela est surtout manifeste en ce que l'une des conditions nécessaires, pour mériter, c'est d'être encore, selon l'expression théologique, *in statu viæ*, tandis qu'on sait que le Christ ne cesse d'intercéder pour nous et que les bienheureux au ciel et les âmes du purgatoire peuvent prier, non seulement pour nous, mais encore pour eux-mêmes.

3. Les deux premières différences que nous venons de signaler distinguent nettement l'impétration du mérite, même *de congruo*. Les autres différences qu'il nous reste à énoncer se vérifient pleinement quand on compare l'impétration au mérite *de condigno*, mais

s'atténuent jusqu'à s'effacer quand on la rapproche du mérite *de congruo*.

Prenons, par exemple, cette formule lapidaire de saint Thomas, qui oppose d'une part l'objet de l'impétration et celui du mérite; d'autre part les attributs divins en vertu desquels Dieu accorde ses bienfaits à la prière ou au mérite : *impetratio pertinet ad id quod petitur et innititur soli gratiæ; meritum autem pertinet ad finem quem quis meretur et innititur justitiæ. De potentia*, q. VI, a. 9, ad 5um. L'application de cette formule au mérite *de congruo* nécessiterait des distinctions, des corrections, qui la rendraient bien moins nette et moins tranchante.

Il reste vrai que *impetratio pertinet ad id quod petitur.* On n'impètre que ce que l'on demande. *Unde est optima differentia*, conclut Suarez, *quod impetratio solum est illius rei quæ postulatur, meritum autem est proportionati præmii. De virtute religionis*, tr. IV, l. I, c. XXII, n. 4. D'où il suit que, si une prière n'obtient pas par impétration ce qu'elle sollicite, elle peut néanmoins obtenir par mérite autre chose : *si quis bona fide orando petat aliquid quod Deus novit illi non expedire, non impetrabit; merebitur autem uno vel altero modo juxta statum personæ, quia leges merendi semper dermanent, etiamsi occasio impetrandi desit. Ibid.*

Mais si la seconde partie de la formule, en ce qui concerne l'objet du mérite : *meritum autem pertinet ad finem quem quis meretur* (cf., pour le développement de cette idée, IIa IIæ, q. LXXXIII, a. 15, in corp. et ad 2um; *In IV Sent.*, l. IV, dist. IV, q. IV, a. 7, q. II) s'applique exactement au mérite *de condigno*, convient-elle aussi bien au mérite *de congruo?* Voir Mérite. Beaucoup de textes, où saint Thomas compare les objets du mérite et de l'impétration, ne sont rigoureusement exacts que si l'on sous-entend *de condigno* après *mereri* ou *meritum*; par exemple, *etiam ea quæ non meremur, orando impetramus; nam et peccatores Deus audit peccatorum veniam petentes quam non merentur.... et similiter perseverantiæ donum aliquis petendo a Deo impetrat vel sibi, vel alii, quamvis sub merito non cadat. Sum. theol.*, Ia IIæ, q. CXIV, a. 9, ad 1um. Si l'on voulait se donner la peine d'inscrire sur trois colonnes, en un tableau synoptique, ce que l'on peut obtenir de Dieu : *a)* par impétration, *b)* par mérite *de congruo*, *c)* par mérite *de condigno*, pour soi ou pour autrui, d'une manière infailliblement efficace ou non, en état de grâce ou de péché, les deux premières colonnes seraient semblables entre elles et fort différentes de la troisième.

4. De même, en ce qui concerne les attributs divins auxquels se réfèrent l'impétration et le mérite. *Impetratio.... innititur soli gratiæ* : c'est ce que répète à maintes reprises saint Thomas; cf. *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. LXXXIII, a. 15, et surtout *In IV Sent.*, l. IV, dist. XV, q. IV, a. 7, q. III : *et inter hæc duo* (le mérite et l'impétration) *hæc differentia est quod meritum importat ordinem justitiæ ad præmium, quia ad justitiam pertinet retribuentis ut merenti præmium reddat; sed impetratio importat ordinem misericordiæ vel liberalitatis ex parte donantis; et ideo meritum ex seipso habet unde perveniatur ad præmium, sed oratio impetrare volentis non habet ex seipsa unde impetret, sed ex proposito vel liberalitate donantis.*

Mais est-ce seulement à la justice de Dieu que se réfère le mérite *de congruo*? Sa distinction même du mérite *de condigno*, sa définition même en font un intermédiaire entre le mérite proprement dit et l'impétration proprement dite, participant à la fois de l'un et de l'autre : ce qu'il obtient ne vient ni de la stricte justice de Dieu ni de sa pure libéralité. Cf. *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. CXIV, a. 3; Suarez, *De div. gratia*, l. XII, c. XXXIV, n. 8; c. XXXV, n. 6.

IV. Efficacité *ex opere operato* et *per modum impetrationis*. — Du mérite passons au sacrifice de la messe. Le sacrifice en lui-même n'est pas nécessairement une prière de demande, mais il est joint à la prière et concourt à augmenter sa valeur impétratoire : *licet sacrificium hoc ex se sit valens ad impetrandum, tamen non applicatur ad impetrandum nisi ut orationi conjungitur, quia non impetratur nisi quod petitur vel desideratur ab alio; et ideo impetratio per se pertinet ad orationem quam sacrificium facit exaudiri et hoc modo impetrat.* Suarez, *De sacramentis*, part. I, disp. LXXIX, sect. IV.

Cette valeur impétratoire spéciale que le sacrifice de la messe confère à la prière de l'Église, il la tient de son institution même; elle est par conséquent indépendante des dispositions du prêtre qui l'offre comme ministre de Jésus-Christ, et même de la participation effective actuelle de Notre-Seigneur à l'oblation du sacrifice : *hoc sacrificium, præter effectum ex opere operato, habet ex vi suæ institutionis specialem vim ad impetrandum eos effectus pro quibus obtinendis offertur.* Suarez, *ibid.*, sect. II.

Le sacrifice de la messe possède donc une double efficacité : une efficacité *ex opere operato*, comme les sacrements, en vertu de laquelle il remet les peines dues au péché, et une efficacité *per modum impetrationis*, en vertu de laquelle il obtient tous les effets qui sont l'objet des prières de l'Église, y compris cette remise même des peines dues au péché quand elle est spécialement sollicitée dans les prières de l'Église. Cf. Suarez, *ibid.*, sect. IV.

Suarez reconnaît quatre différences entre ces deux modes d'action : *a) prior causalitas fundatur in speciali promissione, distincta a substantiali institutione sacrificii..., posterior autem modus impetrationis non requirit specialem promissionem, sed ex natura talis sacrificii consequitur...; b) ad effectum ex opere operato non est necesse ut offerens specialiter petat vel consequi intendat illum effectum..., at vero effectum per modum puræ impetrationis nullum confert (sacrificium) nisi ex peculiari intentionis sacrificantis vel offerentis specialiter applicatur ad hoc vel illud beneficium obtinendum...; c) prior effectus ex opere operato infallibilis est..., at vero posterior effectus de se non habet unde sit infallibilis...; d) hic posterior modus causandi universalior est quam prior, tum ex parte personarum, quia ad plures personas extenditur hæc impetratio quam opus operatum.... tum etiam in effectibus, nam opus operatum definitur ad certum ac definitum effectum, hæc vero impetratio ad quoslibet effectus divinæ beneficentiæ extendi potest. Ibid.*, sect. II.

Sur le fruit impétratoire de la messe, voir déjà, t. VII, col. 81-82 et art. Messe.

A. Fonck.

**IMPLICITE.** Voir Explicite, t. V, col. 1868-1871.

**IMPOSITION DES MAINS.** — I. Origine du rite. II. Usage du rite. III. Efficacité du rite : est-il sacramentel? 1° en général; 2° dans la confirmation; 3° dans la pénitence; 4° dans les ordinations.

I. Origine du rite. — L'imposition des mains est un rite chrétien d'origine juive.

*I. Chez les Juifs.* — Apte à symboliser les intentions les plus diverses, il apparaît dans l'Ancien Testament comme le rite propre de la *bénédiction*, de la *consécration à Dieu* et de *l'investissement d'une fonction*.

1° *La bénédiction.* — 1. *Privée.* — C'est en posant ses mains sur la tête des enfants de Joseph que Jacob les bénit, Gen., XLVIII, 14-20, et c'est encore par le même geste que, dans le tableau du peintre juif Oppenheim († 1882), *la Bénédiction du sabbat*, nous voyons le père de famille d'aujourd'hui bénir successivement tous ses enfants. *The jewish encyclopedia*,

t. IX, p. 413. — 2. *Liturgique.* — C'est par une bénédiction donnée au peuple sous la forme d'une imposition des mains que s'achevaient les sacrifices solennels. Le jour où Moïse inaugure le sacerdoce d'Aaron, celui-ci, quand il a fini de présenter au Seigneur les victimes offertes pour lui, pour ses fils et pour le peuple, ne descend de l'autel qu'après avoir levé ses mains vers le peuple pour le bénir. Lev., x, 22. L'auteur de l'Ecclésiastique décrit la cérémonie telle qu'elle s'accomplissait de son temps. Quand « les cérémonies du Seigneur étaient achevées » et que « les prêtres avaient accompli les fonctions sacrées, le grand prêtre descendait et élevait sa main sur toute l'assemblée des enfants d'Israël, pour donner de ses lèvres la bénédiction de la part du Seigneur,... et le peuple se prosternait... pour recevoir la bénédiction du Très-Haut. » Eccli., L, 19-21.

2° *La consécration à Dieu.* — 1. *Des victimes.* — L'offrande des victimes pour le sacrifice s'accompagnait toujours d'une imposition des mains. Qu'il s'agît d'un holocauste, Lev., I, 4, d'un sacrifice pacifique, Lev., III, 2, 8, 13, ou d'un sacrifice d'expiation, Lev., IV, 4, 24, 29, 33, celui au nom duquel ou pour lequel le sacrifice était offert devait poser sa main sur la tête de la victime avant qu'elle fût immolée. Le rite était obligatoire, mais n'avait rien de proprement sacerdotal. Celui qui demandait le sacrifice et présentait la victime devait l'accomplir lui-même en personne; au cas du sacrifice offert pour l'ensemble du peuple, c'est aux anciens d'Israël, comme à ses représentants naturels, qu'il appartenait de s'en acquitter. Lev., IV, 15. Lors de la purification du temple et de la restauration du culte sous Ézéchias, c'est le roi et toute l'assemblée qui imposent les mains sur les victimes offertes en holocauste pour tout Israël. II Par., XXIX, 23. Les prêtres n'imposaient eux-mêmes les mains à la victime que lorsqu'ils avaient à offrir le sacrifice en leur propre nom ou pour leurs propres péchés. Lev., IV. 4; VIII, 14, 18, 22. Le grand prêtre toutefois, au jour de la solennité de l'Expiation, posait ses deux mains sur la tête du bouc « émissaire » avant de confesser sur lui les iniquités des enfants d'Israël et de l'envoyer au désert. Lev., XVI, 21. Ce bouc représentait donc tout le peuple, et on ne le chargeait de toutes les iniquités d'Israël que pour accentuer le caractère propre de la grande solennité; son envoi au désert symbolisait la réalité des purifications accomplies : de tout ce qui avait pu jusque-là souiller le peuple, les prêtres ou le grand prêtre lui-même, les expiations ne laissaient rien subsister. — 2. *Des lévites eux-mêmes.* — C'est encore en signe d'offrande et de consécration faite à Dieu que l'imposition apparaît dans l'installation des lévites. Eux aussi, comme les prêtres au jour de leur consécration, Exod., XXIX, 10, 15, 22; Lev., VIII, 14, 22, ils auront à imposer les mains aux victimes qui seront immolées pour leur purification, Num., VIII, 12; mais ils ont d'abord à être soumis eux-mêmes à ce rite. « Tu feras approcher les lévites, dit Dieu à Moïse , et tu convoqueras toute l'assemblée des enfants d'Israël. Lorsque tu auras fait approcher les lévites devant Jahvé, les enfants d'Israël poseront leurs mains sur eux. » Num., VIII, 9-10. Et le sens du geste ressort ici clairement de ce qui suit; il équivaut à celui de l'imposition des mains faite à la victime par celui qui l'offre pour le sacrifice. Comme la victime, en effet, les lévites, après que le peuple leur a imposé les mains, « sont offerts en offrande balancée devant Jahvé, » Num., VIII, 21; cf. pour les victimes, Lev., VIII, 27, 29; IX, 21, etc., et la raison en est, dit Jahvé lui-même à Moïse, qu'ils sont prélevés pour lui parmi les enfants d'Israël : « Les enfants d'Israël poseront leurs mains sur eux. Aaron offrira les lévites en offrande balancée devant Jahvé, de la part des enfants d'Israël, afin qu'ils soient pour le service de Jahvé.... Tu feras tenir les lévites debout devant Aaron et ses fils, et tu les offriras en offrande balancée à Jahvé. Tu les sépareras ainsi du milieu des enfants d'Israël, et les lévites seront à moi. » Num., VIII, 10-14. La signification du rite dans le cas du sacrifice et dans celui des lévites est donc la même : l'imposition des mains a la valeur d'un acte de consécration au Seigneur. Dans les deux cas, le balancement de l'objet et des personnes offerts et consacrés à Dieu complétait le symbolisme de l'imposition des mains.

3° *L'investissement d'une fonction.* — Quand Moïse demande à Jahvé d'établir sur le peuple un chef capable de lui succéder, Jahvé, en lui désignant Josué pour cet emploi, lui prescrit de « poser sa main sur lui. » Num., XXVII, 18. Et en effet, quand Moïse est mort, Josué le remplace, « et les enfants d'Israël lui obéissent, » car, « il était rempli de l'esprit de sagesse parce que Moïse avait posé ses mains sur lui. » Deut., XXXIV, 9. Il y a donc eu transmission de pouvoir; par l'imposition des mains, Josué a été rendu participant de l'autorité et de l'esprit de sagesse de Moïse. Aussi ce mode d'investissement est-il considéré par les juifs comme le « prototype » des rites suivis depuis pour la collation des diverses fonctions publiques. Il n'en est pas fait mention ailleurs dans l'Ancien Testament, mais les historiens en admettent la persistance jusqu'au début de l'époque chrétienne. C'est par l'imposition des mains que se seraient recrutés alors les membres du grand sanhédrin. Cet usage cependant ne tarda pas à disparaître, et, parmi les motifs qui purent contribuer à le faire abandonner, des juifs eux-mêmes suggèrent celui de l'adoption qu'en firent les chrétiens pour l'ordination des chefs de leurs Églises. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, 4e édit., t. II, p. 250-251 et note 38; Lauterbach, art. *Ordination*, dans *The jewish encyclopedia*, t. IX, p. 428-429.

On rattache parfois au rite de l'imposition des mains le geste dont il est question au Lévitique, XXIV 14, et au Deutéronome, XIII, 9; XVII, 7, à propos du blasphémateur : tous ceux qui l'ont entendu et qui ont témoigné contre lui doivent être les premiers à lever la main sur lui pour le lapider et le faire mourir. Mais il ne s'agit plus là d'un rite à accomplir : on veut seulement que les témoins du crime soient les premiers à en tirer le châtiment. C'est probablement l'usage auquel fait allusion le Christ dans l'épisode de la femme adultère : « Que celui d'entre vous qui est sans péché soit le premier à lui jeter la pierre. » Joa , VIII, 7. Dans l'épisode du jugement de Susanne, Daniel, XIII, 34, les deux vieillards, avant de formuler leur accusation, mettent leur main sur la tête de l'accusée : c'est probablement le geste du serment.

*II. DURANT LE MINISTÈRE PUBLIC DU CHRIST.* — L'imposition des mains semble avoir été un des gestes les plus familiers de Jésus. Sans qu'on puisse dire que Jésus, en imposant les mains, accomplissait un rite, on peut considérer néanmoins l'imposition de ses mains comme un geste de guérison et de bénédiction.

1° *Geste de guérison.* — Pour opérer ses miracles, parfois, Jésus touche les malades ou les prend par la main. Ainsi guérit-il la belle-mère de saint Pierre, Marc., I, 31; ainsi ressuscite-t-il la fille de Jaïre : il lui prend la main et lui commande de se lever, Marc., V, 41; ainsi encore fait-il reprendre ses sens au possédé que le démon en l'abandonnant, a laissé comme mort. Marc., IX, 27. Pour rendre la vue à deux aveugles, il leur touche les yeux, Matth., IX, 29, et il guérit un sourd-muet en lui mettant les doigts dans les oreilles et lui touchant la langue, Marc., VII, 31; quand un lépreux vient implorer sa pitié, il étend la main, le touche et dit : « Je le veux,

sois guéri ». Marc., I, 4. Mais en plus de ces contacts ou de ces attouchements proprement dits, les évangélistes parlent de ce qu'ils appellent « l'imposition des mains. » Pour redresser la femme percluse, Jésus ne fait que lui imposer les mains. Luc., XIII, 13. Le geste est connu autour de lui comme constituant son mode habituel de guérison. Jaïre, quand il vient l'implorer, lui demande en propres termes de venir imposer les mains à sa fille afin qu'elle soit sauvée et qu'elle vive. Marc., V, 23; Matth., IX, 1. Ceux qui lui amènent le sourd-muet le supplient de même qu'il lui impose la main. Marc., VII, 32. A Capharnaüm, le soir, après qu'il a guéri la belle-mère de saint Pierre, tous ceux qui ont des malades les lui amènent; et lui, en leur imposant les mains aux uns après les autres, il les guérit. Luc., IV, 40. A Nazareth, au témoignage de saint Marc, VI, 5, il ne fait guère d'autres miracles que ceux-là : *nisi paucos infirmos impositis manibus curavit.* Comment procédait-il? En quoi consistait exactement cette imposition des mains? On ne saurait le préciser d'après les Évangiles; mais il est à noter qu'on ne parle pas d'une prière accompagnant le geste : la vertu bienfaisante en procédait toute de la personne et de la volonté du Christ, et c'est ce qui faisait l'admiration de ses compatriotes de Nazareth : *Unde huic.... virtutes tales, quæ per manus ejus efficiuntur?* Marc., VI, 2.

2° *Geste de bénédiction.* — Aussi son geste était-il par lui-même une bénédiction. On lui apportait les enfants pour qu'il les touchât, disent saint Marc, IX, 13, et saint Luc, XVIII, 15, pour qu'il leur imposât les mains et fît une prière sur eux, dit saint Matthieu, XIX, 13. Et lui, en effet, leur imposait les mains, Matth., XIX, 16; et en leur imposant les mains, il les bénissait, Marc., X, 16 : le geste, ici, s'accompagnait d'un souhait; c'est du moins ce que suggère l'expression évangélique. Nous ne trouvons cependant pas dans l'Évangile d'autre exemple de bénédictions accordées par Jésus sous cette forme. Son dernier geste seulement, au jour de l'Ascension, semble avoir été encore une bénédiction. « Il éleva les mains, écrit saint Luc, XXIV, 50-51, et les bénit. Et c'est comme il les bénissait, qu'il s'éloigna d'eux. »

*III. DANS L'HISTOIRE DES APOTRES.* — On ne lit nulle part dans l'Évangile que le Christ ait prescrit formellement à ses apôtres d'adopter et de pratiquer eux aussi l'imposition des mains. Il la mentionne seulement comme devant être en usage parmi les croyants. Entre autres prodiges qu'ils accompliront, « ils imposeront les mains aux malades, et ceux-ci se trouveront guéris. » Marc., XVI, 18. Mais, ne lirait-on pas dans la finale de Marc cette allusion à la survivance du geste traditionnel et du geste préféré du Maître, l'histoire des apôtres ne laisserait aucun doute sur leur fidélité à le conserver et à le reproduire. Pour eux comme pour lui c'est d'abord un geste de guérison.

1° *Geste de guérison.* — Dès le début, il est dit que « par les mains des apôtres » il se faisait des signes et des prodiges nombreux parmi le peuple. Act., V, 12. Et l'expression διὰ τῶν χειρῶν ne saurait s'entendre au sens purement métaphorique. Elle est la même que celle qu'emploie saint Marc, VI, 2, à propos des prodiges opérés par les mains du Christ; cf. Behm, *Die Handauflegung im Urchristentum*, p. 10, note 2; et, des apôtres en effet, comme il l'avait fait du Christ, Luc., IV, 40, comme il le fera de saint Paul, Act., XXVIII, 9-10, saint Luc dit que de loin on leur apportait les malades ou les possédés et que tous ces malheureux étaient guéris. Act., V, 16. Or, quand il parle du Christ et de saint Paul, il mentionne l'imposition des mains en propres termes; on ne saurait donc douter qu'elle ait été usitée par les apôtres. Et de fait, elle était usuelle. C'est par elle que Saul converti récupère la vue, Act., IX, 12, 17; c'est « par les mains » de Paul et de Barnabé qu'à Iconium s'accomplissent les prodiges par lesquels Dieu confirme leur prédication, Act., XIV, 3; de même, à Éphèse, pendant les deux ans qu'y passe saint Paul, *virtutes non quaslibet faciebat Deus per manum Pauli.* Act., XIX, 11. Parfois, il est vrai, l'imposition des mains n'est pas nécessaire; par le seul attouchement des linges ayant appartenu à l'apôtre et sans doute en dehors de toute intervention de sa part, les guérisons se produisent. *Ibid.*, 12. Mais lui, quand il veut guérir, procède à l'imposition des mains. A Malte, saint Paul, reçu chez Publius, dont le père est malade, « va le voir, prie sur lui, lui impose les mains et le guérit. » A cette nouvelle tous les malades de l'île accourent. La scène de Capharnaüm se renouvelle; on vient à saint Paul et l'on est guéri. Act., XXVIII, 8-10. Apparemment l'apôtre répète pour chacun d'eux le geste qui a soulagé le père de son hôte.

2° *Geste de bénédiction.* — Mais c'est surtout comme geste de bénédiction que l'imposition des mains s'est transmise du Christ aux apôtres. A ce titre, elle occupe dans leur ministère spirituel une place de premier ordre. Avec le baptême, c'est celui de leurs rites religieux qui est le plus clairement attesté.

1. *Pour donner le Saint-Esprit et pour ordonner.* — Par l'imposition des mains, ils communiquent le Saint-Esprit aux nouveaux baptisés, Act., VIII, 17-19; XIX, 1-6; par elle, ils délèguent tout ou partie de leur pouvoir à ceux qu'ils s'associent ou se substituent pour l'administration ou le gouvernement des Églises. Act., VI 6; XIII, 3; XIV, 23; I Tim., IV, 14; II Tim., I, 6. Saint Paul la mentionne déjà, semble-t-il, comme faisant partie de la réconciliation des pécheurs, I Tim., V, 22, et il n'est pas téméraire de penser que saint Jacques, V, 14, lui fait place également dans l'assistance des mourants. De cette sorte, elle se retrouverait donc à l'origine des sacrements de la confirmation, de l'ordre, de la pénitence et de l'extrême-onction. C'est ce qui a été déjà établi pour la confirmation. Voir CONFIRMATION, t. III, col. 975-1026. A l'art. ORDRE, on établira la valeur sacramentelle de l'imposition des mains aux diacres et à Timothée. Le P. Prat, à l'art. ÉVÊQUES, t. V, col. 1684, a déjà indiqué qu'il était permis de voir « une consécration épiscopale » dans « la cérémonie qui constituait Paul et Barnabé fondateurs d'Églises avec pouvoir d'ordonner des prêtres. » Act., XIV, 23. Il ne reste donc qu'à examiner si l'imposition des mains fait réellement partie, à l'époque des apôtres, de la réconciliation des pécheurs et de la prière sur les malades.

*a) Dans la réconciliation des pécheurs.* — Il n'est pas commun parmi les catholiques de l'y reconnaître Le seul passage où elle y peut paraître signalée est plutôt et depuis longtemps expliqué par eux de l'ordination. C'est celui où saint Paul recommande à Timothée de ne pas trop se hâter d'imposer les mains sous peine de « communier » ainsi aux péchés d'autrui : *Manus cito nemini imposueris, neque communicaveris peccatis alienis.* I Tim., V, 22. On s'accorde, en effet, à relier entre elles les deux parties de ce verset et à entendre la seconde d'une conséquence qui résulterait pour Timothée d'une imposition des mains prématurée : il risquerait, par sa précipitation, de se rendre participant, ou responsable, des péchés de celui à qui il se serait ainsi trop hâté d'imposer les mains.

*a. L'interprétation primitive.* — Cette interprétation toutefois est loin de s'imposer et les commentateurs mêmes qui l'admettent, par exemple, Salmeron, Corneille de la Pierre, Estius, dom Calmet, Bisping, Belser, etc., signalent la persistance de l'opinion qui voit dans cette imposition des mains la réconciliation des pécheurs. Il semble même que cette opinion ait gagné récemment beaucoup de terrain. Dans un article

publié sur ce sujet dans les *Recherches de science religieuse*, septembre-octobre 1912, p. 448-460, on a pu citer une longue liste d'auteurs, tous spécialistes en exégèse ou en histoire des institutions primitives de l'Église, qui l'admettent, p. 448. Aussi bien cette interprétation est-elle de beaucoup la plus ancienne; jusqu'à l'Ambrosiaster et à Théodore de Mopsueste, on n'en connut point d'autres. Tertullien, *De pudicitia*, xviii, 9: cf. xviii, 1, cite ce verset pour prouver que l'apôtre interdisait la réconciliation de certains pécheurs. Au concile de Carthage, en 256, l'évêque Aurèle d'Utique l'oppose aussi à la réconciliation des hérétiques par la seule imposition des mains : s'en contenter, c'est se rendre coupable de cette « participation aux péchés d'autrui que proscrit l'apôtre. » *Sent. episc.*, 41, *Opera S. Cypriani*, édit. Hartel, t. i, p. 51. L'auteur du *De aleatoribus*, 4, un évêque, on a même dit un pape du iiie siècle, le cite, parmi beaucoup d'autres, comme condamnant les chefs d'Église qui pardonnent trop aisément aux coupables : *Nonne ipsi delinquentium se pondere onerant? Opera Cypriani*, édit. Hartel, t. iii, p. 95. Saint Cyprien peut être considéré comme lui donnant le même sens, du *peccantes coram omnibus argue* que l'opinion commune entend, au contraire, des seuls presbytres reconnus coupables. *Testim.*, iii, 76, édit. Hartel, t. i, 172. Origène prend également le v, 20 au sens général. *In Jes. Nave*, hom. vii, 6, *P. G.*, t. xii, col. 861. Saint Augustin suit, en cela saint Cyprien. *Serm.*, lxxxii, 5; lxxxiii, 7, *P. L.*, t. xxxviii, col. 510, 519; de même, *De fide et operibus*, 3, 4, t. xl, col. 200 : aux montanistes qui s'autorisent eux aussi du *ne communicaveris peccatis alienis* pour refuser leur communion à ceux qu'ils estiment insuffisamment purifiés par la seule imposition des mains, il ne reproche nullement d'entendre des pécheurs en général ce qui serait dit des clercs précipitamment ordonnés. Lui aussi applique le mot aux pécheurs, quels qu'ils soient. Il conteste uniquement que la communication aux péchés d'autrui ainsi proscrite résulte de la seule vie en commun; elle suppose en plus l'approbation ou l'imitation de leurs fautes. *Epist.*, cviii, 3, 7, *P. L.*, t. xxxiii, col. 409; *Cont. epist. Parmen.*, ii, 20, 39; iii, 1, 2; *Cont. Crescon.*, iii, 36, 40, *P. L.*, t. xliii, col. 80, 83, 517. Saint Pacien de Barcelone, *Parænesis ad pænitentiam*, 8; *Epist.*, iii, 19, l'applique formellement à la réconciliation par le prêtre du pécheur qui dissimule ses fautes : le pénitent ainsi réconcilié corrompt la masse tout entière et met en cause la responsabilité du prêtre qui l'admet à la communion. *P. L.*, t. xiii, col. 1076, 1086. Si l'on ajoute que saint Jean Chrysostome lui-même, *In I Tim.*, homil. xv, 2, *P. G.*, t. lxii, col. 582, tout en appliquant le verset 22 à l'ordination, entend, au contraire, comme saint Cyprien et à l'encontre de l'opinion commune, les trois versets précédents de la pénitence et du traitement des pécheurs en général, on comprendra qu'il peut y avoir intérêt à comparer les deux interprétations et à rechercher celle qui répond le mieux à l'ensemble du texte.

Or, il n'y a dans le texte, pour recommander l'opinion commune, que l'expression même d'imposition des mains. Nulle part, le Nouveau Testament ne l'applique à la réconciliation des pécheurs, et saint Paul, dans deux autres passages des Épîtres à Timothée, I Tim., iv, 14; II Tim., i, 6, la mentionne à propos de l'ordination. On conclut de là qu'ici encore il doit l'entendre de même. Mais la question est précisément s'il n'y a pas lieu de reconnaître ici un emploi spécial de ce rite dont l'usage est si divers. D'une part, la chose est possible. Les Épîtres pastorales ont plusieurs expressions qui leur sont propres, et les acceptions diverses, quoique juxtaposées, d'un même mot sont fréquentes chez saint Paul. Dans ce chapitre même, le mot πρεσβύτερος désigne au ỳ 1 un vieillard et au ỳ 17, d'après l'opinion commune tout au moins, un presbytre; le mot προεστῶτες, 17, désigne les chefs de la communauté alors qu'au c. iii, 4, 5, 12, il est dit des chefs de famille. Il n'y aurait donc rien d'étrange que l'imposition des mains y ait une signification particulière. D'autre part, il est incontestable que la réconciliation des pécheurs, dès qu'elle apparaît dans la littérature chrétienne, comporte l'imposition des mains; elle est même communément désignée par cette expression. A l'époque de saint Cyprien, l'usage en est manifestement très ancien : la formule *imponere manum in pænitentiam* est une formule toute faite. S. Cyprien, *Epist.*, xv, 1 : *Ante manum ab episcopo et clero in pænitentiam impositam*; xvi, 2 : *per manus impositionem episcopi et cleri jus communicationis accipiant;... nondum manu eis ab episcopo et clero imposita.* Cf. xvii, 2; xviii, 1; xix, 2, etc. Le pape saint Étienne l'emploie comme traditionnelle à propos de la réconciliation des hérétiques : *Nihil innovetur nisi quod traditum est, ut manus illis imponatur in pænitentiam* : prescription qu'Eusèbe résume par cette formule très expressive : μόνῃ χρῆσθαι τῇ διὰ χειρῶν ἐπιθέσεως εὐχῇ. *H. E.*, vii, 2. Enfin l'affirmation de la *Didascalie des apôtres* est on ne peut plus explicite : l'imposition des mains est pour le pénitent ce qu'est le baptême pour le converti du paganisme, ii, 41, 2, édit. Funk, p. 131. Voilà donc un usage, un rite, dont le caractère traditionnel ne saurait s'expliquer que par son origine apostolique. Les documents du iie siècle ne permettent pas, il est vrai, de saisir ce lien de dépendance. Mais il en est de même pour tous les usages de l'imposition des mains : leur dérivation apostolique se déduit plutôt qu'elle ne se constate. Ni pour la confirmation ni pour l'ordination, il n'y a aucun texte du iie siècle qui en atteste l'usage. Mentionnée dans les écrits de l'âge apostolique, elle ne reparaît ensuite que chez les écrivains du iiie siècle, où apparaît aussi l'imposition des mains dans la réconciliation des pécheurs. La lacune documentaire est donc d'ordre général et elle s'explique par le caractère général des œuvres de cette époque qui nous sont parvenues. Malgré l'absence de témoignages positifs, personne cependant ne songe aujourd'hui à contester la continuité de la pratique ecclésiastique. « Il n'y a pas de doute, écrit Behm à ce propos, que l'usage de l'imposition des mains si largement répandu dans l'Église [du iiie siècle] ne se rattache à la pratique primitive; c'est en droite ligne et en partant de la période de début que le développement s'est produit; ici encore, suivant la loi de l'histoire des rites, c'est la pratique du commencement qui est devenue la tradition. » *Die Handauflegung im Urchristentum*, p. 61. On ne saurait par conséquent alléguer non plus le silence de l'époque intermédiaire pour refuser de rapporter à l'époque apostolique l'imposition des mains pénitentielle, telle qu'elle se pratique au iiie siècle.

*b. Sens de la communication aux péchés d'autrui.* — Or, ce que les habitudes lexicographiques de saint Paul montrent possible et ce que l'histoire la plus ancienne de la réconciliation pénitentielle suggère, le contexte immédiat du passage en question l'impose. La « communion aux péchés d'autrui, » qui, de l'avis commun, y est présentée comme la conséquence d'une imposition des mains prématurée, ne peut s'entendre en effet que de l'admission dans la communauté chrétienne de pécheurs insuffisamment purifiés. Pour l'entendre d'une contamination par les fautes ultérieures d'un presbytre, de celui qui lui a imposé les mains, il a fallu partir de l'idée préconçue qu'il s'agissait de l'ordination. On ne cite pas, en effet, d'exemple où la formule « communier aux péchés d'autrui » signifie

porter la responsabilité des fautes commises par celui qu'on a témérairement investi d'une charge importante. L'idée de la communion aux péchés des membres indignes de la communauté est, au contraire, une des idées les plus communes aux écrivains de l'âge apostolique, et sa persistance se constate jusqu'à l'époque où elle apparaît de nouveau étroitement associée à celle d'une imposition des mains accordée trop tôt aux pécheurs.

Elle est d'abord essentiellement paulinienne. Elle est énoncée dans le *modicum fermentum totam massam corrumpit.* I Cor., v, 6. Elle justifie l'expulsion de l'incestueux : Ἐξάρατε τὸν πονηρὸν ἐξ ὑμῶν αὐτῶν, v, 13 : le conserver au milieu d'eux serait pour les fidèles συναναμίγνυσθαι πόρνοις, v, 9-12. Les mots qui expriment cette idée sont de saint Paul. En détournant les Éphésiens de s'associer aux fils de l'incrédulité, v, 7, il leur recommandait de ne pas « communier aux œuvres stériles des ténèbres, » v, 11. Pour lui, association de croyants et d'incroyants est synonyme de « communion de la lumière avec les ténèbres. » II Cor., vi, 14.

Et saint Jean exprime les mêmes idées dans les termes mêmes de l'Épître à Timothée. Recevoir un infidèle à la doctrine du Christ ou seulement le saluer, c'est « communier à ses péchés. » II Joa., 11. Le peuple de Dieu, s'il ne sortait pas de Babylone, participerait à ses péchés. Apoc., xviii, 4.

Même langage au IIe siècle. Pour un mari, c'est « communier » à l'adultère de sa femme que de continuer à cohabiter avec elle. Hermas, *Mand.*, iv, 1-5. De même une femme chrétienne craindrait de « communier » aux déportements de son mari si elle demeurait au domicile conjugal. Justin, *II Apol.*, 2, *P. G.*, t. vi, col. 444.

A plus forte raison, la communion rituelle ou religieuse entraîne-t-elle cette contamination : l'admission au sacrifice d'un homme brouillé avec son frère suffirait à le profaner pour tous. *Didaché*, xiv, 2.

Aussi est-on attentif à éviter toute communication avec les hérétiques et les pécheurs. Eusèbe, *H. E.*, iv, 14, *P. G.*, t. xx, col. 340, dit à propos du refus de saint Polycarpe de reconnaître Cérinthe et Marcion : Τοσαύτην οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτῶν ἔσχον εὐλάβειαν πρὸς τὸ μήδε λόγου κοινωνεῖν τινι τῶν παραχαρασσόντων τὴν ἀλήθειαν. Et il nous montre Origène fidèle dès son enfance à cette loi de l'Église : réfugié chez une dame dont le fils adoptif, quoique hérétique, attirait des catholiques à ses leçons, οὐ πώποτε προὐτράπη κατὰ τὴν εὐχὴν αὐτῷ συστῆναι, φυλάττων ἐξ ἔτι παιδὸς κανόνα Ἐκκλησίας. *H. E.*, vi, 2, col. 525. A Rome aussi, le martyr Moïse se sépare de Novatien (ἀκοινώνητον ἐποίησεν) : lettre du pape Corneille dans Eusèbe, *H. E.*, vi, 43, col. 628; et à Alexandrie, les martyrs ne reprennent la vie commune avec certains *lapsi* qu'après avoir jugé leur pénitence suffisante. Lettre de saint Denys d'Alexandrie dans Eusèbe, *H. E.*, vi, 42, col. 613.

C'est surtout, en effet, dans le cas d'une pénitence insuffisante que la « communion aux péchés d'autrui » est à redouter : *Qui orat vel communicat cum homine ex Ecclesia ejecto*, dit la *Didascalie des apôtres*, *juste oportet cum hoc numerari.. Si quis enim cum homine ex Ecclesia ejecto communicat et orat..., coinquinatur, cum illo*, iii, 8, 5, Funk, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, t. i, p. 198. Et elle ajoute pour l'évêque : *Si [episcopus] pepercerit ei qui inique peccat et permittit eum in Ecclesia manere, hic coinquinavit Ecclesiam suam*, ii, 9-10, Funk, p. 44. Les novatiens exagérèrent ce principe : ils s'en autorisaient pour refuser de réconcilier les pénitents, et la *Didascalie* prescrit de passer outre, ii, 14, 3, Funk, p. 50 et 51. Elle prouve même par l'Écriture qu'avoir des rapports avec l'impie n'est pas « communier à ses péchés » : Περὶ γὰρ τοῦ μὴ δοκεῖν τοὺς πλησιάζοντας ἀδίκοις συμμολύνεσθαι ἢ ΚΟΙΝΩΝΕΙΝ ΤΑΙΣ ΑΥΤΩΝ ʽΑΜΑΡΤΙΑΙΣ ὁ Ἰεζεκιὴλ λέγει, ii, 14, 13, Funk, p. 54, 55. Par où l'on voit que, chez les catholiques et les hérétiques, malgré l'opposition des doctrines, les formules de l'Épître à Timothée ont le même sens. Elles l'ont aussi en Afrique. Tertullien combat par ce verset de saint Paul la réconciliation de certains pécheurs. *De pudicitia*, 18, 9. L'auteur du *De aleatoribus*, 4, *Op. Cypriani*, édit. Hartel, t. iii, p. 95, 96, invoque ce texte contre ceux qui sont trop indulgents à l'égard des pécheurs. Il en appelle à la doctrine salutaire qui règle à ce sujet la conduite de ceux qui ont reçu le pouvoir de lier et de délier pour la rémission des péchés : *Salutari doctrina admonemur, ne, dum delinquentibus adsidue ignoscimus, ipsi cum eis torqueamur.... Dum falsam communicationem damus, id quod cum honore de Dei dignatione percipimus, indignante Domino ex propria actione amittamus*, i, 1, 2, Hartel, p. 93. Saint Cyprien emploie les mêmes formules à propos de ceux qui, sous prétexte qu'ils ont accompli la pénitence et qu'ils ont reçu du pape l'absolution, *cum Basilide et Martiale temere communicant.* L'Écriture, en effet, dit-il, *consortes et participes ostendit eos alienorum delictorum fieri qui fuerint delinquentibus copulati... Dum malis et peccatoribus et pænitentiam non agentibus inlicita communicatione miscentur, nocentium contactibus polluuntur et junguntur in culpa. Epist.*, lxvii, 9, édit. Hartel, t. ii, p. 742-743. De là dérive sa doctrine sur l'admission des hérétiques : les recevoir par la seule imposition des mains, c'est « communier à leurs péchés. » *Qui talibus ad ecclesiam venientibus sine baptismo communicandum existimant, non putant se alienis imo æternis peccatis communicare. Epist.*, lxxiii, 19, édit. Hartel, t. ii, p. 794. Le pape, en agissant ainsi, « *communie au baptême de Marcion.* » *Epist.*, lxxiv, 8, t. ii, p. 805. Au jugement de Firmilien de Césarée, il « communie » de même et pour le même motif « *au baptême de tous les hérétiques.* » *Epist.*, lxxv, 23, Hartel, t. ii, p. 824. Et les évêques du concile de Carthage en 256 jugent de même : ils appuient leur raisonnement sur les paroles mêmes de saint Paul et de saint Jean. Aurèle d'Utique, *Sent. episc.*, 41, Hartel, t. i, p. 451; Aurèle de Chullabi, *ibid.*, 81, p. 459-460. En Espagne, saint Pacien, *Parænesis ad pænit.*, 8, *P. L.*, t. xiii, col. 1086, se réfère au texte de saint Paul à Timothée pour dire que l'admission d'un pécheur dissimulé à la communion ecclésiastique rend le prêtre qui en est l'auteur responsable de ses péchés. En Cappadoce, saint Basile explique de même par la préoccupation de ne pas participer à la souillure des pécheurs le zèle que les évêques apportent à l'administration de la pénitence. *Epist. can.*, 84, *P. G.*, t. xxxii, col. 808.

Le sens primitif de l'expression κοινωνεῖν ἁμαρτίαις ἀλλοτρίαις n'est donc pas douteux : la « communion aux péchés d'autrui » résulte du maintien ou de l'admission d'un pécheur dans la société dont on est le membre ou le chef. Or, cette interprétation, qu'impose le sens de cette expression depuis l'âge apostolique jusqu'au ive siècle, entraîne l'interprétation de « l'imposition des mains » comme rite de la réconciliation des pécheurs.

*c. Le sens des versets précédents.* — Le contexte immédiat n'est pas seul à imposer cette interprétation; les versets précédents la suggèrent, eux aussi. Le passage, en effet, tout au moins à partir du ℣ 20, a manifestement pour objet la conduite à tenir à l'égard des pécheurs; le discernement des candidats à l'ordination et les qualités à exiger d'eux ont déjà fait la matière du c. iii de l'Épître. Présentement il s'agit d'indiquer à Timothée le procédé à suivre dans la

répression des abus ou désordres dont plusieurs allusions, v, 11-15, 24, laissent aisément entrevoir la réalité et la gravité. C'est pourquoi, après lui avoir recommandé de ne pas oublier même en cette matière les égards dus à l'âge, ou peut-être même au caractère du presbytre, 17-19, et l'avoir invité en particulier à n'accepter que sur témoignages concordants une accusation contre un ancien, 19, il lui demande de reprendre publiquement les pécheurs; cela est nécessaire pour inspirer aux autres une crainte salutaire. Qu'il évite seulement ici encore de se laisser entraîner à des considérations de personnes, 21. Et c'est ainsi que l'apôtre est amené à parler de la réconciliation des coupables : que Timothée ne se hâte pas trop d'imposer les mains; il communierait lui-même aux fautes d'autrui, 22. La suite des idées, on le voit, est ainsi toute naturelle.

Elle disparaît, au contraire, dans l'interprétation commune qui ramène brusquement au v 22 la question du discernement des candidats à l'ordination. Cette interprétation n'a donc pas seulement contre elle de manquer totalement de point d'appui dans la tradition des premiers siècles et de donner en particulier au κοινωνεῖν ἁμαρτίαις ἀλλοτρίαις une signification sans exemple; en entendant le τοὺς ἁμαρτάνοντας ἔλεγχε des seuls presbytres reconnus coupables après accusation et enquête, elle donne en autre au verset entier une explication contraire à la fois à la logique, à la grammaire et à la vraisemblance. — α. Cette mise en évidence d'une catégorie de presbytres prévaricateurs détonne ici. Rien dans le texte ne marque l'intention d'opposer les ἁμαρτάνοντας aux καλῶς προεστῶτες mentionnés trois versets plus haut. Le δέ inséré par quelques rares manuscrits entre l'article τούς et le participe ἁμαρτάνοντας n'est pas retenu dans les bonnes éditions critiques: il est facile de concevoir que l'interprétation commune, qui en aurait interdit la suppression, en ait suggéré l'insertion. Serait-il authentique, du reste, l'opposition qu'il établirait viserait plutôt le verset précédent : tandis que les ἁμαρτάνοντας doivent être repris devant tous les autres, contre un presbytre, au contraire, une accusation ne doit être retenue que sur bonne preuve : manifestement le cas d'une faute commise par un presbytre n'est prévu que comme exceptionnel. — β. Le vocabulaire d'ailleurs et la grammaire s'opposent aussi au lien qu'on établit entre les versets 19 et 20. « Contre un presbytre, dirait le premier, une accusation ne doit pas être admise, à moins qu'elle ne soit appuyée de deux ou trois témoignages. » « Ceux, poursuivrait le second, [qu'après l'enquête ainsi provoquée on aura reconnus] coupables, il faut les reprendre. » Il y aurait là passage bien brusque du singulier au pluriel! il y aurait un sens bien inattendu donné au participe présent ἁμαρτάνοντας, il y aurait enfin une addition faite au texte pour lui faire signifier ce que saint Paul n'a pas exprimé plus clairement. Du reste, la connexion ainsi établie entre les deux versets ne s'impose pas nécessairement. Rien n'assure que saint Paul n'en ait pas eu une autre dans l'esprit : pourquoi, si le κατὰ πρεσβυτέρου du ỹ 19 vise un presbytre et non pas seulement un vieillard, la mention d'une défaillance possible chez un presbytre ne l'aurait-il pas amené à parler des pécheurs en général? Il serait surprenant, dans un chapitre rempli d'allusions aux fautes qui se commettent dans la communauté, 12-16, 24-25, que l'apôtre, instruisant son disciple sur la manière de les traiter, ne mentionne, en fait de pécheurs à corriger, que des presbytres. Le contexte, en un mot, permet de laisser au τοὺς ἁμαρτάνοντας la portée générale que lui donne sa signification propre et que saint Jean Chrysostome Origène, saint Augustin après saint Cyprien, et tant d'autres, lui ont reconnue. — γ. Enfin le traitement des pécheurs, tel qu'on le conçoit prescrit pour les seuls presbytres, est d'une anomalie sans exemple dans l'histoire de la pénitence. La correction qu'on découvre au ỹ 20 est une correction faite en famille : le ἐνώπιον πάντων ne viserait que le collège presbytéral et le coupable ne devrait être ainsi repris que pour inspirer une crainte salutaire au reste (οἱ λοιποί) de ses collègues; après avoir exigé, en un mot, pour admettre l'accusation, la multiplicité des témoins, on ne procéderait à la répression qu'à huis clos. N'y a-t-il pas là une inconséquence? Un anachronisme aussi, car c'est supposer un clergé dès lors si complètement séparé des fidèles qu'il ait déjà comme son droit pénal et son tribunal particuliers. Que si, faisant violence à la syntaxe, et tout en continuant à ne voir dans les ἁμαρτάνοντας que des presbytres dénoncés et reconnus coupables, on préfère admettre pour eux une correction publique devant tous les fidèles, en sorte que « les autres » soient le reste, non du collège presbytéral, mais de toute la communauté, on attribue ainsi à l'apôtre, au sujet des clercs, une législation pénitentielle que l'Église n'a pas maintenue : on lui fait prescrire pour eux la pénitence publique, à laquelle l'Église fit au contraire toujours profession de ne pas les admettre. Combien plus les anciens, y compris même saint Jean Chrysostome, malgré son interprétation de l'imposition des mains au sens de l'ordination, avaient-ils le sens de la réalité, eux qui, d'instinct, et sans seulement se préoccuper du contexte, reconnaissaient dans ce passage la correction publique des pécheurs qui était pratiquée tous les jours sous leurs yeux! Reprendre publiquement les pécheurs : dès ses premières lettres saint Paul en avait fait un devoir. Il avait prescrit aux Thessaloniciens de noter ceux qui refuseraient d'obtempérer à ses ordres, de ne pas les admettre à leurs réunions et, sans les traiter en ennemis, de les reprendre cependant en frères. II Thess., III, 14-15. Il avait demandé de même aux Corinthiens de rompre tout commerce avec l'incestueux, I Cor., v, et il ne s'était déclaré satisfait qu'autant que la correction publique infligée au coupable lui avait fait comprendre la gravité de sa faute. II Cor., II, 6. Il devait un peu plus tard recommander à Timothée de reprendre ceux qui résistent à la vérité. II Tim., II, 25. Toute sa seconde lettre tend en somme à le mettre en garde contre la pusillanimité : sans se laisser arrêter par aucune considération d'opportunité ou d'importunité, il doit reprendre et admonester, IV, 2. Même insistance auprès de Tite : qu'il use de son autorité pour reprendre : ἔλεγχε μετὰ πάσης ἐπιταγῆς, II, 15, et après une ou deux admonestations qu'il rompe avec les fauteurs de discorde, III, 10. C'est là, en effet, l'office des chefs d'Église : aussi parmi les qualités à exiger de ceux qu'il a chargé Tite d'établir en Crète, saint Paul mentionne-t-il en propres termes la fermeté à reprendre les contradicteurs, I, 9. On comprend donc aisément que des évêques aient reconnu l'exercice de ce pouvoir de correction dans le τοὺς ἁμαρτάνοντας ἐνώπιον πάντων ἔλεγχε : le *corrigere palam* était destiné à devenir classique en matière de pénitence, et, pour le prouver, il n'est pas besoin de descendre à l'époque de saint Augustin, il suffit de citer les passages de la *Didascalie des apôtres*, dans lesquels l'auteur, voulant engager l'évêque, comme le fait saint Paul, à sévir courageusement, mais sans parti pris, contre le pécheur, se borne à paraphraser le ỹ 20 : Δεῖ γὰρ ἐπὶ τῶν ἁμαρτανόντων μὴ παρασιωπᾶν, ἀλλ' ἐλέγχειν, νουθετεῖν, ὅπως καὶ ΤΟΙΣ ΈΤΕΡΟΙΣ, ΈΥΛΑΒΕΙΑΝ ἘΜΠΟΙΗΣΗ, II, 17, 5, édit. Funk, p. 64. Ἰδὼν δὲ σὺ τὸν ἡμαρτηκότα, πικρανθεὶς κέλευσον αὐτὸν ἔξω βληθῆναι, II, 16, 1, p. 61. *Si autem in-*

*ventus fuerit* [*peccator*] *inrubidus et non confundatur et ingressus fuerit ecclesiam, arguitur et corripitur ab episcopo,... confusus egredietur et totus grex, cum viderit lacrimas illius, correptionem apud se sentit*, II, 10, 4-5, p. 46. Cf. II, 9 et 10, 1; 39, 6. Pour l'exégèse détaillée de tout ce passage de l'Épître à Timothée, voir l'art. cité des *Recherches de science religieuse*, septembre 1912, p. 449-454.

*d. Objections et conclusion.* — On a objecté cependant à cette démonstration que les témoignages apportés sont d'une époque trop récente, et qu'il n'y a pas trace dans les écrits de l'âge apostolique d'une réconciliation des pécheurs telle que celle que nous croyons trouver dans saint Paul. *Biblische Zeitschrift*, 1914, t. XII, p. 176-180. Mais l'objection est au moins étrange de la part de ceux qui admettent l'interprétation commune : les témoignages qu'ils invoquent en sa faveur sont tous postérieurs aux nôtres, et l'on serait curieux de connaître les traces qu'ils découvrent, dans les écrits de l'âge apostolique ou post-apostolique, d'un tribunal ecclésiastique tel que celui qu'ils supposent établi par saint Paul pour juger les presbytres. Ce sont les contemporains de saint Paul et saint Paul lui-même qui nous ont donné le sens de l'expression *communier aux péchés d'autrui* et avant de dire qu'il n'y a pas de trace, à l'époque apostolique, de la réconciliation des pécheurs, il faudrait prouver que cette trace n'existe pas dans le passage en question de l'Épître à Timothée. Or il ne saurait suffire pour cela d'en proposer comme plausible une interprétation qui, pour être devenue commune, du jour peut-être où la réconciliation des pécheurs cessa d'être une fonction épiscopale, du jour surtout où les novatiens et les donatistes abusèrent de ce texte pour refuser la réconciliation aux pécheurs, n'en est pas moins sans fondement dans la tradition primitive. Comme en outre elle trouble l'ordre des idées dans l'ensemble du passage, qu'elle fait violence au sens usuel d'expressions aussi courantes que le ἁμαρτάνοντας ἐλέγχειν et le κοινωνεῖν ἁμαρτίαις ἀλλοτρίαις, qu'elle attribue enfin à saint Paul, pour les fautes des clercs, un mode de répression ou de pénitence contraire à la pratique constante de l'Église, l'interprétation primitive nous paraît nettement préférable et c'est pourquoi il nous paraît aussi que l'usage de l'imposition des mains dans la réconciliation des pécheurs peut être considéré comme attesté par saint Paul.

*b*) *Dans la prière sur les malades.* — Peut-on en dire autant de la prière sur les malades dont parle saint Jacques, V, 14? Origène l'a cru. Dans une citation de ce passage, il substitue à l'*orent super eum* de l'apôtre l'*imponant ei manum* de la réconciliation pénitentielle, car c'est à la rémission des péchés par la « pénitence dure et laborieuse » et comportant la confession préliminaire qu'il applique le texte de saint Jacques. *In Lev.*, homil. II, 4, *P. G.*, t. XII, col. 418-419. A ses yeux, par conséquent, « prier sur quelqu'un » et lui « imposer les mains » sont deux expressions qui sont équivalentes ou désignent tout au moins deux choses qui s'entraînent l'une l'autre. Et c'est bien, en effet, ce que suggèrent les Actes des apôtres. Si l'on met à part les passages sur la communication du Saint-Esprit aux baptisés de Samarie, VIII, 17, à saint Paul lors de sa guérison par Ananie, IX, 17, aux baptisés d'Éphèse, XIX, 6, partout où l'imposition des mains est mentionnée, la prière l'accompagne : à Jérusalem, lors de l'ordination des diacres, VI, 6; à Antioche, lorsque Paul et Barnabé reçoivent leur mission, XIII, 3; à Malte, quand Paul impose les mains au père de Publius pour le guérir, XXVIII, 8. Saint Matthieu avait dit aussi que ceux qui présentaient leurs enfants à Jésus demandaient de leur « imposer les mains et de prier, sur eux » XIX, 13, et saint Marc avait mentionné les paroles de bénédiction accompagnant le geste, X, 16. Dans un passage des Actes, l'identification établie par Origène paraît manifeste. Quand Paul et Barnabé, au retour de leur première mission, établissent des presbytres dans les Églises qu'ils ont fondées, on ne saurait douter qu'ils ne l'aient fait en leur imposant les mains, comme on l'avait fait pour eux à Antioche et comme les Épîtres pastorales montrèrent plus tard l'usage établi depuis longtemps. Or, s'il est fait mention à ce propos, de jeûnes et de prières comme à Antioche, XIV, 23, l'imposition des mains n'est pas nommée, XIII, 3. C'est donc ou bien qu'elle accompagne de soi les prières, ou bien qu'elle est supposée suffisamment indiquée par le χειροτονήσαντες qui précède. Le verbe χειροτονεῖν, en effet, quoique, dit des supérieurs, il ne signifie encore directement que le fait « d'établir » ou de « constituer, » évoque suffisamment l'idée d'une imposition des mains pour qu'il soit inutile de lui en juxtaposer l'expression formelle. Quoi qu'il en soit, au reste, du motif de l'omission constatée ici, l'association de l'imposition des mains et de la prière est dans les Actes assez évidente pour expliquer qu'Origène l'ait admise dans l'Épître de saint Jacques. Et nous n'hésitons pas pour notre part à considérer comme pleinement fondée l'identification qu'il a faite de l'*orent super eum* et de l'*imponant ei manum*; l'identification du rite d'ensemble prescrit par saint Jacques avec celui de la pénitence en général et de la réconciliation des pécheurs en particulier est une question différente, que nous n'avons pas à aborder ici. Voir t. V, col. 1913 sq., 1934-1935. Et nous aurons l'occasion de revenir plus loin sur l'imposition des mains dans le sacrement de l'extrême-onction. Mais, que, dans la pensée de saint Jacques, la prière sur les malades ait comporté de la part des prêtres invités à les visiter une imposition des mains distincte de l'onction, l'usage biblique joint à la pratique primitive des Églises nous paraît le mettre hors de doute. Origène, sans qu'il l'ait lu dans son texte, comme certains seraient portés à l'admettre, n'a donc fait, en traduisant *orent super eum* par *imponant ei manum*, que transposer les appellations de deux réalités qui normalement étaient associées.

II. Usage du rite dans l'Église. — Le rite juif, évangélique et apostolique de l'imposition des mains s'est conservé dans l'Église. Entre la fin de l'âge apostolique et les débuts du IIIe siècle, aucun document ne le signale explicitement comme faisant partie d'une fonction liturgique déterminée. Ni la *Doctrine des apôtres*, bien qu'elle indique la manière de baptiser et de célébrer l'eucharistie, ni saint Clément de Rome, ni saint Ignace d'Antioche, malgré l'insistance de leurs lettres sur l'origine apostolique de l'épiscopat, ni saint Justin dans la description qu'il fait aux empereurs, *Apol.*, I, 61-65, des rites chrétiens, ne le mentionnent. Dans les écrits de cette période intermédiaire, on relève seulement quelques allusions à la persistance du « charisme » de la guérison des malades par l'imposition des mains. S. Irénée, *Cont. hær.*, II, 32, *P. G.*, t. VII, col. 829; Clément d'Alexandrie, *Quis dives salvetur*, 34, *P. G.*, t. X, col. 640. *Acta Petri cum Simone*, 20, L. Vouaux, *Les Actes de Pierre*, Paris, 1922, p. 388. Un extrait du gnostique Théodote conservé par Clément d'Alexandrie, *Excerpta ex Theodoto*, 22, permet aussi de conjecturer que chez les valentiniens les cérémonies de l'initiation comportaient une imposition des mains, *P. G.*, t. X, col. 669; un autre de ces extraits, col. 697, semble faire allusion à des prières accompagnées d'une imposition des mains qui auraient dès lors précédé l'administration du baptême.

Clément d'Alexandrie en parle cependant comme d'un rite usuel et familier : avec vos faux cheveux, dit-il aux femmes, *Pédagogue*, III, 11. *P. G.*, t. VIII col. 637, sur quoi donc portera l'imposition des mains? Et au IIIe siècle, dès que les documents deviennent plus abondants, l'imposition des mains apparaît comme occupant une telle place dans la vie de l'Église, qu'il ne saurait y avoir de doute sur le lien de continuité qui la rattache à la pratique des apôtres. Suivant la remarque plusieurs fois répétée de Behm : *Die Handauflegung*, p. 71, 72, 80, s'autoriser du silence de l'époque intermédiaire pour contester l'origine primitive de ce rite, c'est méconnaître le caractère traditionnel que lui attribuent les documents postérieurs. La pratique quotidienne est le pont qui unit l'usage du Ier siècle à celui du IIIe. Il ne suit pas de là que l'on doive ou que l'on puisse faire remonter en bloc à l'âge apostolique toutes les pratiques rituelles du IIIe siècle; à mesure que l'Église a organisé sa liturgie, elle a dû appliquer et adapter aux formes nouvelles de son culte les gestes et les rites qu'elle avait hérités des apôtres et il est donc fort possible que certaines cérémonies accompagnées d'imposition des mains, quelque usuelles qu'elles soient au IIIe siècle, ne soient néanmoins pas telles quelles d'origine immédiatement apostolique. La présomption peut être pour l'affirmative, mais ce sont là questions d'espèces dont chacune doit être examinée en particulier et qui ne sauraient nous occuper ici. Nous avons déjà dit celles de ces cérémonies dont l'existence à l'âge apostolique nous paraissait certaine ou plus probable. Pour les autres, les éléments de solution positifs font défaut; aussi passerons-nous outre désormais à la question des origines. Nous ne nous arrêterons pas non plus aux impositions de mains qu'on pourrait appeler charismatiques, par lesquelles ont continué de s'opérer dans l'Église des guérisons de malades ou des délivrances de possédés. Behm, *op. cit.*, p. 64-66, a relevé les traces qui en restent dans les écrits du IIIe siècle; les siècles suivants n'en ont pas perdu le souvenir ni l'usage. Mais ces sortes de faits sont en dehors du point de vue théologique qui nous occupe ici. L'imposition des mains ne nous intéresse que dans ses rapports avec la vie organique et normale de l'Église, à partir du IIIe siècle.

Or, on peut dire dès l'abord et d'un mot qu'elle y apparaît comme le geste liturgique par excellence, comme le rite commun à la plupart des fonctions sacrées, si bien que la manière la plus naturelle d'en indiquer les usages divers consiste à les grouper autour de ce que nous avons appelé depuis les sacrements. On constate ainsi qu'elle intervenait dans la collation de tous et nous aurons, plus loin, à distinguer ceux dont elle était partie essentielle ou constituante; mais nous avons auparavant à montrer la place qu'elle occupait dans leur administration et à rechercher en quoi elle consistait.

*I. SA PLACE DANS L'ADMINISTRATION DES SACREMENTS.* — 1° *Dans le baptême.* — Le baptême, aux premiers siècles, était précédé du catéchuménat et suivi de la collation du Saint-Esprit, que nous appelons la confirmation. A chacun de ces moments de l'initiation chrétienne l'imposition des mains avait sa place.

1. *Pendant le catéchuménat.* — L'imposition des mains est en quelque sorte le rite propre du catéchuménat.

*a) Rite de l'admission.* — Elle y apparaît dès les premières allusions faites à cette préparation au baptême. Nous en avons déjà relevé la trace dans un extrait de Théodote fait par Clément d'Alexandrie, 84, *P. G.*, t. X, col. 694 : εὐχαὶ χειρῶν. Cf. la variante donnée par Stählin : εὐχαὶ [ἐπάρσεις] χειρῶν, qui n'est qu'une conjecture explicative. Tertullien parle explicitement d'un « renoncement au diable, à ses pompes et à ses anges, » qui précède le baptême et se fait *in ecclesia sub antistitis manu. De corona*, 3, *P. L.*, t. II, col. 79. Au synode de Carthage en 256, l'évêque Vincent de Thibaris mentionne l'exorcisme « par l'imposition des mains » comme étant le premier degré de l'acheminement vers le Christ. *Sent. episc.*, 37, dans les œuvres de saint Cyprien, édit. Hartel, t. I, p. 450. Et, en effet, c'est par une imposition des mains que l'on est admis au rang des catéchumènes ou qu'on est fait chrétien. *Gentiles*, dit le canon 39 du concile d'Elvire (306), *si in infirmitate desideraverint sibi manum imponi, si fuerit eorum ex aliqua parte honesta vita, placuit eis manum imponi et fieri christianos.* Et le canon 6 du concile d'Arles en 314 dit de même : *De his qui in infirmitate credere volunt, placuit eis manum imponi.* Aussi les récits de conversion aboutissent-ils à l'imposition des mains. Celui des *Acta Thomæ*, n. 49, nous montre une femme, qui supplie l'apôtre de la « signer » (δός μοι τὴν σφραγίδα : c'est l'expression consacrée) et l'apôtre, qui lui impose les mains et fait sur elle le signe de la croix : ἐπιθεὶς ἐπ' αὐτῇ τὰς χεῖρας αὐτοῦ ἐσφράγισεν αὐτὴν εἰς ὄνομα Πατρὸς καὶ Υἱοῦ καὶ ἁγίου Πνεύματος. *Acta apost. apocr.*, édit. Lipsius-Bonnet, t. II, p. 165. Eusèbe, lorsque Constantin se décide à se faire baptiser, parle de « la prière de l'imposition des mains » comme du premier rite préparatoire auquel il fut admis : πρῶτον τῶν διὰ χειροθεσίας εὐχῶν ἠξιοῦτο. *Vita Constantini*, IV, 61, *P. G.*, t. XX, col. 1213. Le diacre Marc, dans sa Vie de saint Porphyre de Gaza (395-420), à chaque conversion nouvelle provoquée par les miracles de son héros, note l'imposition des mains faite aux convertis; c'est le signe de la croix, la σφραγίς du Christ, qui les rend catéchumènes : par exemple, on vient demander à l'évêque τὴν ἐν Χριστῷ σφραγίδα, il l'accorde et fait catéchumènes ceux qu'il a ainsi reçus, σφραγίσας αὐτούς καὶ ποιήσας κατηχουμένους, n. 31, dans l'édition du texte grec pour la Société philolog. de Bonn, p. 29; trad. lat., *P. G.*, t. LXV, col. 1226; quand il a ainsi consigné (σφραγίσας) les convertis ou qu'il les a marqués du signe de la croix (σφραγίσας αὐτοὺς τῷ σημείῳ τοῦ σταυροῦ), il leur recommande de se faire instruire et de suivre les exercices du catéchuménat, n. 62, 100, p. 51, 80 de l'édition grecque; *P. G.*, t. LXV, col. 1234, 1252. Sulpice Sévère raconte de même les conversions opérées par saint Martin : *Cuncti catervatim ad genua beati viri ruere cœperunt, fideliter postulantes, ut eos faceret christianos. Nec cunctatus, in medio, ut erat, campo, cunctos, IMPOSITA UNIVERSIS MANU, catechumenos fecit. De miraculis S. Martini*, dial. II, 4, *P. L.*, t. XX, col. 204. *Nemo fere... fuit gentilium, qui non, IMPOSITIONE MANUS desiderata, crediderit. De vita b. Martini*, 13, *P. L.*, t. XX, col. 168. Saint Jérôme, dans la Vie de saint Hilarion, n. 25, exprime de la même manière la conversion d'un prêtre des idoles : *Christi signo denotatur. P. L.*, t. XXIII, col. 41. Saint Augustin, *De catechizandis rudibus*, 20, 34, dit en propres termes à l'aspirant catéchumène qu'il va recevoir le signe de la croix : *Crucis signo in fronte hodie signandus es. P. L.*, t. XLII, col. 335, Cf. plus loin. 26, 50 : *Quod cum responderit, solemniter signandus est. P. L.*, col. 344. Le pape saint Gélase enfin, dans un fragment de lettre qui lui est attribué, Jaffé, n. 674, définit le catéchumène par la consignation ou imposition des mains : *Catechumeni ii sunt qui... a sacerdote CONSIGNATI sunt et per exorcismum purgati... needum sacro baptismate sunt abluti.* Thiel, *Epist. rom. pont.*, t. I, p. 509; *P. L.*, t. LIX, col. 140. Cf. l'attestation de cet usage par saint Pierre Chrysologue dans ses deux sermons. *P. L.*, t. LII, col. 346, 494. (Pour le rite complet de l'admission au catéchuménat dans la

liturgie romaine, voir Duchesne, *Les origines du culte chrétien*, c. IX, § 1, 1. Le rite byzantin est connu par l'eucologe Barberini du VIII[e] siècle, dont on trouvera indiquées les principales divisions à l'art. *Baptême*, par dom de Puniet dans le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne*, t. II, col. 287.)

*b) Rite du renvoi à la messe.* — Rite de l'admission au catéchuménat, l'imposition des mains est aussi celui du renvoi des catéchumènes à la fin de la partie de la messe où ils sont admis. La *Tradition apostolique*, attribuée à saint Hippolyte, a déjà un passage spécial concernant cette imposition des mains : « Après la prière, y est-il dit, quand celui qui enseigne a *imposé les mains* aux catéchumènes, il prononce une prière et les renvoie » : Connolly, *The so-called Egyptian Church Order*, dans *Texts and studies* de Cambridge, t. VIII, n. 4, p. 182. Les écrits dérivés ou apparentés mentionnent tous eux aussi cette imposition des mains. Voir, par exemple, les *Canones Hippolyti*, can. 99 : *Doctor imponat catechumenis manum antequam illos demittat.* L'auteur des *Constitutions apostoliques* indique même pour celui qui en est chargé le thème à développer dans la prière qui s'y joint, VII, 39, 4, édit. Funk, p. 442. Au l. VIII, c. VI, 10-12, Funk, p. 480, il insère tout au long une de ces oraisons. Le Sacramentaire de Sérapion en donne deux lui aussi, sous le titre de εὐχὴ ὑπὲρ τῶν κατηχουμένων et de χειροθεσία κατηχουμένων. Funk, *Didascalia*, t. II, p. 160-162. Les catéchumènes sont donc soumis à ce rite pendant toute la durée de leur préparation lointaine au baptême.

2. *Pendant la préparation immédiate au baptême.* — Mais c'est surtout à partir du jour où commence leur préparation prochaine au baptême que les catéchumènes reçoivent fréquemment l'imposition des mains. Les Homélies clémentines disent qu'elle leur est faite tous les jours : Ὅσοι ποτὲ βαπτισθῆναι θέλετε, ἀπὸ τῆς αὔριον... καθημέραν χειροθετεῖσθε. Homil. III, 13, *P. G.*, t. II, col. 157. La *Tradition apostolique* de saint Hippolyte le porte déjà : *They shall lay hand upon them every day and unstruct them*, édit. Connolly, p. 183. *MANUS IMPOSITIONE crebra examinati*, disent à propos de ces candidats les *Statuta Ecclesiæ antiqua*, can. 23, *P. L.*, t. LVI, col. 883. Et en effet, dès qu'ils ont donné leur nom et sont devenus ainsi « compétents, » ils ont à suivre une série de catéchèses spéciales après lesquelles on leur impose les mains en forme d'exorcismes. Saint Léon le Grand en parle : *In exorcismis impositio manuum. Epist.*, CLXVIII, 1, *P. L.*, t. LIV, col. 1210. Jean Diacre, dans sa lettre à Senarius dit que *instruuntur ecclesiastico ministerio per benedictionem imponentis manum* et parle à ce propos de *frequens impositio manus*, n. 3, *P. L.*, t. LIX, col. 401 et 402. La *Peregrinatio Etheriæ*, dit qu'à Jérusalem ces exorcismes avaient lieu tous les jours du carême, texte dans Duchesne. *Origines du culte chrétien*, 1898, p. 489, et c'est ce que semble indiquer également saint Cyrille : *Procatec.*, 9 et 14; *Cat.*, I, 5, *P. G.*, t. XXXIII, col. 348, 353, 376. A Rome, au VII[e] siècle, chacun des sept « scrutins » comportait un exorcisme solennel avec imposition des mains, d'abord des exorcistes, puis d'un prêtre. Voir la description dans Duchesne, *op. cit.*, c. IX, § 1, 2. Le rituel romain conserve aujourd'hui encore deux impositions des mains avant l'entrée dans l'église de l'enfant à baptiser.

3. *Dans la cérémonie du baptême.* — Dans la collation même du baptême, on peut distinguer encore deux impositions des mains. — *a)* L'une qui précède l'ablution, est mentionnée sous ce nom dans la *Didascalie des apôtres*, III, 12, 2-3, édit. Funk, p. 210, dans les *Constitutions apostoliques*, III, 15, 3, édit. Funk, p. 211, dans le *De ecclesiastica hierarchia* du pseudo-Aréopagite, II, 2, 7, *P. G.*, t. III, col. 396, et la plupart des rituels orientaux l'ont conservée. Voir le tableau dressé par dom de Puniet à l'art. *Baptême*, du *Dictionnaire d'archéologie chrétienne*, t. II, col. 275, 291. Le rituel romain la conserve aussi tant pour les enfants que pour les adultes : elle précède les rites de l'*Effeta* et du renoncement à Satan. On peut y reconnaître le dernier exorcisme préparatoire au baptême proprement dit. Cf. Duchesne, *op. cit.*, 1898, p. 292. C'est celui dont parle Tertullien, *De corona*, 3 : *Aquam adituri, ibidem, sed et aliquanto prius in Ecclesia SUB ANTISTITIS MANU contestamur nos renuntiare diabolo*, etc., *P. L.*, t. II, col. 29. — *b)* L'autre imposition des mains accompagne le rite même de l'ablution. Elle est moins connue et les textes classiques sur le baptême y font à peine allusion. Les peintures des Catacombes cependant la mettent en évidence dans toutes leurs représentations du baptême : celui qui baptise a toujours la main droite posée sur la tête du néophyte: Cf. Wilpert, *Le pitture delle Catacombe romane*, tav. 39, 2; 57; 228, 2; 240, 1. Dom de Puniet dans le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne* art. *Baptême*, t. II, col. 299-300, a reproduit la tav. 39, 2. Les deux personnages représentés étant encore dans l'eau, l'identification du rite avec celui de la collation du Saint-Esprit se trouve donc exclue. Et, de fait, des textes récemment publiés ne laissent aucun doute sur l'existence de cette imposition des mains dans l'acte même du baptême. La *Tradition apostolique*, attribuée à saint Hippolyte, et les documents qui en dérivent ou lui sont tout au moins apparentés, la mentionnent expressément. Pendant chacune des trois questions sur la croyance aux trois personnes divines et pendant chacune des immersions ou ablutions qui suivent, le prêtre doit tenir sa main posée sur la tête du néophyte : *Tunc descendat [baptizandus] in aquas, presbyter autem MANUM SUAM CAPITI EJUS IMPONAT eumque interroget his verbis : Credisne in Deum Patrem omnipotentem. And he who shall be baptised shall say again thus : « Yea, I believe » : And thus he [the presbyter] shall baptise him and lay his hand upon him, and upon him who answers for him, (seu, ut pergit versio latina antiqua ab Hauler edita) MANUM HABENS IN CAPUT EJUS IMPOSITAM baptizet semel. Et postea dicat : Credis in Christum Jesum... et iterum baptizetur...*, etc. Connolly, p. 185. L'édition des *Constitutiones Ecclesiæ Ægypti*, par Funk, *Didascalia*, t. II, p. 110, porte au passage correspondant : *Baptismum perficiens manum suam in capite accipientis ponat eumque ter immergat, hæc semper confitens.* Les canons dits d'Hippolyte, édit. Achelis, can. 123-125, disent : *Tunc descendat in aquas; presbyter autem manum suam capiti ejus imponat eumque interroget his verbis.... Baptizandus respondet.... Tum prima vice immergitur aquæ, dum ille manum capiti ejus impositam relinquit.* Suivent les deux autres questions et immersions. Le *Testament de Notre-Seigneur*, II, 8, reproduit les mêmes formules : *Cum itaque baptizandus descenderit in aquas, baptizans manum ei imponens dicat ita : Credis in Deum Patrem et baptizandus respondet : Credo. Et continuo illum prima vice baptizet*, etc. Édit. Rahmani, p. 129. La *Didascalie des apôtres* (version syriaque), qui représente une autre tradition, mentionne aussi cette imposition des mains. Au l. II, c. XXXII, 3, édit. Funk, p. 111, elle en rappelle le souvenir aux laïques; le l. III, c. XII, 2-3, p. 210, permet de se rendre compte que cette χειροθεσία s'accompagne d'une onction faite aux baptisés lors de leur descente dans l'eau. Cf. pour cette onction les *Constitutions apostoliques*, l. VII, c. XXII, 2, édit. Funk, p. 406. Les peintures des Catacombes ainsi éclairées par ces textes, nous croyons qu'on peut retrouver une allusion à cette

même cérémonie dans le *De baptismo* de Tertullien; non pas au c. VIII, dont les premiers mots : *Dehinc manus imponitur, per benedictionem advocans et invitans Spiritum Sanctum* se rapportent uniquement à la collation du Saint-Esprit qui fait suite au baptême, mais au c. VI, où, à propos de la triple profession de foi qui accompagne l'ablution, il emploie également l'expression *per benedictionem. Dum habemus per benedictionem eosdem arbitros fidei, quos et sponsores salutis. P. L*, t. I, col. 1206; *Corpus* de Vienne, p. 206. Le sens, en effet, de l'expression n'est pas douteux: comme il apparaît par le seul rapprochement de ces deux passages, et comme on le verra plus loin par l'usage commun, le mot *benedictio* désigne couramment une imposition des mains; et puisque nous savons par ailleurs qu'à la profession de foi du baptisé correspond une imposition des mains du baptiseur, il s'impose de la reconnaître dans la « bénédiction » associée ici à l'ablution et à la profession de foi baptismales. Tertullien explique les peintures des Catacombes et atteste en même temps l'existence d'une imposition des mains dans l'acte même du baptême.

2° *Dans la confirmation.* — Ici, l'imposition des mains est constatée avec évidence à partir du IIIe siècle, et son emploi se rattache manifestement à l'usage apostolique. La préoccupation que les apôtres avaient eue d'assurer aux néophytes par l'imposition des mains la participation au Saint-Esprit a produit une profonde impression chez les premiers fidèles et elle explique tout naturellement que le souvenir et la pratique en aient été conservés. Au IIe siècle, saint Irénée y fait une allusion. *Cont. hær.*, IV, 38, 2, *P. G.*, t. VII, col. 1106, qui permet de croire à un usage persistant; les valentiniens, nous le savons par un des *Extraits de Théodote*, 22, faits par Clément d'Alexandrie, *P. G.*, t. IX, col. 669, joignaient à leur baptême une χειροθεσία, où il est tout naturel, semble-t-il, de voir un héritage de la Grande Église. Tertullien, en effet, parle de l'imposition des mains pour la communication du Saint Esprit comme d'un rite consacré : après l'onction qui suit l'ablution, *dehinc manus imponitur, per benedictionem invocans et invitans Spiritum Sanctum. De baptismo*, 8. *Caro manus impositione adumbratur, ut et anima spiritu illuminetur. De carnis resurrectione*, 8, *P. L.*, t. II, col. 806. Et les documents du IIIe siècle confirment tous son témoignage. A Carthage, saint Cyprien atteste que, comme les apôtres à Samarie, les évêques imposent les mains aux baptisés : *Quod nunc quoque apud nos geritur, ut qui in ecclesia baptizantur præpositis ecclesiæ offerantur et per nostram orationem ac manus impositionem Spiritum Sanctum consequantur et signaculo dominico consummentur. Epist.*, LXXIII, 9, édit. Hartel, p. 185. Le rite est même, à ses yeux, si étroitement associé à celui du baptême que l'acceptation de l'un lui paraît devoir entraîner celle de l'autre; le pape saint Étienne lui paraît être inconséquent, parce qu'il refuse de rebaptiser les hérétiques, alors qu'il ordonne de les réconcilier par une nouvelle imposition des mains. Toute son argumentation contre lui part de là : c'est trop peu de leur imposer les mains pour leur communiquer le Saint-Esprit, si on ne les rebaptise pas : *parum est eis manum imponere ad accipiendum Spiritum Sanctum, nisi accipiant et Ecclesiæ baptismum. Epist.*, LXXII, 1, édit. Hartel, p. 775. Si les hérétiques ont pu être baptisés validement, ils ont pu aussi recevoir le Saint-Esprit, et il n'y a donc pas plus à leur imposer les mains qu'à les rebaptiser : *Quod si secundum pravam fidem baptizari aliquis foris et remissam peccatorum consequi potuit, secundum eamdem fidem consequi et Spiritum Sanctum potuit, et non est necesse ei venienti manum imponi ut Spiritum Sanctum consequatur et signetur. Epist.*, LXXIII, 6, p. 783. Cf. *Epist.*, LXIX, 10, 11, etc. Au synode de Carthage en 256, les évêques d'Afrique partagent d'ailleurs la manière de voir de leur chef; voir, par exemple, *Sent. episc.*, 5, p. 439; et la discussion ainsi engagée montre clairement qu'à Rome l'imposition des mains était le rite de la collation du Saint-Esprit. L'auteur du *De rebaptismate*, tout en soutenant contre saint Cyprien et ses collègues la dissociation possible du baptême et de l'imposition des mains, atteste néanmoins comme eux que *per manus impositionem episcopi datur unicuique credenti Spiritus Sanctus, Op. Cypriani*, édit. Hartel, t. III, p. 73. Cf. IV, *ibid.*, etc. L'usage est le même en Asie Mineure : Firmilien de Césarée, dans sa lettre à saint Cyprien, parle comme lui du pouvoir qu'ont les évêques d'imposer les mains et de donner ainsi le Saint-Esprit. Parmi les lettres de saint Cyprien, *Epist.*, LXXV, 7, 8, 18, édit. Hartel. p. 815, 822. Les descriptions des rites de l'initiation chrétienne contenues dans la *Tradition apostolique* de saint Hippolyte et les écrits dérivés ou apparentés ne laissent aucun doute sur la place qu'y occupait l'imposition des mains; tous la mentionnent. *Tradition apostolique*, édit. Connolly, p. 185; *Canons d'Hippolyte*, p. 136; *Testament de Notre-Seigneur*, édit. Rahmani, l. II, c. IX, p. 131.

1. *En Occident.* — Cette place, elle l'a conservée jusqu'à nos jours dans toutes les liturgies occidentales. La preuve en est pour Rome, dans l'usage attesté par saint Jérôme, pour toutes les Églises, de conduire aux évêques, pour l'imposition des mains, les néophytes baptisés loin des villes par les prêtres ou les diacres, *Cont. luciferianos*, n. 8 et 9, *P. L.*, t. XXIII, col. 164. Elle se trouve aussi dans la réponse du pape saint Innocent Ier à l'évêque Decentius, Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 98; dans l'affirmation de saint Grégoire le Grand que *per impositionem manuum nostrarum* [*fideles*] *a Deo Spiritum Sanctum percipiunt, Hom. in Evang.*, l. I, homil. XVII, 18, *P. L.*, t. LXXVI, col. 8, et dans toute la série des livres liturgiques jusqu'au Pontifical romain actuel. Pour Milan, le parallélisme parfait qui existe entre les prières pour la collation du Saint-Esprit reproduites ou commentées par saint Ambroise, *De mysteriis*, VII, 1, 2, et l'auteur du *De sacramentis*, III, 2, 8, et celles qui, dans les liturgies voisines, au même moment de l'initiation, accompagnent l'imposition des mains pour la communication du Saint-Esprit, ne laisse aucun doute sur la présence de ce même rite. Voir la *Revue d'histoire ecclésiastique* de Louvain, 1912, t. XIII, p. 261; pour l'Afrique, voir les témoignages de saint Optat de Milève, l. IV, 7, et de saint Augustin, *Serm.*, CCCXXIV et CCLXVI, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1447, 1227; *De baptismo*, III, 16, 21, *P. L.*, t. XLIII, col. 148; *De Trinitate*, XV, 26, *P. L.*, t. XLII, col. 1093; *in Iam Johannis epist.*, tr. VI, 10, *P. L.*, t. XXXV, col. 1025; cf. *Recherches de science religieuse*, juillet 1911, p. 358-371. Pour l'Espagne, voir les livres de la liturgie mozarabe, *Liber ordinum*, édit. Férotin, p. 32-37, divers canons de conciles, par exemple, IIe concile de Séville en 619, can. 7, Mansi, t. X, col. 559, et les commentaires des cérémonies du baptême qui se trouvent dans les œuvres de saint Isidore de Séville, *Etym.*, VI, 19, 54, *P. L.*, t. LXXXI, col. 256; *De eccl. off.*, II, 27, 1, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 824, et de saint Ildephonse de Tolède, *De cognitione baptismi*, 128-129, *P. L.*, t. XCVI, col. 65; cf. *Revue d'histoire ecclésiastique, loc. cit.*, p. 271 sq. Pour la Gaule, avant l'introduction de la liturgie romaine, voir le témoignage de saint Hilaire, *In Matth.*, X, 2; XV, 10; XIX, 3, *P. L*, t. IX, col. 967, 1007, 1024; de Gennade, *De eccl. dogmatibus*, 74, *P. L.*, t. LVIII, col. 997; de l'auteur, peut-être Fauste de Riez, d'un fragment d'homélie du Ve siècle plus tard inséré dans

une fausse décrétale du pape Melchiade, *P. L.*, t. cxxx, col. 240-241, ou t. vii, col. 1118-1119, et cité par saint Thomas, *Sum. theol.*, IIIa. q. lxxii, a. 18; de Bède, pour autant qu'il est témoin de l'usage antérieur à l'importation des livres romains, *In Marci Evang. expositio*, i, 1, *P. L.*, t. xcii, col. 138; *Super Acta apost. expositio*, viii, xix, *P. L.*, t. xcii, col. 961, 982; *Vita S. Cutberti*, c. xxix, *P. L.*, t. xciv, col. 769; Cf. pour l'interprétation de tous ces témoignages la *Revue d'histoire ecclésiastique, loc. cit.*, p. 293-296. Pour les Églises d'Occident en général, depuis la réforme liturgique de Charlemagne, voir le Sacramentaire gélasien, *P. L.*, t. lxxiv, col. 1111-1112; édit. Wilson, p. 86-87, le Sacramentaire grégorien, *P. L.*, t. lxxviii, col. 90, divers *Ordines romani*, en particulier l'*Ordo romanus VII* de Mabillon, *P. L.*, *ibid.*, col. 1000, et l'*Ordo dit de Saint-Amand*, dans Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 1898, p. 453; le *Pontifical romain* enfin pour la période plus récente.

2. *En Orient.* — En Orient, il s'en faut que l'imposition des mains soit restée ainsi associée à la collation du Saint-Esprit après le baptême. Si l'on fait abstraction des témoignages déjà signalés de Firmilien de Césarée et de saint Jérôme, pour autant que la coutume universelle dont parle ce dernier peut s'entendre aussi des Églises d'Orient, les seuls indices certains qui en subsistent se trouvent dans des écrits pseudépigraphiques, tels que les *Canons d'Hippolyte* et le *Testament de Notre-Seigneur* déjà cités ou les *Constitutions apostoliques*. Encore est-il douteux, pour ces dernières, que l'imposition des mains mentionnée fasse suite au baptême et ait pour objet propre la collation du Saint-Esprit que nous attribuons à la confirmation. Elle n'est pas mentionnée au l. VII, c. xxii, où sont décrites en détail les cérémonies de l'initiation chrétienne; il n'est question là que d'onctions, et encore l'onction, qui est dite la μετοχὴ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, vii, 22, 2, édit. Funk, p. 406, est-elle celle qui précède le baptême, dont l'auteur a déjà dit ailleurs, iii, 16, et 17, 1, p. 211, qu'elle est εἰς τύπον τοῦ πνευματικοῦ βαπτίσματος et ἀντὶ Πνεύματος Ἁγίου, et qu'il a rattachée alors expressément à la χειροθεσία d'avant le baptême, iii, 15, 3, p. 211; si bien qu'on se demande si ce n'est pas cette onction prébaptismale ou plutôt l'imposition des mains du baptiseur au baptisé, voir ci-dessus, col. 1318, que vise un autre passage emprunté à la *Didascalie des apôtres* et où les *Constitutions* précisent que l'évêque donne le Saint-Esprit par l'imposition des mains, iii, 32, 3 et 33, 2, p. 115-116. Ailleurs, vii, 44, 2, à propos de l'invocation dont doit s'accompagner l'onction qui suit le baptême, et qui du reste ne fait aucune allusion au Saint-Esprit, l'auteur des *Constitutions* emploie encore l'expression χειροθεσία; mais c'est pour faire remarquer qu'une invocation de ce genre donne au baptême son efficacité spirituelle : à son défaut, le baptême des chrétiens n'aurait pas d'autre vertu que celui des juifs; il purifierait les corps, mais n'enlèverait pas aux âmes leurs souillures. Funk, p. 450.

Dans ces conditions, il est difficile, croyons-nous, de faire fond sur ces sortes de témoignages pour conclure à la persistance en Orient d'une réelle imposition des mains dans la confirmation. D'autant plus que, loin d'être corroborés, ils sont plutôt infirmés par celui des écrivains orientaux qui ont expliqué les cérémonies baptismales. Ni saint Cyrille de Jérusalem dans ses *Catéchèses*, ni le pseudo-Aréopagite dans son *De ecclesiastica hierarchia*, c. ii, *P. G.*, t. ii, col. 396 sq., ne font aucune allusion à une imposition des mains. Le silence de saint Cyrille en particulier est des plus significatifs. Il a eu l'occasion, dans plusieurs des Catéchèses antérieures au baptême, de rappeler comment les apôtres donnaient le Saint-Esprit par l'imposition des mains : par exemple, *Cat.*, xiv, 25; xvi, 9-10; xvii, 25, 30, *P. G.*, t. xxxiii, col. 860, 929, 996, 1004; dans la première de celles qu'il a consacrées à la personne du Saint-Esprit, il a annoncé aux candidats au baptême que, comme à l'époque de Moïse et de saint Pierre, le Saint-Esprit avait été donné par l'imposition des mains, il descendrait sur eux aussi, au baptême, μέλλει καὶ ἐπὶ σὲ τὸν βαπτιζόμενον φθάνειν ἡ χάρις, xvi, 26, col. 958. Il a même, après avoir ainsi excité leur curiosité, renvoyé à plus tard de leur dire comment se ferait pour eux cette participation au Saint-Esprit : τὸ δὲ πῶς, οὐ λέγω· οὐ γὰρ προλαμβάνω τὸν καιρόν, *ibid.*; ce qui laissait déjà entendre que ce serait autrement que par l'imposition des mains. Et, de fait, après le baptême, arrivé, dans son explication des cérémonies de l'initiation, à celles qui suivent l'ablution baptismale, il a toute une catéchèse sur la vertu du saint chrême dont les néophytes ont reçu l'onction et qui est le symbole du Saint-Esprit, mais pas un mot ne fait allusion à une imposition des mains ni ne rappelle que c'est par ce geste que les apôtres l'ont jadis communiqué aux baptisés. *Cat.*, xxi, *mystag.*, iii, *P. G.*, t. xxxiii, col. 1088 sq. Ce fait est laissé ici hors de cause comme s'il n'avait aucun rapport avec la cérémonie qui est commentée; c'est la descente du Saint-Esprit sur le Christ au jour de son baptême qui est seule et longuement évoquée : elle fut l'onction invisible à laquelle correspond l'onction visible du chrétien, et c'est pourquoi il n'y a pas même à interpréter l'onction du saint chrême au sens d'une imposition des mains. L'identification des deux rites tant de fois suggérée depuis est contraire au symbolisme développé par saint Cyrille dans toute sa catéchèse. Il n'ignore certes pas que c'est par une imposition des mains proprement dite que les apôtres ont donné le Saint-Esprit; mais s'il ne la mentionne pas aux baptisés, c'est que la communication du Saint-Esprit ne leur est pas faite sous cette forme. Seul le rite de l'onction du saint chrême symbolise pour le chrétien l'onction invisible que fut pour le Christ la descente sur lui du Saint-Esprit. En rattachant la communication du Saint-Esprit à un mystère qui exclut toute idée d'une imposition des mains, saint Cyrille dément d'avance toutes ces tentatives d'une explication différente. Le saint docteur n'identifie pas deux rites; il a une conception des origines de la confirmation qui exclut tout autre rite que l'onction, et c'est pourquoi son témoignage n'a pas seulement une valeur négative, il fait entrevoir la raison positive pour laquelle les Églises d'Orient n'ont pas conservé le rite de l'imposition des mains après le baptême.

Car, dit dom de Puniet dans l'art. *Confirmation* du *Dictionnaire d'archéologie chrétienne*, t. iii, col. 2530, à l'exception des Églises chaldéennes et surtout des coptes et éthiopiennes, les autres communautés orientales ne l'ont décidément pas. On n'en trouve aucune trace ni dans les rituels syriens, ni dans les eucologes grecs même les plus anciens, et il faut reconnaître que les efforts faits de divers côtés pour en découvrir quelqu'une chez les Pères grecs ou les écrivains byzantins ont surtout fait ressortir la bonne volonté mise à l'y reconnaître. Parce que dans le Sacramentaire de Sérapion, la bénédiction du chrême parle, en s'adressant à Dieu, de l'âme qui par sa conversion se met « sous sa main puissante, » ὑπὸ τὴν κραταιάν σου χεῖρα, Funk, *Didascalia*, t. ii, p. 186, 187, note 6, cet éditeur et après lui dom de Puniet, *loc. cit.*, ont cru qu'elle supposait une imposition des mains jointe à l'onction. On a noté que l'ἐπίθεσις χειρῶν dont parle l'Épître aux Hébreux, vi, 2, était expliquée par l'imposition des mains des apôtres

pour communiquer le Saint-Esprit; mais le silence de saint Cyrille de Jérusalem aurait dû mettre en garde contre la conclusion à tirer de cette interprétation. Comme le dit très bien dom de Puniet, *loc. cit.*, à propos d'Anastase le Sinaïte, q. LXXXVI, *P. G.*, t. LXXXIX, col. 712. et de Gennade de Constantinople, dans Œcumenius, *In Epist. ad Heb.*, *P. G.*, t. CXIX, col. 333, auxquels il eût bien fait, croyons-nous, de joindre Euloge d'Alexandrie, connu par Photius, *Biblioth.*, 28, *P. G.*, t. CIV, col. 336-337, et cité par lui quelques lignes plus bas, ces auteurs rappellent le souvenir de ce rite en s'inspirant plutôt du langage scripturaire que de la discipline ecclésiastique. Ils rappellent ce qui se faisait au temps des apôtres, ils n'indiquent pas ce qui se fait de leur temps. C'est ce qui apparaît bien dans Théodoret. Lui aussi, à propos de Heb., VI, 2, dit que les fidèles, après avoir fait pénitence, viennent au baptême et reçoivent la grâce du Saint-Esprit par la main du prêtre: προσίασι τῷ θείῳ βαπτίσματι, καὶ διὰ τῆς ἱερατικῆς χειρὸς ὑποδέχονται τὴν χάριν τοῦ Πνεύματος, *P. G.*, t. LXXXI, col. 716. On pourrait donc croire qu'il atteste par là la persistance de l'imposition des mains proprement dite. Or il n'en est rien, car ailleurs, et cette fois à propos des cérémonies de l'initiation, dont il invite à se remémorer les détails, c'est uniquement à l'onction du saint-chrême qu'il rattache, et dans les mêmes termes (τὴν ἀόρατον τοῦ παναγίου Πνεύματος χάριν ὑποδεχόμενοι) la participation à la grâce du Saint-Esprit. *In Cant. cant.*, I, 2, *P. G.*, t. LXXXI, col. 60. La main du prêtre en est donc sans doute l'instrument, mais le rite ainsi accompli n'est pas celui de l'imposition des mains. L'allusion que Behm, *Die Handauflegung*, etc., p. 88, note 2, a cru trouver dans le *De adoratione in spiritu et veritate*, l. XI, de saint Cyrille d'Alexandrie est encore moins réelle. Au sujet d'Aaron qui, après son premier sacrifice, leva les mains pour bénir le peuple, Lev., IX, 22, saint Cyrille dit que le véritable Aaron a béni de même tous les peuples, toutefois sans leur avoir imposé les mains (μονονουχὶ καὶ χεῖρας ἐπιθείς); en sorte que l'imposition des mains d'Aaron est le symbole de l'envoi qui nous a été fait par le Christ du Saint-Esprit. Comme il n'y avait pas eu d'imposition des mains avant le sacrifice d'Aaron, de même, suivant la remarque de saint Jean, tant que le Christ n'avait pas été glorifié, le Saint-Esprit n'avait pas été envoyé. *P. G.*, t. LXVIII, col. 772. Il n'y a donc là, on le voit, aucune allusion au rite ecclésiastique de la collation du Saint-Esprit, et il faut décidément admettre que, sauf les exceptions indiquées, les Églises d'Orient n'ont pas conservé l'usage de l'imposition des mains aux baptisés.

Un mot de la *Didascalie des apôtres*, II, 412, édit. Funk, p. 130, et une réponse d'Anastase le Sinaïte, q. LXXXVI, *P. G.*, t. LXXXIX, col. 712, tout significatifs qu'ils paraissent au premier abord, sont également sans portée. Le premier, à propos de la réconciliation des pénitents, le second, au sujet de celle des hérétiques, attribuent très nettement à une imposition des mains proprement dite une certaine communication du Saint-Esprit : καὶ δι' ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν τοῦ ἱερέως δι' εὐχῆς, dit en particulier Anastase en parlant de l'Église, οἶδεν ἐπιφοιτᾶν τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον. On pourrait donc être tenté d'invoquer ces deux passages comme attestant la persistance dans les Églises d'Orient du rite primitif. Mais on s'en abstiendra, si l'on veut bien remarquer que la collation du Saint-Esprit, dont il est ici question, n'est point celle de la confirmation. L'imposition des mains ainsi mentionnée équivaut pour les deux auteurs au baptême : *erit ei in loco baptismi impositio manus*, dit la *Didascalie*, du pécheur, qui a fait pénitence; et Anastase, de son côté, explique par cette efficacité de l'imposition des mains qu'il n'y ait pas à rebaptiser les hérétiques convertis : ce rite, tout autant que le baptême, dans la pensée de celui qui pose la question, donne le Saint-Esprit. Il ne s'agit donc que de la rémission des péchés, attribuée à la participation du Saint-Esprit, cf. *Recherches de science religieuse*, mai 1914 : *la collation du Saint-Esprit et l'absolution*, p. 207-235, et les deux passages indiqués attestent uniquement la place faite à l'imposition des mains dans l'administration de la pénitence.

Seuls les *Actes de saint Abdu'l Masich*, édités en syriaque avec traduction latine par le P. Corluy dans les *Analecta bollandiana*, 1886, t. V, p. 25, mentionnent expressément l'imposition des mains postbaptismale. Le martyr est un enfant juif, des environs de Sindjar, à l'ouest de Mossoul, et au sud de Nisibe, et qui aurait été mis à mort en 390. Baptisé par de jeunes bergers et fuyant devant son père, il rencontre un évêque itinérant auquel il demande de « parfaire » son baptême : *Occurrit ei aliquis episcopus e longinquo, perambulans e vico in vicum. Ipse autem cucurrit et cecidit ante pedes ejus et dixit ei : Benedic mihi, Domine, et consigna me signo crucis et perfice baptismum meum.* Après explication, l'évêque se rend compte que Dieu a voulu cette rencontre afin que le baptême de l'enfant soit « parfait » avant son martyre, qui approche : *Et miratus est episcopus... et dixit ei : Etiam ego jussus sum abire post te, et* BENEDICERE *tibi ante coronationem tuam. Et* POSUIT DEXTRAM SUAM SUPER CAPUT *ejus et dedit ei charisma Spiritus....* Il n'y a pas de doute, comme le note l'éditeur de ces *Actes*, que le rite accompli par l'évêque ne soit celui de la confirmation. Il est même fort remarquable que l'imposition des mains y apparaît seule et sans aucune onction. On regrette seulement d'ignorer l'auteur et l'époque de ce texte. Le manuscrit, trouvé à Londres, se donne comme écrit en 1197. *Loc. cit.*, p. 6. Le P. Peeters croit ces *Actes* d'origine arabe et en a trouvé au Vatican un manuscrit de cette langue. Cf. *Analecta bollandiana*, 1908, p. 164, note 4. La composition est un vrai roman, mais l'auteur considérait manifestement l'imposition des mains comme le rite unique ou tout au moins suffisant de la confirmation.

3° *Dans l'eucharistie.* — L'imposition des mains dans la célébration de l'eucharistie n'est mentionnée en propres termes que dans les écrits groupés autour de ce qui, après avoir été quelque temps appelé la *Constitution ecclésiastique d'Égypte*, a repris le nom, qu'on croit primitif et authentique, de *Tradition apostolique* par saint Hippolyte. *Imponens manum in eam* [*id est, oblationem*], dit celle-ci, en parlant de l'évêque qui vient d'être consacré, IMPONENS MANUM IN EAM *cum omni presbyterio dicat, gratias agens*, édit. Connolly, p. 176; Funk, *Didascalia*, t. II, p. 99. Et la prière à dire est la prière eucharistique, noyau primitif de notre préface et de notre canon de la messe. Les *Canons d'Hippolyte*, can. 20, portent de même : *Ille qui factus est episcopus* IMPONAT MANUM *super oblationibus una cum presbyteris, dicens*, texte dans Duchesne, *Origines du culte*, p. 506. Le *Testament de Notre-Seigneur* précise que les prêtres eux aussi imposent les mains : *Episcopus itaque* MANUM IMPONAT *super panes collocatos super altare, atque simul etiam presbyteri imponant manus*, I, 23, édit. Rahmani, p. 37. Mais c'est plus qu'il n'en faut pour suggérer que le geste est traditionnel dans le rite eucharistique. Car cette description technique, la plus ancienne qui nous en reste, coïncide trop exactement avec les descriptions plus brèves qu'en ont faites saint Justin et saint Irénée pour ne pas valoir également de leur époque. La prière, en effet, que dit l'évêque en imposant les mains, est une prière eucha-

ristique sur le pain et le vin de l'oblation; elle débute par une invitation à la reconnaissance envers le Dieu qui a envoyé son Fils le Christ Jésus et aboutit à une commémoraison des paroles de l'institution de l'eucharistie. Or c'est aussi une « eucharistie » que fait le προεστώς de saint Justin : εὐχαριστίαν ποιεῖται, *Apol.*, I, 65, *P. G.*, t. VI, col. 428; lui aussi débute par un hymne de louange à la gloire du Père : αἶνον καὶ δόξαν τῷ Πατρὶ... ἀναπέμπει; et sa prière n'a d'efficacité que parce qu'elle reproduit également les paroles du Christ lui-même : δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ. Le rite ainsi accompli est une « eucharistie » : συντελεῖ τὴν εὐχαριστίαν; il « eucharistie » le pain, et le pain en devient un pain, une nourriture « eucharistiée » : εὐχαριστηθείς ἄρτος... εὐχαριστηθεῖσα τροφή. De même dans saint Irénée, le pain *in quo gratiæ actæ sunt* (εὐχαριστηθείς?) est un pain qui a reçu une invocation de Dieu : ἄρτος προσλαμβανόμενος τὴν ἔκκλησιν [ou mieux, conjecturent Massuet et Harvey, t. II, p. 205, note 4 : ἐπίκλησιν] τοῦ θεοῦ, *Cont. hær.*, IV, 18, 4, 5, *P. G.*, t. VII, col. 1027, 1028, c'est-à-dire, comme interprète très justement Mgr Batiffol, un pain qui a été eucharistié. *L'eucharistie*, 5e édit., p. 176, Comme le rite décrit par ces deux auteurs est identique, on ne saurait donc douter qu'il ne soit identique avec celui de la *Tradition apostolique* et, sans que l'imposition des mains y soit mentionnée comme elle l'est dans l'écrit de saint Hippolyte, on doit admettre néanmoins qu'elle y a également sa place. D'ailleurs, on peut en faire en quelque sorte la contre-épreuve. La *Tradition apostolique*, elle aussi, omet la mention du geste là où elle décrit brièvement la même prière eucharistique. A la suite du paragraphe sur la consécration du pain et du vin, elle en a un autre sur celle de l'huile offerte pareillement à l'autel : *Si quis oleum offert*, édit. Connolly, p. 176. L'évêque, dit-elle, doit procéder de la même manière que pour l'oblation du pain et du vin, sauf que les paroles ne sont pas les mêmes : *secundum panis oblationem et vini et non ad* [*id est* : *secundum*?] *sermonem dicat*. Et une formule différente est, en effet, indiquée; mais le geste reste le même et l'ensemble est désigné par l'expression « eucharistier, » *gratias referat*, εὐχαριστῇ? Plus loin, après la description des cérémonies baptismales, la *Tradition apostolique* parle de nouveau de la consécration eucharistique du pain et du vin. Or, n'ayant plus alors qu'à l'indiquer, elle ne mentionne plus l'imposition des mains, mais elle emploie littéralement les formules plus brèves de saint Irénée et de saint Justin : *Gratias agat panem,... calicem vino mixtum*, édit. Connolly, p. 185, ce qui est manifestement la traduction littérale de l'expression grecque, εὐχαριστεῖν ἄρτον.

Il nous semble donc acquis que l'imposition des mains a fait partie, aux IIIe et IIe siècles, du rite de l'eucharistie. C'est ce que confirme une peinture remarquable des Catacombes, attribuée par Wilpert, *Le pitture delle Catacombe romane*, c. XV, § 82, p. 266, à la seconde moitié du IIe siècle. Voir la reproduction au volume des planches, pl. 41, 1. Dans une des chambres de Saint-Calliste, dites *des sacrements*, est représentée une table portant des pains et un poisson. Du côté droit, se tient une orante, qui symbolise, croit-on, l'âme du défunt; à gauche, le Christ, revêtu du manteau des philosophes, étend les mains, ou plus exactement la main droite sur le poisson. Sous ces traits empruntés au miracle de la multiplication des pains, c'est bien la consécration eucharistique que l'auteur de la peinture a voulu représenter. L'imposition des mains y est très apparente.

On peut donc se demander si l'usage n'en remonterait pas jusqu'aux apôtres eux-mêmes et si l'imposition des mains ne serait pas à reconnaître dans la « bénédiction » dont parlent saint Paul et les évangélistes à propos de l'eucharistie. Nous savons déjà que dans saint Marc, X, 16, la bénédiction des enfants et dans saint Luc, XXIV, 50, 51, la suprême bénédiction donnée par Jésus à ses disciples étaient accompagnées d'une imposition des mains, voir plus haut, col. 1305; nous verrons plus loin, col. 1339, que le nom de « bénédiction » est si couramment donné à l'imposition des mains qu'il pourrait en être considéré comme le synonyme; nous constatons d'ailleurs que dans le récit de la cène les deux premiers évangélistes alternent les deux expressions εὐλογεῖν et εὐχαριστεῖν (εὐλογήσας pour le pain, εὐχαριστήσας pour le vin), tandis que saint Paul, après avoir, comme saint Luc le fait pour le pain et le vin, employé le mot εὐχαριστήσας pour le pain, appelle néanmoins le calice un calice de bénédiction, τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας. I Cor., X, 16. Est-il dès lors téméraire de se demander si les apôtres, si le Christ lui-même n'auraient point les premiers donné l'exemple d'associer ainsi le geste de l'imposition des mains à la bénédiction par excellence qu'est la prière eucharistique? Le fait que Notre-Seigneur ait *pris* le pain, puis la « coupe » ne s'y oppose pas. Il a *béni* aussi, c'est-à-dire prononcé une formule de bénédiction ou d'action de grâces, car primitivement la bénédiction est surtout cette formule de prière ou de louange à Dieu. Le geste de la main vers l'objet sur lequel on *bénit* [Dieu] n'en est que l'accompagnement, et d'avoir « pris » le pain et le calice n'exclut donc pas que le Christ ait aussi étendu la main tandis qu'il « bénissait. » Il est en tout cas fort vraisemblable que les apôtres l'ont fait en récitant la formule « eucharistique » sur le « calice de bénédiction » et ainsi s'explique l'usage constaté au IIIe siècle.

Le nom de « bénédiction » est d'ailleurs resté appliqué à l'ensemble de la consécration : *Quod in Domini mensa incipit benedici*, dit saint Augustin à ce propos *Epist.*, CXLIX, 16, *P. L.*, t. XXXIII, col. 636; *benedicitur et sanctificatur*, ajoute-t-il encore et le pape saint Grégoire le Grand parle également, de la *benedictio sacri mysterii*. *Epist.*, XIV, 2, *P. L.*, t. LXXVII col. 1306.

Saint Grégoire de Nazianze, lui, dans un de ses poèmes, Κατὰ τοῦ πονηροῦ εἰς τὴν νόσον, v. 49 et 103-104, fait une allusion très claire au geste de l'imposition des mains. La maladie ne lui permet plus de lever ses mains pour les sacrifices, v. 49; mais il rappelle à Dieu qu'il est son adorateur et qu'il étend ses mains sur ses dons et sur les têtes de ceux qui s'inclinent :

> Σός λάτρις οὗτος ἔγωγε, τοῖς δ'ἐπὶ χεῖρας ἰάλλω
> Δώροις, καὶ κεφαλαῖς των ὑποκλινομένων,

v. 103-104, *P. G.*, t. XXXVII, col. 1389-1392. Les δῶρα θεοῦ dans le langage chrétien, ce sont les offrandes eucharistiques. C'est donc bien en pleine conformité avec l'usage primitif que la belle plaque d'ivoire reproduite à l'art. *Concélébration* du *Dictionnaire d'archéologie chrétienne*, t. III, col. 2476, représente les prêtres « concélébrants » ayant les mains étendues vers l'autel où l'évêque célébrant impose les siennes sur le calice. En étendant nous-mêmes les mains sur les *oblata*, en récitant la prière *Hanc igitur* de la messe actuelle, peut-être reprenons-nous à notre manière le geste traditionnel de la consécration eucharistique. Dans le rite ambrosien, c'est immédiatement après l'offertoire, avant la préface, que se fait cette imposition des mains sur les *oblats*, accompagnée de la prière : *Suscipe sancta Trinitas* et suivie d'une bénédiction. Cf. *The catholic encyclopedia*, art. *Ambrosian*, col. 401.

4° *Dans la pénitence*. — 1. *Sur les pénitents en*

*général.* — *a) Pour leur réconciliation.* — L'imposition des mains est aussi le rite primitif de l'absolution pénitentielle. La réconciliation des pécheurs s'est longtemps produite sous cette forme et n'a pas eu d'autre dénomination. La *Didascalie des apôtres* le dit en propres termes : « Comme on reçoit le païen en le baptisant, on rétablit le pénitent en lui *imposant les mains* (τοῦτον χειροθετήσας) et l'imposition des mains lui tient lieu (c'est-à-dire a pour lui le même effet) de baptême (καὶ ἔσται αὐτῷ ἀντὶ τοῦ λούσματος ἡ χειροθεσία), II, 41, 2, édit. Funk, p. 130, 131. Cf. II, 18, 7 et 43, 1, p. 67, 135. Les *Constitutions apostoliques* reproduisent telles quelles les prescriptions de la *Didascalie*, dont elles nous ont ainsi conservé le texte primitif. L'auteur des *Philosophoumena* fait le même rapprochement. Il traite de second baptême un rite usité, sous le nom de Ἀπολύτρωσις, dans la secte du valentinien Marc, et qui consiste à remettre les péchés en imposant les mains : ἐπιτιθέντες χεῖρα τῷ τὴν ἀπολύτρωσιν λαβόντι, VI, 41. *P. G.*, t. XVI, col. 3260. Sans doute nous avons là encore la déformation d'un usage orthodoxe conservé dans la secte. Quoi qu'il en soit, l'imposition des mains aux pénitents est l'expression consacrée au IIIe siècle pour désigner le rite de leur réconciliation. Elle revient à tout propos dans la correspondance de saint Cyprien : *Ante actam pœnitentiam... ante* MANUM *ab episcopo et clero in pœnitentiam* IMPOSITAM. *Epist.*, XV, 1, édit. Hartel, p. 514. *Cum in minoribus peccatis agant peccatores pœnitentiam justo tempore... et per* MANUS IMPOSITIONEM... *jus communicationis accipiant, nunc... ad communionem admittantur... nondum* MANU *eis ab episcopo et clero* IMPOSITA. *Epist.*, XVI, 2, p. 518. *Nec ad communionem venire quis possit nisi prius illi ab episcopo et clero* MANUS *fuerit* IMPOSITA. *Epist.*, XVII, 2, p. 522. Cf. *Epist.*, XVIII, 1; XIX, 2, etc. C'est manifestement par cet usage que s'explique l'application faite par Origène à la pénitence publique du texte de saint Jacques, quand il reconnaît dans la prière à faire par les prêtres sur les malades une imposition des mains, *In quo impletur illud quod Jacobus apostolus dicit... et imponant ei manus. In Levit.*, homil. II, 2, *P. G.*, t. IX, col. 418-419. L'usage et l'expression persistent. Les donatistes eux-mêmes imposent les mains pour remettre les péchés. *Manus imponitis et delicta donatis*, leur dit saint Optat, II, 20, édit. Ziwsa, p. 56, et entre autres griefs retenus à la charge de Donat, au concile de Rome en 313, est celui d'avoir imposé ainsi les mains même à des évêques : *quod confessus sit se rebaptizasse et episcopis lapsis* MANUM IMPOSUISSE, I, 24, *ibid.*, p. 27. Saint Jérôme décrit ainsi le ministère réconciliateur du prêtre : *Sacerdos imponit manum subjecto..., atque ita eum..., altario reconciliat, Adversus luciferianos*, 5, *P. L.*, t. XXIII, col. 159. Le concile de Carthage, parlant de la réconciliation des pénitents, dit : MANUS *ei* IMPONATUR, can. 32. Lauchert, *Die Kanones der wichtigsten altkirchlichen Concilien*, p. 168. *Per* IMPOSITIONEM *episcopalis* MANUS *communionis recipiant unitatem*, écrit le pape saint Léon, Jaffé, n. 536; *P. L.*, t. LIV. col. 1138, et ailleurs : *possunt jejuniis et* MANUS IMPOSITIONE *purgari*. Jaffé, n. 544; *P. L.*, t. LIV, col. 1209. *Reconcilietur per* MANUS IMPOSITIONEM, disent les *Statuta Ecclesiæ antiqua*, can. 20, *P. L.*, t. LVI, col. 882, du malade qui, après avoir demandé la pénitence, a perdu l'usage de ses facultés quand le prêtre arrive. Le concile d'Orange de 441 parle deux fois dans le même canon 3e de la *reconciliatoria* MANUS IMPOSITIO, Mansi, t. VI, col. 436-437, et l'auteur de la Vie de saint Hilaire d'Arles († vers 447), à propos des foules qui viennent recevoir de lui la pénitence, mentionne la bénédiction avec imposition des mains comme en étant le dernier acte : *Mulier... dum* MANUS *ejus* IMPOSITIONE *benedicitur*. *P. L.*, t. L, col. 1233. L'imposition des mains est si bien le rite propre de la pénitence que le pape saint Innocent Ier l'appelle « l'image de la pénitence. » Réconcilier les hérétiques par l'imposition des mains, c'est les recevoir *sub imagine pœnitentiæ*. Jaffé, n. 310; *P. L.*, t. XX, col. 550-551.

Au reste, le rite se conserve aujourd'hui encore sous une forme plus ou moins apparente dans la plupart des liturgies. On peut le voir à l'art. ABSOLUTION pour les jacobites, t. I, col. 208 et 209; pour les nestoriens, col. 209; pour les Arméniens, col. 211; pour les Russes, col. 205. Le rituel romain le rappelle dans la rubrique : *dextera versus pœnitentem elevata*. Au XIIIe siècle, Durand le Spéculateur, dans ses *Instructiones* au clergé de l'Église de Mende, précisait davantage : *Ponens manum super caput ejus : ... Imponens manum super caput ejus, absolvat eum. Instructions et constitutions* de Guillaume Durand, publiées par J. Berthelé et M. Valmary, Montpellier, 1900, p. 20, 21. Le rituel ambrosien actuel porte : *Manu dextera supra caput pœnitentis elevata et extenta, absolvit...*

*b) Au cours de la pénitence publique.* — D'ailleurs, ce n'est pas seulement en les réconciliant qu'on imposait les mains aux pécheurs. Pour ceux dont la pénitence s'accomplit dans les rangs des « pénitents » proprement dits, dont la pénitence était « publique », ce rite faisait régulièrement partie de leur participation à la liturgie. Comme les catéchumènes et après eux, avant que ne commence l'eucharistie proprement dite, ils allaient se prosterner aux pieds de l'évêque pour recevoir de lui l'imposition des mains. C'est ce que le concile de Laodicée, au IVe siècle, appelle προσελθεῖν ὑπὸ χεῖρα. Can. 19. Lauchert, *op. cit.*, p. 74. Sozomène décrit la cérémonie telle qu'elle se passait à Rome de son temps. *H. E.*, VII, 16, *P. G.*, t. LXVII, col. 1460-1461. Le service divin achevé, comme ils ne participent pas à la partie réservée aux initiés, ils se prosternent sur le sol en poussant des plaintes et des gémissements. L'évêque va vers eux, et se prosterne lui-même; la foule tout entière l'imite et se prosterne avec de grands cris. Puis l'évêque, le premier, se lève, et invite les assistants à se lever; ayant prononcé sur les pécheurs repentants les prières convenables, il les renvoie. Traduction légèrement modifiée de d'Alès, *L'édit de Calliste*, p. 419. Il ne paraît pas douteux que Tertullien, au début du IIIe siècle, ne fasse allusion à cette même scène. *De pudicitia*, XIII, 7, édit. de Labriolle, p. 122-124. Saint Optat y fait allusion aussi lorsqu'il reproche aux donatistes, qui se prétendent la société des saints, d'associer à si peu d'intervalle, dans la même cérémonie liturgique, l'imposition des mains pour la rémission des péchés et la récitation du *Pater*, où ils professent avoir eux-mêmes besoin de pardon : *Inter vicina momenta, dum manus imponitis et delicta donatis mox ad altare conversi dominicam orationem prætermittere non potestis et utique dicitis.... Dimitte nobis peccata nostra*, II, 20, édit. Ziwsa, p. 56. Saint Augustin, *Serm.*, CCXXXII 7, 8, nous fait voir la longue file des pénitents qui viennent ainsi s'incliner sous la main de l'évêque : *Abundant hic pœnitentes : quando illis* IMPONITUR MANUS, *fit ordo longissimus*, *P. L.* t. XXXVIII, col. 1111, et les *Constitutions apostoliques*, qui mentionnent à plusieurs reprises cette *missa*, ce renvoi des pénitents, II, 57, 14; VIII, 9, 11; 35, 2; 36, 1; 38, 1, édit. Funk, p. 165, 488, 544, 547, ont une prière que l'évêque doit réciter en même temps qu'il leur impose les mains, VIII, 8, p. 487. Les anciens documents liturgiques de l'Occident en ont aussi conservé la trace, voir Duchesne, *Les origines du culte*, c. XV; Batiffol, *Leçons sur la messe*, p. 140; et nous voyons en effet un concile de Tolède prescrire

en 589 que, *secundum formam antiquorum canonum*, celui qui veut faire pénitence *inter reliquos pœnitentes ad manus impositionem crebro recurrat.* Can. 11. Mansi, t. IX, col. 95. Voir dans le *Liber ordinum* de dom Férotin les oraisons *super pœnitentes*, n. 32, 34, p. 94-95.

2. *Sur les hérétiques.* — On peut rattacher à l'imposition des mains pénitentielle celle de la réconciliation des hérétiques. Celle-ci apparaît aussi comme traditionnelle dès le IIIe siècle. Le pape saint Étienne la présente comme telle : *Si qui a quacumque hæresi venient ad vos, nihil innovetur nisi quod traditum est, ut* MANUS *illis* IMPONATUR *in pœnitentiam.* Dans S. Cyprien, *Epist.*, LXXIV, édit. Hartel, p. 799-822. L'auteur du *De rebaptismale*, c. I, parle à ce propos de *vetustissima consuetudo ac traditio ecclesiastica*, édit. Hartel, t. III, p. 69; et Eusèbe de κρατήσασα ἀρχῆθεν παράδοσις· παλαιοῦ γέ τοι κεκρατηκότος ἔθους ἐπὶ τῶν τοιούτων μόνῃ χρῆσθαι τῇ διὰ χειρῶν ἐπιθέσεως εὐχῇ. *H. E.*, VII, 2, édit. Schwartz, t. II, p. 638. Les Africains ne semblent pas d'ailleurs avoir contesté le fait de la coutume : au concile de Carthage, ils prétendent uniquement que « la raison et la vérité » l'emportent sur la coutume. *Sent. episc.*, 30, 63, 77. La coutume l'emporta et l'imposition des mains resta dans tout l'Occident le rite de la réconciliation des hérétiques.

Le fait est trop connu pour qu'il y ait lieu d'insister. Voici les principaux documents qui s'y rapportent : concile d'Arles de 314, can. 8; concile de Nicée, can. 8; S. Jérôme, *Adversus luciferianos*, VI-XIV, XXIV, *P. L.*, t. XXIII, col. 160 sq.; le pape S. Siricc, *Epist. ad Himerium*, 1, 2; *ad episc. Africæ*, 5, *P. L.*, t. XIII, col. 1133, 1154-1160; le pape saint Innocent Ier, Jaffé, n. 286, 303, 310; *P. L.*, t. XX, col. 475, 531, 550, 551; S. Augustin, *De baptismo*, III, 16, 21; V. 23, 33. *P. L.*, t. XLIII, col. 149, 193: *Epist.*, XCIII, 13, 55; CLXXXV, 10, 43, *P. L.*, t. XXXIX, col. 343, 811; S. Léon le Grand, Jaffé, n. 536, 543, 544; *P. L.*, t. LIV, col. 1138, 1194, 1209; S. Grégoire le Grand, *Epist.*, LXVII, *ad Quiricum*, *P. L.*, t. LXXVII, col. 1204-1205. Nous préciserons plus loin la nature et la portée exacte de cette imposition des mains. Voir les articles sur la *Réconciliation des hérétiques*, dans les *Recherches de science religieuse*, 1914, p. 202-235, 309-394.

5° *Dans l'extrême-onction.* — Nous avons déjà dit comment et pourquoi dans l'Épître de saint Jacques la prière à dire sur les malades nous paraissait correspondre à une imposition des mains. L'usage semble avoir été assez répandu dans les diverses Églises de joindre ce rite à celui de l'onction. C'est ce que suggère pour Alexandrie la citation explicite d'Origène. Voir plus haut, col. 1313. Le pape saint Innocent Ier permet de le constater pour l'Église de Rome. Dans le passage de la lettre à Decentius, souvent cité comme contenant la première mention certaine de l'extrême-onction, à propos de l'évêque qui administre lui-même cette onction, il juxtapose les deux expressions *et benediccre et tangere chrismate*, Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 99, qui correspondent incontestablement à deux rites distincts. *Benedicere*, nous l'avons déjà dit, dans le langage du temps, est couramment employé pour *imponere manum*, et il répond ici à l'*orent super eum* déjà cité dans la même lettre. Le rituel romain n'a pas, il est vrai, conservé ce geste, du moins sous sa forme distincte. Mais il est permis de croire que le souvenir s'en est perpétué dans l'oraison qui aujourd'hui encore précède immédiatement les onctions : l'imposition des mains y est mentionnée explicitement : *In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, extinguatur in te omnis virtus diaboli per* IMPOSITIONEM MANUUM *nostrarum et per invocationem omnium sanctorum.* Cf. A. Malvy, *Extrême-onction et imposition des mains*, dans les *Recherches de science religieuse*, 1917, p. 519.

L'Église de Milan a conservé le geste lui-même. Dans plusieurs sacramentaires ambrosiens du XIe au XIIIe siècle, publiés par Magistresti, *Manuale ambrosianum*, t. I, p. 79, 94, 147, l'*Ordo* du sacrement des malades, tout en prescrivant les onctions, porte le titre de IMPOSITIO MANUUM. Kern, *De sacramento extremæ unctionis*, p. 41, 119. Aujourd'hui encore, le rituel milanais, qui suppose l'assistance de plusieurs prêtres, a une rubrique leur prescrivant à tous, pour la prière qui précède les onctions, de joindre leur imposition des mains à celle du célébrant : *Oratio, quam super ægrotum parochus stans,* MANUMQUE DEXTERAM *illi* IMPONENS, *dicit; quod idem faciunt reliqui sacerdotes qui adsunt.*

L'usage ou le souvenir du même rite se conserve également dans plusieurs Églises orientales. Chez les coptes, par exemple, tandis qu'un prêtre impose au malade l'Évangile, les six autres, qui participent à la cérémonie, lui imposent les mains : *Stent sacerdotes tres ad dexteram et tres ad sinistram ejus. Sacerdos magnus imponat Evangelium super caput infirmi,* SEX IMPONANT *manus suas super eum.* Denzinger, *Ritus Orientalium*, t. II, p. 497. Même chose dans l'ancien rite arménien : *Septem sacerdotes una simul librum Evangeliorum capiti infirmi imponunt et postea etiam manus. Ibid.*, p. 522. Les Grecs et les Russes n'ont plus actuellement que l'imposition de l'Évangile; dans l'oraison qui l'accompagne, le premier des sept prêtres note même qu'il n'impose pas lui-même la main, c'est à Dieu dans son Évangile, qu'il demande d'étendre sa main puissante sur le malade : Οὐ τίθημι ἐμὴν χεῖρα ἁμαρτωλὸν ἐπὶ τὴν κεφαλήν. . ἀλλὰ σὴν χεῖρα κραιὰν καὶ δυνατήν, τὴν ἐν τῷ ἁγίῳ Εὐαγγελίῳ τούτῳ, ὃ οἱ συλλειτουργοί μου κατέχουσιν, ἐπὶ τὴν κεφαλὴν τοῦ δούλου σου ἔκτεινον. Μικρὸν εὐχολόγιον. Athènes, s. d. (1910?), p. 319-320; cf. Goar, *Rituale Græcorum*, Paris, 1647, p. 427; Venise, 1878, p. 287; Al. von Maltzew, *Die Sakramente der orthodox-kathol. Kirche des Morgenlands*, Berlin, 1898, p 541-542. Mais cette insistance à écarter l'idée d'une imposition des mains personnelle semble bien traduire un désir de réaction contre la fausse interprétation d'un rite antérieur, et que continuent d'ailleurs sous une autre forme les prêtres assistants en posant eux-mêmes leurs mains sur l'Évangile imposé au malade. Τιθέασιν ἐπ'αὐτὸν τὰς χεῖρας οἱ ἱερεῖς. *Loc. cit.*

A la lumière de ces faits incontestables, d'autres indices apparaissent où il devient plus facile de discerner le même rite et le même sacrement. En dehors des impositions des mains plutôt charismatiques, telles que celles que rappelle saint Irénée, voir plus haut col. 1314, il est fait mention dans divers documents de l'antiquité d'une imposition des mains aux malades qui se présente comme une institution régulière et une fonction normale des prêtres ou des évêques. Plusieurs ont été signalés à l'art. EXTRÊME-ONCTION, t V., col. 1937-1941. Les textes les plus remarquables, surtout si on les rapproche, sont les trois suivants. D'après les *Canons d'Hippolyte*, can. 199, édit. d'Achelis reproduite par Duchesne, *loc. cit.*; can. 24, édit. Riedel, *Die Kirchenrechtsquellen des Patriarcats Alexandrien*, p. 117, l'évêque doit avoir grand soin de s'informer des malades afin de les visiter; car, est-il ajouté, c'est un grand bien pour le malade que cette visite, surtout si l'évêque *prie sur lui.* Or, Possidius, dans sa Vie de saint Augustin, c. XXVII, signale, entre autres traits de son application au ministère pastoral, son empressement à visiter ainsi les malades : *Si forte ab ægrotantibus ob hoc peteretur, ut pro eis in præsenti Dominum rogaret, eisque* MANUS IMPONERET, *sine mora pergebat. P. L.*, t. XXXII, col. 56. Saint Athanase, dans sa lettre ency-

clique de 341, § 5, parle aussi de l'imposition des mains aux malades comme d'un ministère régulier propre aux λειτουργοί, qu'il appelle οἱ ἐπισκεπτόμενοι Entre autres calamités produites par la persécution des ariens il signale, à côté de l'impossibilité de baptiser, l'impossibilité d'exercer ce ministère : ἐκ τῆς τοσαύτης βίας πολλοὺς μὲν ἀβαπτίστους κινδυνεύειν, πολλοὺς δὲ χωρὶς τῶν ἐπισκεπτομένων νοσεῖν καὶ ὀδύρεσθαι. *P. G.*, t. XXV, col. 233. Pour les fidèles cette privation est plus pénible que la maladie elle-même : πικρότεραν τῆς νόσου τὴν τοιαύτην συμφορὰν ἡγουμένους. Mais ils préfèrent la subir plutôt que de recevoir l'imposition des mains des ariens : αἱροῦνται μᾶλλον οὕτω νοσεῖν καὶ κινδυνεύειν ἢ χεῖρα τῶν 'Αρειανῶν ἐλθεῖν ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτῶν.

Il s'agit donc bien ici, on le voit, d'un service organisé, d'ordre essentiellement spirituel et dont l'importance est grande aux yeux des fidèles. Sa destination spéciale aux malades interdit d'y voir l'imposition des mains pénitentielle. Et d'ailleurs saint Ambroise, qui mentionne lui aussi cette imposition des mains aux malades comme un usage courant jusque chez les hérétiques, la met en opposition avec celle de la rémission des péchés. Aux novatiens qui contestaient l'efficacité de cette dernière, il demande d'où vient alors qu'ils admettent celle de la première : *Cur ergo manus imponitis, et benedictionis opus creditis, si quis forte revaluerit ægrotus? De pænitentia*, I, 8, 36, *P. L.*, t. XVI, col. 477. Il reste donc que nous n'avons affaire ici ni à l'exercice d'un pouvoir charismatique, ni à l'administration de la pénitence, et, quoique le service ainsi organisé se rattache naturellement et soit rattaché explicitement par saint Ambroise à la promesse du Christ ressuscité : *Super ægros manus imponent et bene habebunt*, il est néanmoins indiqué d'y voir aussi la mise à exécution du précepte de saint Jacques, « que les prêtres prient sur eux. » Dans aucun des textes cités, l'onction n'est mentionnée comme jointe à l'imposition des mains. Aussi à les prendre isolément, pourrait-on hésiter sur l'interprétation à leur donner. Mais l'union, précédemment constatée, de ces deux rites dans diverses Églises, et en particulier à Rome à l'époque de saint Innocent Ier, autorise certainement l'hypothèse déjà faite par Ant. Malvy, *art. cité*, p. 522, que sous l'expression usuelle d'imposition des mains se cache tout l'ensemble de l'extrême-onction.

6° *Dans les ordinations.* — L'imposition des mains, si clairement attestée à l'âge apostolique comme intervenant dans la collation des fonctions diaconales, presbytérales ou épiscopales est restée depuis à la base de tous les rites d'ordination. Comme l'a noté Behm, *Die Handauflegung*, etc., p. 73, l'usage en était considéré comme si traditionnel aux environs de l'an 200 que l'auteur des *Actes de Pierre* se le représentait comme ayant été observé par le Christ lui-même dans le recrutement de ses apôtres : il y parle des disciples, *quibus et manus imposuit* [*Christus*], *Actus Petri cum Simone*, 10, L. Vouaux, *Les Actes de Pierre*, p. 296. A lui seul, ce fait peut suppléer aux attestations positives qui font défaut pour le IIe siècle. Le χειροτονήσατε ἑαυτοῖς ἐπισκόπους καὶ διακόνους de la *Doctrine des apôtres*, XV, n'a encore, en effet, que le sens classique de choisir, élire, constituer, établir; il n'implique pas par lui-même le rite propre de l'imposition des mains. Mais, à partir du IIIe siècle, lorsqu'il s'agit des évêques, des prêtres et des diacres, ces deux idées sont si intimement associées qu'il n'y a pas trace d'une ordination où n'intervienne l'imposition des mains. Le sens même des mots χειροτονεῖν et χειροτονία est en voie de se préciser comme signifiant, non plus l'élection, mais l'ordination par imposition des mains. Dans la *Didascalie des apôtres*, II, 2, 3, édit. Funk, p. 34, 35, la χειροτονία désigne déjà très nettement le rite auquel est soumis l'évêque quand il reçoit le pouvoir épiscopal : τὴν χειροτονίαν λαμβάνων καθίσταται ἐν τῷ τόπῳ τῆς ἐπισκοπῆς; l'antique version latine éditée par Hauler a très justement traduit : *Manus impositionem accipit et sic ordinatur in episcopum.* Funk, *loc. cit.* Le mot χειροτονία sera désormais, en matière d'ordination, le synonyme de χειροθεσία, tout comme χειροτονεῖν se dira pour χειροθετεῖν, lorsqu'il s'agira d'imposer les mains aux ministres de l'Église. Les deux mots finiront même par s'opposer comme l'espèce et le genre, et, le pouvoir d'ordonner restant propre à l'évêque, on dira de lui qu'il peut χειροθετεῖν et χειροτονεῖν, tandis que le simple prêtre ne peut que χειροθετεῖν. Cf. les *Constitutions apostoliques*, VIII, 28, 23 : 'Επίσκοπος... χειροθετεῖ, χειροτονεῖ..., πρεσβύτερος χειροθετεῖ, οὐ χειροτονεῖ. Funk, p. 530. A cette époque, c'est-à-dire vers la fin du IVe ou le commencement du Ve siècle, l'évolution est complète, et dire d'un ministre inférieur du clergé que οὐ χειροτονεῖται, c'est dire exactement que son ordination ne comporte pas d'imposition des mains. *Const. apost.*, VIII, 23, 4; 24, 2; 25, 2; 26, 2, Funk, t. I, p. 526, 528, ou bien dans l'*Epitome Const. apost.*, VIII, 14, 15, 16, 2; IX, 1, Funk, t. II, p. 82-83. Aussi saint Jérôme définit-il la χειροτονία : *ordinatio clericorum quæ non solum ad imprecationem vocis, sed ad impositionem impletur manus. In Is.*, XVI, *P. L.*, t. XXIV, col. 569. Saint Jean Chrysostome dit de même, à propos de l'ordination des premiers diacres : 'Εχειροτονήθησαν διὰ προσευχῆς· τοῦτο γὰρ ἡ χειροτονία ἐστίν. 'Η χεὶρ ἐπίκειται... κ. τ. λ. *In Actus apost.*, homil. XIV, *P. G.*, t. LX, col. 116. Mais déjà le concile de Nicée, can. 4, Lauchert, *op. cit.*, p. 38, avait pris lui aussi le mot χειροτονία au sens propre et restreint du rite de l'ordination : les suffrages recueillis, il y est procédé : τότε τὴν χειροτονίαν ποιεῖσθαι. Cette spécification du sens de ce mot n'est sans doute pas si absolue qu'elle ait jamais exclu l'emploi, en matière d'ordination, des termes plus généraux de χειροθετεῖν, χειροθεσία, ἐπίθεσις χειρῶν; elle permet seulement de se rendre compte par les formes usuelles du langage jusqu'à quel point l'imposition des mains s'est trouvée associée au rite des ordinations. Cf. dans la *Theologia Wirceb.* le *Tractatus de ordine* par le P. Holtzclau, *proœmium*, n. 5.

Et, en effet, à partir du IIIe siècle, c'est partout qu'elle est mentionnée. En Syrie, nous l'avons déjà vu par la *Didascalie*, II, 2, 3, c'est par elle qu'est conférée la dignité épiscopale. A Césarée de Palestine, Origène, quand il est ordonné prêtre, reçoit l'imposition des mains. Eusèbe, *H. E.*, VI, 8, 4 et 23, 4, édit. Schwartz, p. 536, 570. Anatole d'Alexandrie, futur évêque de Laodicée, fut consacré de même. *Ibid.*, VII, 32, 21, p. 726. En Afrique, saint Cyprien parle de l'imposition des mains comme du rite normal de l'ordination : *episcopatus ei* [*Sabino*] *deferretur et manus ei in locum Basilidis imponeretur. Epist.*, LXVII, 5, édit. Hartel, p. 739. A Rome, le pape saint Corneille dit de même : c'est par l'imposition des mains de son évêque que Novatien a jadis été fait prêtre, κατὰ χάριν τοῦ ἐπισκόπου τοῦ ἐπιθέντος αὐτῷ χεῖρα εἰς πρεσβυτερίου κλῆρον, lettre à Fabien d'Antioche dans Eusèbe, *H. E.*, VI, 43, 17, édit. Schwartz, p. 620, et plus tard, quand il a voulu se faire consacrer évêque, il a circonvenu trois évêques pour obtenir qu'ils lui imposassent les mains, μετὰ βίας ἠνάγκασεν εἰκονικῇ τινι καὶ ματαίᾳ χειρεπιθεσίᾳ ἐπισκοπὴν αὐτῷ δοῦναι. *Ibid.*, p. 618. Cf. la lettre du même à saint Cyprien à propos des « confesseurs » qui ont consenti à cette consécration : *ut paterentur ei manum quasi in episcopatum imponi.* S. Cyprien, *Epist.*, XLIX, 1, édit.

Hartel, p. 610. L'auteur du *De aleatoribus*, c. III, parle dans les mêmes termes de sa propre ordination : *episcopium... per impositionem manus... excepimus.* Hartel, *Op. Cypriani*, t. III, p. 94. C'est aussi par l'imposition des mains que les romans clémentins font ordonner Zachée comme évêque d'Antioche, *Homil.*, III, 72, *P.G.*, t. II, col. 157; *Recognit.*, III, 66, *P. G.*, t. I, col. 1311, et saint Clément comme successeur de saint Pierre à Rome. *Epist. Clementis ad Jacobum*, 19, *P. G.*, t. II, col. 56.

Il serait facile, mais inutile, de multiplier les exemples d'ordinations ainsi faites. Mieux vaut indiquer la place donnée à l'imposition des mains dans les descriptions les plus anciennes qui nous restent des rites des ordinations. La *Tradition apostolique* dite de saint Hippolyte n'admet d'imposition des mains que pour les évêques, les prêtres et les diacres; les veuves, les lecteurs, les vierges et les sous-diacres ne la reçoivent pas, édit. Connolly, p. 180; les « confesseurs » qui ont été condamnés pour le nom du Christ peuvent, eux aussi, remplir les fonctions de diacres sans recevoir l'imposition des mains, mais ils en ont besoin pour devenir prêtres. *Ibid.*, p. 179. Celui qui a reçu le don de guérir les malades doit aussi la recevoir, mais seulement quand il a fait la preuve de la réalité du charisme qu'il revendiquait. *Ibid.*, p. 180. Voici comment se fait l'ordination de l'évêque: *Episcopus ordinetur electus ab omni populo; quique cum nominatus fuerit et placuerit omnibus, conveniet populum una cum presbyteris et his qui præsentes fuerint episcopi, die dominica. Consentientibus omnibus,* IMPONANT *super eum* MANUS *et presbyterium acquiescat quiescens. Unus de præsentibus episcopis ab omnibus rogatus,* IMPONENS MANUM *ei qui ordinatur episcopus, oret ita dicens*, etc. Suit la prière. Connolly, p. 175, d'après l'édit. d'Hauler, p. 103. L'ordination du prêtre comporte l'imposition des mains par tous les prêtres présents : *Cum presbyter ordinatur, imponat manum super caput ejus episcopus, contingentibus etiam presbyteris... Super presbyterum etiam presbyteri superimponant manus propter communem et similem cleri spiritum. Ibid.*, p. 178-179, d'après Hauler, p. 108, 110. Celle du diacre n'admet que l'imposition des mains de l'évêque : *Diaconus, cum ordinatur.... similiter* IMPONENS MANUS *episcopus solus.... In diacono ordinando solus episcopus imponat manus propterea quia non in sacerdotio ordinatur. Ibid.*, p. 178, d'après Hauler, p. 109.

Les *Canons d'Hippolyte* prescrivent à peu près les mêmes rites : *Eligatur unus ex episcopis et presbyteris qui manum capiti ejus imponat et oret*, pour l'évêque, can. 10. Pour le prêtre : *Omnia cum eo similiter agantur ac cum episcopo*, sauf modifications dans les formules indiquant la fonction, can. 30-32. Pour le diacre : *Episcopus manum imponat ei*, can. 38. Le lecteur et le sous-diacre ne reçoivent pas l'imposition des mains, can. 48-49. Pour le « confesseur » qui a souffert pour le Christ, l'ordination sacerdotale n'est pas nécessaire; *si vero episcopus fit, ordinetur*, can. 43-44.

Les *Constitutions apostoliques* admettent l'imposition des mains pour le prêtre, VIII, 16, 2; le diacre, VIII, 17, 2; la diaconesse, VIII, 19, 2; le sous-diacre, VIII, 21, 2; le lecteur, VIII, 22, 2; elles l'excluent pour les vierges, VIII, 24; les veuves, VIII, 25; les exorcistes, VIII, 26, 2. Pour la consécration de l'évêque elles prescrivent l'imposition du livre des Évangiles sur sa tête, VIII, 4, 6.

L'*Epitome* du l. VIII a le même rite pour l'évêque, 3, 6, Funk, t. II, p. 78. Mais il mentionne l'imposition des mains pour le prêtre, 5, 2, p. 79; pour le diacre, 7, 2, p. 80; pour la diaconesse, 9, 2, p. 81; pour le sous-diacre, 11, 2, p. 81; il l'exclut pour le lecteur, 13, les vierges, 15, les veuves, 16, 2, les exorcistes, 17, p. 82-83.

D'après le *Testament de Notre-Seigneur*, il n'y a imposition des mains que pour l'évêque, I, 27, édit. Rahmani, p. 27-29, le prêtre, I, 30, p. 69, et le diacre, I, 38, p. 91-93. Ni les veuves, I, 41, p. 99, ni les sous-diacres, I, 44, p. 105, ni les lecteurs, I, 45, p. 105, ni les vierges, I, 46, p. 107, ne la reçoivent.

Le *Sacramentaire de Sérapion* ne paraît la connaître lui non plus que pour les évêques, les prêtres et les diacres; il n'a de formules de prières accompagnant l'imposition des mains de l'ordination, χειροθεσία καταστάσεως, que pour ces trois degrés. Funk, *Didascalia et constitutiones apostolorum*, t. II, p. 188, 190.

Les *Statuta Ecclesiæ antiqua*, où se résume l'usage des Églises d'Occident, surtout gallo-romaines, semble-t-il, au v[e] siècle, s'accordent avec la *Tradition apostolique*, les canons d'Hippolyte et le Testament de Notre-Seigneur pour réserver l'imposition des mains aux trois degrés supérieurs de la hiérarchie. Et c'est la pratique, en effet, qui a prévalu dans toute l'Église latine. Sur ce point, la liturgie gallicane et la liturgie mozarabe ont toujours été d'accord avec la liturgie romaine. Le sous-diaconat lui-même, bien que rangé lui aussi parmi les ordres sacrés, n'a jamais été conféré dans ces Églises par l'imposition des mains. Celle-ci a été seulement étendue à la bénédiction des abbés et des abbesses. Voir le *Pontifical romain* de Clément VIII. Il s'y est adjoint, surtout dans les ordinations proprement dites, des rites nouveaux, onctions, revêtements des insignes, tradition des instruments, qui, par leur caractère plus expressif, ont détourné d'elle l'attention et ont contribué à faire de l'ordination du prêtre, par exemple, comme une cérémonie en partie double, dont la seconde partie commence exactement à la fin des prières de l'imposition des mains primitive. Quoique conservé, le rite ancien s'est d'ailleurs lui-même compliqué et subdivisé, si bien, que dans l'ordination du prêtre, suivant le rite romain, par exemple, il est classique de distinguer au moins trois impositions des mains : une première, individuelle et sans paroles, que l'évêque d'abord et après lui tous les prêtres assistants, font sur la tête de chacun des ordinands; une seconde, collective et continuation virtuelle de la précédente, commune à l'évêque et aux prêtres assistants, pendant laquelle l'évêque prononce une invitation à la prière pour les ordinands; une troisième, d'origine beaucoup plus récente (elle est mentionnée pour la première fois dans l'ordination sacerdotale de Lietbert, évêque de Cambrai en 1048, cf. *Vita D. Lietberti, episcopi Cameracensis*, dans d'Achery, *Spicilegium*, t. IX, p. 691, 733), à la fin de la messe, avec les paroles de Notre-Seigneur sur le pouvoir de remettre les péchés. Un dédoublement pareil, ou plutôt, une spécification de même nature se remarque dans l'ordination du diacre. Au cours de « l'oraison de consécration » qui, de temps immémorial, accompagne l'imposition des mains primitive, l'évêque s'interrompt pour imposer la main à chacun des ordinands, en prononçant la formule : *Accipe Spiritum Sanctum ad robur*, etc. Cette particularité paraît être d'origine gallicane. Elle était en usage en France dès avant le XII[e] siècle; mais elle n'est passée que plus récemment dans le *Pontifical romain*. Cf. Many, *De sacra ordinatione*, n. 202, 211.

Les Églises d'Orient, elles, ont conservé et développé un mode d'ordination correspondant plutôt à celui des *Constitutions apostoliques*. L'imposition des mains ne s'y est pas seulement conservée et sans porrection d'instruments pour les trois ordres supérieurs; elle a été pratiquée partout dans l'ordination des sous-diacres et des lecteurs, les seuls ordres mineurs communément reconnus chez les Orientaux. Pour les rites propres aux divers ordres dans les diverses Églises d'Orient, voir les canonistes, par exemple, S. Many, *De sacra ordinatione*, n. 215-253.

7° *Dans le mariage.* — On ne connaît pas d'attestation formelle que la bénédiction du mariage ait comporté une imposition des mains. Bien des indices néanmoins portent à en admettre l'existence. Le nom même de « bénédiction » la suggère. Il est technique dans l'Église pour désigner d'une part le rite sacerdotal de la consécration du mariage (cf. dans les notes de dom Ménard au Sacramentaire grégorien, note 1140, dans *P. L.*, t. LXXVIII, col. 580, les textes où apparaît cette appellation), et de l'autre les rites divers où intervient l'imposition des mains. Voir plus loin. Il est remarquable, en particulier, que les *Statuta Ecclesiæ antiqua*, dans leur énumération des divers rites ecclésiastiques, n'emploient le mot *benedicere* que pour les ordinations, qui comportent l'imposition des mains et pour le mariage: *uno super eum fundente benedictionem* pour l'évêque; *episcopo benedicente et manus super caput ejus tenente* pour le prêtre; *diaconus cum ordinatur, solus episcopus qui eum benedicit, manus suas super caput ejus ponat* pour le diacre; *sponsus et sponsa cum benedicendi sunt a sacerdote... Qui cum benedictionem acceperint.* *P. L.*, t. LVI, col. 887-889. Pour les ordres mineurs, énumérés dans l'intervalle et pour lesquels l'imposition des mains est exclue, il n'est pas question non plus de bénédiction. Or ce nom de bénédiction appliqué au mariage se lit déjà dans Tertullien. *Unde sufficiamus ad enarrandam felicitatem ejus matrimonii, quod Ecclesia conciliat, et confirmat oblatio et obsignat* BENEDICTIO? *Ad uxorem*, II, 9, *P. L.*, t. I, col. 1302. Cette association des deux idées de sceau et de bénédiction est à remarquer. Nous verrons tout à l'heure que l'imposition des mains est considérée au IIe siècle comme étant par elle-même une *consignatio*, un sceau. D'ailleurs, l'association de la *bénédiction* et de l'imposition des mains est explicite, et encore à propos des femmes, dans Clément d'Alexandrie : « Et à quoi donc le prêtre imposera-t-il les mains? Que bénira-t-il? Τίνι γὰρ ὁ πρεσβύτερος ἐπιτίθησι χεῖρα; τίνα δὲ εὐλογήσει; *Pædag.*, III, 11, *P. G.*, t. VIII, col. 637, demande-t-il à propos des faux cheveux des femmes, qui font illusion aux maris. *Ibid.* Il n'est pas certain que la bénédiction visée ici soit celle du mariage; il peut n'être question que des bénédictions liturgiques ordinaires des fidèles. Mais si l'imposition des mains se trouve ainsi associée aux bénédictions en général, à plus forte raison doit-on l'admettre, semble-t-il, pour la bénédiction donnée spécialement à l'homme et à la femme dans le mariage. Potter met à ce passage de Clément d'Alexandrie la note suivante : *Notum est, in veteri Ecclesia, ordinatis, confirmatis, pænitentibus, ægris,* QUALEMCUMQUE DENIQUE BENEDICTIONEM RECIPIENTIBUS... *manus imponi solitas fuisse.* *P. G.*, t. VIII, col. 638. Sa remarque nous paraît absolument juste et c'est pourquoi nous croyons nous aussi à la présence de l'imposition des mains dans la bénédiction du mariage.

*II. EN QUOI CONSISTAIT L'IMPOSITION DES MAINS?* — 1° *Le matériel du rite.* — S'il s'agissait de liturgie ou d'archéologie, il y aurait lieu de décrire ici le rite de l'imposition des mains. Mais du point de vue théologique, il importe uniquement de faire quatre remarques. — 1. *La main ou les mains.* — Les documents parlent indifféremment de l'imposition de la main ou des mains. Les évangélistes et les apôtres ont le pluriel, Marc., X, 16; Matth., XIX, 13, 15; Act., VIII, 17; XIX, 5; Heb., VI, 2; I Tim., IV, 14; V, 22; II Tim., I, 6, et la forme plurielle est aussi la plus usuelle chez les écrivains grecs. On trouve cependant aussi le singulier, par exemple, dans Clément d'Alexandrie : τίνι ὁ πρεσβύτερος ἐπιτίθησι χεῖρα, *Pædag.*, III, 11, *P. G.*, t. VIII, col. 637; dans le concile de Laodicée, can. 19 : προσελθεῖν ὑπὸ χεῖρα. Lauchert, *op. cit.*, p. 74. Le singulier est plus souvent usité en latin : *Dehinc manus imponitur,* Tertullien, *De baptismo*, VIII; *Ut manus imponatur in pænitentiam,* saint Étienne à saint Cyprien, *Epist.*, LXXIV, 1, 2; concile d'Elvire : *per manus impositionem.* Can. 38. Mais on trouve aussi le pluriel, par exemple, dans saint Augustin : *Illi manus imponebant et Spiritus Sanctus veniebat; quando ad ipsos venit, ipsis quis manus imposuit?* *Serm.*, CCLXVI, 3, *P.L.*, t. XXXVIII, col. 1226. L'ancienne traduction latine de la *Tradition apostolique* de saint Hippolyte alterne le singulier et le pluriel : par exemple, pour la consécration de l'évêque : *imponant super eum manus...; imponat manum ei*, édit. Hauler, p. 103; *imponens manus in eam* [*oblationem*], *ibid.*, p. 106; pour l'ordination du prêtre : *imponat manum, ibid.*, p. 108; pour celle du diacre : *imponens manus. Ibid.*, p. 109. Les *Statuta Ecclesiæ antiqua* ont aussi le pluriel dans les formules : *episcopo manus super ejus caput tenente;.... solus episcopus... manus suas super caput ejus ponat*, mais ils conservent le singulier dans l'expression usuelle : *manus impositio. P. L.*, t. LVI, col. 888.

2. *Contact.* — Si l'imposition des mains signifie parfois l'application matérielle et physique, le rite ne comporte cependant point par lui-même ce contact. Le contact est supposé dans les Évangiles pour l'imposition des mains aux enfants. Où saint Matthieu et saint Marc ne parlent que d'imposer les mains, saint Luc dit toucher : ἵνα αὐτῶν ἅπτηται, XVIII, 15. Clément d'Alexandrie suppose aussi manifestement le contact à propos des femmes aux faux cheveux. La *Tradition apostolique* de saint Hippolyte dit explicitement des prêtres qui imposent les mains en même temps que l'évêque à l'ordinand, *contingentibus*, édit. Connolly, p. 178. Les *Statuta Ecclesiæ antiqua* disent de même pour la consécration de l'évêque : *manibus suis caput ejus tangant;* et il semble bien que pour l'ordination du prêtre et du diacre l'expression *episcopo manus super caput ejus tenente;... episcopus... manus suas super caput ejus ponat, P. L.*, t. LVI, col. 887-888, doivent s'entendre d'une imposition des mains avec contact. Cependant l'Église ne considère pas ce contact comme essentiel à l'imposition des mains de l'ordination. Cf. Many, *De sacra ordinatione*, n. 262. Dans les livres liturgiques orientaux le contact est plus marqué : *Contingentibus et tenentibus eumdem* [*presbyterum*[ *presbyteris. Testament de Notre-Seigneur*, I, 30, édit. Rahmani, p. 69. Ἔχων ἐπικειμένην τὴν χεῖρα τῇ κεφαλῇ, dit l'*Euchologe* grec pour l'ordination du diacre et du prêtre. Goar, *Ritus græcorum*, Paris, 1647, p. 250, 293. Il semble probable aussi que, dans certaines Églises tout au moins, l'imposition des mains, qui avait lieu à la fin des offices religieux, était individuelle et comportait le contact. L'*Ordo longissimus*, dont parle saint Augustin à propos des pénitents qui viennent à l'imposition des mains, *Serm.*, CCXXXII, 7, 8, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1111, ne peut guère être qu'un défilé individuel devant le prêtre ou l'évêque. A Jérusalem la *Peregrinatio Etheriæ* nous montre à plusieurs reprises les fidèles eux-mêmes, à la fin de l'office, quand l'évêque sort du sanctuaire, venant à lui pour être bénis individuellement : *Exeunte episcopo de intro cancellos, omnes* AD MANUM *ei accedunt; et ille eos uno et uno benedicet.... Sic benedicet fideles, et sic exiens de cancellos, similiter ei* AD MANUM *acceditur*, édit. Geyer, p. 71, 73.

On ne saurait dire cependant que le rite, comme tel, exigeait ce contact. La même *Peregrinatio Etheriæ* montre régulièrement ces bénédictions individuelles à la sortie des offices précédées d'une bénédiction collective donnée par l'évêque d'abord aux catéchumènes, puis aux fidèles, et que chacun reçoit de sa place : *Mittet vocem diaconus ut unusquisque, quo-*

*modo stat, cathecuminus inclinet caput, et sic dicet episcopus stans benedictionem super cathecuminos. Item fit oratio et denuo mittit diaconus vocem et commonet ut unusquisque stans fidelium inclinent capita sua, item benedicet fideles episcopus*, édit. Geyer, p. 72. Or c'est ici, l'imposition des mains proprement liturgique, dont parlent les documents pour le renvoi des catéchumènes ou des pénitents. Voir, par exemple, *Const. apost.*, VIII, 6, 8-14, édit. Funk, p. 480, pour les catéchumènes; VIII, 8, 3-6, p. 484, pour les « compétents »; VIII, 9, 6-11, p. 486, pour les pénitents, et qui ne saurait être individuelle ni comporter de contact. On admettrait difficilement aussi le contact dans l'imposition des mains aux offrandes eucharistiques.

3. *Signe de croix.* — Souvent l'imposition des mains est accompagnée d'un signe de croix. Cette association ou cette identification est même fort ancienne; elle apparaît très nettement dès le IIe siècle, dans la pseudo *Epistola apostolorum* récemment découverte et publiée par Carl Schmidt, dans les *Texte und Untersuchungen*, t. XLIII, 1919. On y lit, calquée sur le récit des Actes, c. IX, une prédiction par le Christ de la conversion de saint Paul. Or, au lieu de l'imposition des mains qui lui rend la vue, on ne parle guère ici que d'un signe de croix sur les yeux: ἐπιθέντα αὐτῷ χεῖρας.. ἐπιθεὶς ἐπ' αὐτοῦ τὰς χεῖρας... dans les Actes, v, 12 et 17; dans l'*Epistola*, c. XXXI, *loc. cit.*, p. 96; ou, comme portent des manuscrits meilleurs : *seine Augen werden durch eure Hand bekreuzigt, ibid.*, p. 190; cf. déjà dans l'édition de Guerrier, sous le titre : *Le testament en Galilée*, c. XLII : « Ses yeux s'obscurciront et seront signés du signe de la croix — variante « avec de la salive, » d'après Joa., IX, 6 — par vos propres mains. » *Patrologia orientalis*, t. IX, fasc. 3, p. 212-213. Pour l'admission au catéchuménat, nous l'avons déjà vu, les documents parlent indifféremment, de l'imposition des mains ou du signe de la croix; parfois même ils associent les deux gestes, etc.Voir plus haut, col. 1316. L'ordination, elle aussi, dans certains rites orientaux comporte des signes de croix joints à l'imposition des mains; les *Canons d'Hippolyte*, can. 40, en font mention expresse dans la prière qui accompagne l'imposition des mains au diacre : *signo crucis tuæ quo ipse signatur*, dans Duchesne, *Origines du culte*, 1898, p. 507. Voir aussi l'ordination du diacre ou du prêtre chez les Grecs dans Goar, *Rituale græcorum*, p. 250, 292. Mais c'est surtout à l'imposition des mains de la confirmation que le signe de la croix se trouve associé. Saint Cyprien le dit expressément : les néophytes, après leur baptême, sont présentés aux évêques pour recevoir l'un et l'autre : *præpositis Ecclesiæ offeruntur et per nostram orationem ac manus impositionem Spiritum Sanctam consequuntur, ac SIGNACULO DOMINICO consummantur. Epist.*, LXXIII, 9. Et il groupe de même les deux rites dans la phrase où il déclare inutile l'imposition des mains pour l'hérétique dont le baptême est reconnu valide : *Non est necesse ei venienti manum imponi ut Spiritum Sanctum consequatur et signetur. Ibid.*, 6. La même association paraît attestée pour Rome par le pape Corneille dans sa lettre sur le baptême de Novatien. Entre autres rites qu'on avait omis de suppléer pour le futur antipape, baptisé au lit, il signale le σφραγισθῆναι ὑπὸ τοῦ ἐπισκόπου. Eusèbe, *H. E.*, VI, 43, *P. G.*, t. XX, col. 624. Ce signe de croix s'est conservé dans le rite latin de la confirmation : il se fait depuis longtemps avec le saint-chrême; mais la formule même qui l'accompagne dans les plus anciens sacramentaires est uniquement celle d'un signe de croix : *Signum Christi in vitam æternam*, dans le Sacramentaire gélasien, *P. L.*, t. LXXIV, col. 1112. *In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti*, dans l'*Ordo romanus VII* de Mabillon, *P. L.*, t. LXXVIII, col. 1000, et dans l'*Ordo* de Saint-Amand, édité par Mgr Duchesne, *Origines du culte*, 1898, p. 453. Nous aurons à revenir plus loin sur le caractère et la portée propre de ce rite; pour le moment nous ne faisons que le signaler. Voir *La consignation à Carthage et à Rome*, dans les *Recherches de science religieuse*, juillet 1911, p. 369-383.

4. *Invocation concomitante.* — L'imposition des mains est accompagnée d'une prière qui en spécifie le but et lui donne son caractère propre. C'est un trait essentiel de l'imposition des mains. Il apparaît, nous l'avons déjàvu, col. 1313, dès l'âge apostolique. On le retrouve, et mis en évidence, à tous les siècles. La prière n'accompagne pas seulement les impositions des mains aux malades, voir, par exemple, dans les *Homélies Clémentines* : ὁ Πέτρος τὰς χεῖρας αὐτοῖς ἐπιθεὶς μόνον καὶ εὐξάμενος ἰάσατο, VIII, 24; Behm, *op. cit.*, p. 64-65, donne beaucoup d'exemples; elle est associée partout au rite liturgique et sacramentel. Les extraits de Théodote dans Clément d'Alexandrie ont déjà le groupement εὐχαὶ χειρῶν. *P. G.*, t. X, col. 694. Tertullien dit : *Manus imponitur per benedictionem* ADVOCANS *et* INVITANS *Spiritum Sanctum, De baptismo*, VIII, 2; saint Cyprien répète : *per nostram orationem ac manus impositionem. Epist.*, LXXIII, 9. Eusèbe parle couramment des χειρῶν εὐχαί; par exemple, εὐχὰς διὰ χειρῶν λαβὼν ἐθεραπεύθη, *H. E.*, I, 13, 18, édit. Schwartz, p. 94; τῇ διὰ χειρῶν ἐπιθέσεως εὐχῇ, VII, 2, p. 638; τῶν διὰ χειροθεσίας εὐχῶν ἠξιοῦτο. *Vita Constantini*, IV, 61, *P. G.*, t. XX, col. 1213. La *Tradition apostolique* de saint Hippolyte présente partout la même association: *imponens ei manus... orat, dicens*, édit. Connolly, p. 175, pour la consécration de l'évêque; *imponens manum in eam [oblationem] dicat gratias agens, ibid.*, p. 176, pour la prière eucharistique; *imponat manum super caput ejus et dicat... orans*, p. 178, pour l'ordination du prêtre. De même, p. 178, 179, pour celle du diacre; *When the teacher has laid his hand upon the catechumen, he shall pray and dismiss them, ibid.*, p. 182, pour le renvoi des catéchumènes; *Episcopus manum illis imponens invocet, dicens..*, p. 185, pour la confirmation. La connexion du geste et de la prière qui l'accompagne est telle que les deux expressions deviennent interchangeables. Les *Constitutions apostoliques*, au l. VIII, ne mentionnent l'imposition des mains aux diverses catégories des assistants à la messe que sous la forme d'une invitation à recevoir la bénédiction et la prière de l'évêque : κλίνατε... καὶ εὐλογεῖσθε· καὶ ὁ ἐπίσκοπος ἐπευχέσθω λέγων, VIII, 7, 3-4; cf. 6, 10; 8, 4; 9, 6-7; 37, 4; κλίνατε τῇ χειροθεσίᾳ καὶ ὁ ἐπίσκοπος λεγέτω, Funk, p. 482, et correspondantes. Par contre, la *Tradition apostolique*, version éthiopienne, *Constitution ecclés. d'Égypte*, dans Funk, *Didascalia*, t. II, p. 102, ne donne comme titre à la prière de renvoi des fidèles que la formule « imposition des mains », édit. Connolly, p. 178, et dans Funk, *loc. cit.* : *Impositio manuum postquam acceperunt.* Le *Sacramentaire de Sérapion* fait de même pour les prières de l'ordination des diacres, des prêtres et des évêques : le titre en est χειροθεσία καταστάσεως διακόνων,... πρεσβυτέρων,... ἐπισκόπου. Funk, *Didascalia*, t. II, p. 188-190. Il donne pareillement sous le titre de χειροθεσία les prières pour les catéchumènes, pour les malades, pour les laïques, après que les clercs ont déjà communié, n. 4, 6, 8, 15, dans Funk, p. 162, 164, 166, 178. On s'explique dès lors que saint Augustin parle de l'*oratio manus impositionis* qui, avec le *signum Christi*, sanctifie le catéchumène. *De peccatorum meritis et remissione*, II, 26, *P. L.*, t. XLIV, col. 176. Sa définition célèbre : *Manus impositio.... quid est aliud nisi oratio super hominem, De baptismo*, III, 16, 21, *P. L.*, t. XLIII, col. 14,

exprime très exactement ce qu'est à ses yeux et aux yeux de toute l'antiquité chrétienne ce rite dont le symbolisme est si vague et les applications si multiples : il est essentiellement une prière. Zonaras, *In apost. can. 1*, définit de même la χειροτονία. Au sens proprement liturgique du mot, elle est la prière et l'invocation du Saint-Esprit que fait l'évêque sur l'ordinand, et ce nom lui vient du fait que la bénédiction ainsi donnée est accompagnée d'une imposition des mains : Νῦν μὲν χειροτονία καλεῖται ἡ τῆς καθιερώσεως τοῦ ἱερᾶσθαι λαχόντος τελεσιουργία τῶν εὐχῶν καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἐπίκλησις· ἀπὸ τοῦ τὸν ἀρχιερέα τείνειν τὴν χεῖρα εὐλογοῦντα τὸν χειροτονούμενον . *P. G.*, t. CXXXVII, col. 37. C'est dire que le geste n'a de valeur et de sens qu'autant qu'il est accompagné d'une invocation appropriée à l'intention et au but de celui qui la fait et c'est pourquoi, pour en déterminer le caractère et la portée, il sera indispensable d'avoir égard à la formule de prière qui lui est jointe.

2° *Les appellations.* — Mais il sera bon, au préalable, de dire un mot des noms qui servent à désigner le rite lui-même.

En dehors des expressions χειροθεσία, χειροτονία, ἐπίθεσις χειρῶν, qui en sont le terme propre, deux appellations sont à signaler. — 1. *Bénédiction.* — La première est celle de bénédiction. Elle a son point de départ dans saint Marc, X, 16 : κατευλόγει τιθεὶς τὰς χεῖρας et elle s'explique par la prière, qui est à proprement parler la bénédiction et qui manifeste le sens du rite. L'usage en est fréquent. « L'imposition de la main a principalement la signification de bénédiction, » écrit très justement Mgr Wilpert, *Le pitture delle Catacombe romane*, p. 110; et il ajoute : « De la signification de bénédiction, procèdent, comme d'une source commune, toutes les autres significations que l'imposition de la main a dans l'art des cimetières. » Dans les documents écrits, l'usage en est aussi très fréquent; en voici quelques exemples.— *a) En général.* — Dans l'*Altercatio Simonis Judæi et Theophili*, quand le Juif convaincu demande à être « catéchisé, » à recevoir « le signe de la foi, » dans l'espoir que « l'imposition des mains » lui procurera « la rémission des péchés » : *imo et* BENEDICTIONEM, lui répond Théophile. *Sic Isaac Jacob* BENEDIXIT, *et per impositionem manus* BENEDICTIONEM *accepit*, c. IV, édit. de Vienne, p. 53. Au IVe siècle, un anonyme arien, parlant des formules de prières usitées dans les *manupositionibus*, emploie quelques lignes plus loin comme synonyme le mot BENEDICTIONIBUS, *P. L.*, t. XIII, col. 611. — *b) Pour la confirmation.* — Tertullien, *De baptismo*, VIII : *Manus imponitur per* BENEDICTIONEM *invocans..*; le concile d'Elvire, can. 77 : *Si quis diaconus... aliquos baptizaverit, episcopus eos per* BENEDICTIONEM PERFICIET; cf. can. 38; le diacre romain Jean, dans sa lettre *ad Sanarium*, c. XIV : *Si baptizatus sine chrismatis unctione ac* BENEDICTIONE *pontificis ex hac vita migraverit. P. L.*, t. LIX, col. 406. Le même, ou son homonyme, à propos du *consignatorium*, où se tient l'évêque pour confirmer : *baptizati ingredientes... offeruntur episcopis et,* BENEDICTIONE *accepta, per ordinem egrediuntur*, cité par dom de Puniet à l'art. *Confirmation* du *Dictionnaire d'archéologie chrétienne*, t. III, col. 2549; saint Isidore de Séville, *Etym.*, VI, 19, 54, *P. L.*, t. LXXXII, col. 256, reproduit les paroles de Tertullien; saint Ildephonse de Tolède, *De cognitione baptismi*, 128, *P. L.*, t. XCV, col. 165, parle également à plusieurs reprises de « bénédiction ». Voir encore plus haut, col. 1324, dans les Actes de saint Abdu'l Masich. — *c) Pour l'eucharistie*, voir les exemples cités plus haut, col. 1325.— *d) Pour l'absolution.* — L'auteur de la Vie de saint Hilaire d'Arles : *Mulier... dum manuum ejus impositione* BENEDICITUR, *P. L.*, t. L, col. 1233. Le concile de Gérone en 517 pour l'absolution donnée aux mourants, can. 9 : *Is qui ægritudinis tempore depressus pænitentiæ* BENEDICTIONEM *(quam viaticum deputamus) per communionem acceperit.* Mansi, t. VIII, col. 550. Et de même le concile de Barcelone en 541, can. 8 : *Jubemus, in infirmitate positis, viaticam* BENEDICTIONEM *percipiant.* Mansi, t. IX, col. 110. — *e) Pour le sacrement des malades*, nous avons signalé le *et benedicere et tangere chrismate* de saint Innocent Ier, Denzinger-Bannwart, p. 99, et le mot de saint Ambroise aux novatiens : *Cui manus imponitis, et benedictionis opus creditis, si quis forte revaluerit ægrotus? De pænitentia*, I, 8, 36, *P. L.*, t. XVI, col. 477. — *f) Pour l'ordination.* — Saint Léon le Grand, *Epist.*, IX, 1 : *A jejunantibus sacra* BENEDICTIO *conferatur. P. L.*, t. LIV, col. 625. Les *Statuta Ecclesiæ antiqua* pour la consécration de l'évêque : *uno super eum fundente* BENEDICTIONEM; pour l'ordination du prêtre : *episcopo* BENEDICENTE *et manus super caput ejus tenente*; pour le diacre : *episcopus qui eum* BENEDICIT. *P. L.*, t. LVI, col. 887-888. Voir de même, pour l'ordination d'un prêtre, Eugène de Tolède, *Epist.*, I, 1, *P. L.*, t. LXXXVII, col. 403. — *g) Pour le renvoi des fidèles après la communion.*— S. Augustin, *Epist.*, CXLIX, 16 : *Cum populus* BENEDICITUR; *tunc enim antistites velut advocati susceptos suos per* MANUS IMPOSITIONEM *misericordissimæ offerunt potestati*, *P. L.*, t. XXXIII, col. 638.

2. *Consignation.* — Une autre appellation, plus fréquente et plus technique, est celle de *consignation*. Elle est due au signe de croix qui se joignait, parfois tout au moins, à l'imposition des mains. L'idée, en tout cas, qui s'y rattache est celle d'une consécration, d'une affectation, d'un enrôlement au service du Christ. Cf. l'interprétation du nom de σφραγίς donné au baptême, par Dölger *Sphragis*, c. III, p. 169-171, et aussi l'interprétation du même nom par saint Grégoire de Nazianze, *In S. baptisma*, homil. XL, 4 : σφραγὶς, ὡς συντήρησις καὶ τῆς δεσποτείας σημείωσις. *P. G.*, t. XXXVI, col. 364. De là vient la définition déjà citée des catéchumènes par le pape saint Gélase : *Catechumeni... ii sunt qui... audiunt... et etiam a sacerdote consignati sunt.* Thiel, *Epist. romanorum pontificum*, t. I, p. 509; *P. L.*, t. LIX, col. 140. Le pape saint Innocent Ier, dans sa lettre à Decentius, *Epist.*, c. VI, emploie le mot *consignare* pour l'exorcisme, dont le rite essentiel est l'imposition des mains avec signe de croix : *Est sollicita dilectio tua, si a presbytero vel diacono possint* [*a diabolo arrepti*] *consignari.... Eis manus imponenda omnino non est, nisi episcopus auctoritatem dederit id efficiendi... Episcopi est imperare ut manus eis imponatur. P. L.*, t. XX, col. 558. (Coustant, que reproduit Migne, a écrit *designari* au lieu de *consignari;* mais il admet lui-même comme probable la forme *consignari* que donnent d'autres manuscrits, et que confirment les titres d'exorcismes publiés par dom Martène. Cf. sa note sur ce passage, *loc. cit.*) Pour la confirmation, l'usage des mots *consignare, consignatio* est on ne peut plus fréquent; il s'exprime dans le nom même de *consignatorium* donné à la partie du baptistère où s'administrait la confirmation, voir *Dictionnaire d'archéologie chrétienne*, art. *Confirmation*, t. III, col. 2549, et le mot même de consignation a été sur le point de supplanter celui de confirmation pour désigner le sacrement. *Quando consignaris*, dit l'auteur du *De sacramentis*, III, 2, 10, *P. L.*, t. XVI, col. 43, à propos du rite de l'effusion des sept dons du Saint-Esprit. Saint Grégoire le Grand dit simplement *consignare* en chargeant l'évêque de Spolète d'aller confirmer les enfants d'un diocèse voisin, Jaffé, n. 1693; *P. L.*, t. LXXVII, col. 662, et il appelle *inconsignati* ceux qui n'ont pas encore reçu ce sacrement, Jaffé, n. 1793, *P. L.*,

t. LXXVII, col. 1103; où le Sacramentaire grégorien porte *consignare*, *P. L.*, t. LXXVIII, col. 890, le gélasien a *confirmare*, *P. L.*, t. LXXIV, col. 1110, 1112. CONSIGNA *me signo crucis*, dit le jeune baptisé des *Actes de saint Abdu'l Masich* pour demander à l'évêque qu'il rencontre de le confirmer : Voir plus haut, col. 1324. Pour l'ordination l'emploi du mot *consignation* est plus rare, mais la nature et la date de l'ouvrage où il apparaît le rend particulièrement significatif. L'ancienne traduction latine de la *Tradition apostolique* de saint Hippolyte dit, en effet, du prêtre qui, dans l'ordination presbytérale, joint son imposition des mains à celle de l'évêque, que *CONSIGNAT episcopo ordinante*, édit., Connolly, p. 179; Funk, *Didascalia*, t. II, p. 104, traduit : *signans presbyterum, quem episcopus ordinare debet.* Et l'expression n'a rien d'accidentel. On peut faire la preuve qu'elle devait reparaître ailleurs, à propos de l'ordination des veuves. La traduction latine fait ici défaut; mais la traduction anglaise de la version éthiopienne faite par G. Horner, *The Statutes of the apostles*, p. 146-147, porte à la fois que la veuve, quand elle est ordonnée, ne doit pas recevoir le *sceau* et ne doit pas recevoir l'*imposition des mains*. Or les deux expressions sont synonymes, et la première : recevoir le « sceau » est appliquée à l'imposition des mains faite au prêtre. La raison, en effet, poursuit le canon en question, pour laquelle la veuve ne reçoit pas l'imposition des mains, c'est qu'elle n'offre pas le sacrifice, qu'elle n'a pas un ministère sacré; car, si le prêtre reçoit le « sceau, » c'est à raison de son ministère; édit. Connolly, p. 180. Le rite propre à l'ordination des prêtres et exclu de celle des veuves est donc, on le voit, celui de l'imposition des mains, et, à travers toutes ces traductions, le mot de l'original grec transparaît à l'évidence : c'est celui de σφραγίζειν; l'imposition des mains dans l'ordination est une σφραγίς; le prêtre, qui *contingit* avec l'évêque la tête de l'ordinand, qui *superimponit manus*, et qui par là *consignat episcopo ordinante*, σφραγίζει, et donc l'évêque, lui aussi, quand il impose les mains à l'ordination, σφραγίζει : le nom latin de *consignation* ainsi constaté fournit la preuve qu'en grec aussi la χειροτονία ou la χειροθεσία de l'ordination était considérée comme une σφραγίς.

III. EFFICACITÉ DU RITE : EST-IL SACRAMENTEL? — *I. EN GÉNÉRAL.* — 1° *Sens de la question.* — Le rite décrit, il reste à en exposer l'efficacité. A-t-il, par lui-même, une valeur sacramentelle? La question n'est pas exclue par la définition de saint Augustin, à laquelle, avons-nous dit, col. 1339, peut se ramener la pensée de l'antiquité chrétienne. L'imposition des mains est une prière, car la prière qui l'accompagne donne au geste sa signification dernière et précise. De lui-même, le geste n'est pas, comme le baptême, auquel saint Augustin l'oppose, un rite dont le symbolisme est nettement défini et se classe à part dans la catégorie des signes sacrés : c'est seulement en vue de la régénération que l'on baptise dans l'Église; c'est à tout propos, par contre, qu'on y impose les mains; et l'indétermination même du geste en permet la répétition. La prière, qui l'accompagne, est l'élément déterminant qui précise le sens du rite, et c'est au sujet du rite ainsi constitué par le geste et la prière que se pose la question de sa valeur sacramentelle.

La question ne tend pas d'ailleurs à rechercher si le rite a par lui-même une valeur propre et absolue ou si son efficacité est indépendante de Dieu auquel s'adresse la prière. L'action des sacrements, telle que l'Église la conçoit, exclut si peu une intervention de Dieu que cette intervention a dans l'effet produit le rôle premier et principal; le sacrement n'y intervient qu'à titre d'instrument, et celui qui l'administre entend si peu agir par lui-même et indépendamment de Dieu qu'il ne fait le symbole qu'en vue d'obtenir cette intervention souveraine de l'auteur de tous les dons. Il y aurait lieu, si les confusions ou les ignorances de ce genre n'étaient point fréquentes chez certains protestants, de s'étonner que M. Behm, *op. cit.*, p. 198-199, avec M. Dobschütz, *Sakrament und Symbol im Urchristentum*, dans *Theolog. Studien und Kritiken* de 1905, p. 20, fasse appel à cette subordination du rite à Dieu pour distinguer de la conception catholique du sacrement la conception primitive du « symbole efficace ». Sans doute, écrit-il, « on doit considérer comme prouvé que le christianisme primitif a vu dans l'imposition des mains, dans celle qui suit le baptême et dans celle des ordinations, non pas un pur symbole accompagnant une invocation, mais un symbole efficace..., mais la vie religieuse, alors dans toute sa fraîcheur, reconnaissait quand même en Dieu le principe unique de tout, et il n'y avait pas place dans sa conception pour une action de l'homme s'exerçant à part et indépendamment de l'action de Dieu; on n'admettait pas qu'il y eût au monde une matière ou une force capable d'agir par elle-même, l'acteur universel et unique était Dieu, ὁ ἐνεργῶν τὰ πάντα ἐν πᾶσιν. » Cette conception dite primitive du « symbole efficace », il n'est pas un catholique d'aujourd'hui qui ne la fasse sienne et aucun théologien catholique n'a jamais désavoué, au sens où elles ont été écrites, les formules de saint Ambroise et de saint Augustin sur l'impuissance des apôtres ou des évêques en général à donner par eux-mêmes le Saint-Esprit. *Non ab homine datur, sed invocatur a sacerdote, a Deo traditur.* S. Ambroise, *De Spiritu Sancto*, I, 8, 90, *P. L.*, t. XVI, col. 726. *Orabant* [*apostoli*] *ut veniret in eos quibus manus imponebant, non ipsi eum dabant. Quem morem in suis præpositis etiam nunc servat Ecclesia... Nos hoc donum... effundere super alios non utique possumus; sed, ut hoc fiat, Deum super eos, a quo hoc efficitur, invocamus.* S. Augustin, *De Trinitate*, XV, 26, 46, *P. L.*, t. XLII, col. 1093-1094. Dieu reste bien le seul premier et vrai principe de l'effusion du Saint-Esprit et en ce sens les ministres du sacrement, en imposant les mains, ne font que la solliciter de lui; mais leur invocation a cela de spécial que, faite par eux et dans ces conditions, elle est d'une efficacité incontestée, tandis que, faite par d'autres ou même par eux, mais sans le geste voulu, elle est considérée comme sans effet. Et c'est à cela même que se ramène l'efficacité du rite sacramentel dans la doctrine catholique. Elle est toute dans ces quelques mots de saint Jean Chrysostome à propos de l'ordination par l'imposition des mains : Ἡ χεὶρ ἐπίκειται τοῦ ἀνδρὸς, τὸ δὲ πᾶν ὁ θεὸς ἐργάζεται, καὶ ἡ αὐτοῦ χείρ ἐστιν ἡ ἁπτομένη τῆς κεφαλῆς τοῦ χειροτονουμένου. *In Acta apost.*, homil. XIV, 3, *P. G.*, t. LX, col. 116. Il faut n'en avoir aucune idée ou s'appliquer à en déformer le concept, pour parler à son sujet de « vertu magique » attachée à des gestes et à des formules, ou d'activité humaine s'exerçant indépendamment de l'action divine.

Telle est donc exactement la « valeur sacramentelle » dont il reste à chercher si elle est attachée à l'imposition des mains.

2° *Sacrements pour lesquels la question se pose.* — La question, qui n'est pas écartée *a priori* par la notion de prière, ne se pose en fait que pour la confirmation, l'absolution donnée aux pécheurs en général et aux hérétiques en particulier, et l'ordination. Dans les autres cas d'imposition des mains, l'idée de sacrement au sens propre du mot, est manifestement exclue par d'autres considérations : le catéchumène, n'étant pas baptisé, n'est pas susceptible d'un véritable sacrement; l'invocation eucharistique, voir ÉPICLÈSE EUCHARISTIQUE, t. V, 194 sq., n'a pas de valeur sacramen-

telle, pas plus que la bénédiction par le prêtre dans les cérémonies du mariage; quoique l'imposition des mains ait trouvé place dans le sacrement des mourants, c'est à l'onction que, dans la doctrine courante est attribuée l'efficacité sacramentelle. Tout au plus pourrait-on se demander s'il ne s'est pas produit ici un déclassement analogue à celui que l'on constate dans l'histoire du rite de l'absolution : l'imposition des mains, qui ne figure plus guère aujourd'hui dans ce sacrement que comme un organe témoin, n'y occupait-elle pas jadis, elle aussi, le premier plan? Mais pareille recherche déborderait le cadre d'un article de dictionnaire. Cf. A. Malvy, *art. cité*, p. 522.

*II. DANS LA CONFIRMATION.* — 1° *Elle n'est pas le baptême de l'Esprit.* — L'imposition des mains était si manifestement, à l'époque primitive, le rite de la communication du Saint-Esprit aux baptisés, qu'aux yeux de certains historiens du dogme elle produit l'effet d'avoir été le complément indispensable du baptême. Elle aurait été le baptême de l'Esprit juxtaposé au baptême de l'eau. C'est par elle que le baptême du Christ aurait différé du baptême de Jean et l'opposition établie entre les deux dans l'Évangile: *Ego baptizavi vos aqua, ille vero baptizabit vos Spiritu Sancto,* Marc., I, 8; Matth., III, 11; Luc., III, 16; Joa., I, 33, et dans les Actes : *Joannes quidem baptizavit aqua, vos autem baptizabimini Spiritu Sancto,* I, 5; cf. XI, 16, ne s'expliquerait que par cette conception primitive de l'imposition des mains pour communiquer le Saint-Esprit. L'ablution baptismale n'aurait eu que la valeur d'un symbole, n'aurait été qu'un rite purificateur, c'est seulement en recevant le Saint-Esprit que le baptisé aurait été rendu vraiment participant de la grâce et de l'ensemble des biens attachés à la profession de la foi nouvelle. L'imposition des mains, en un mot, aurait été dans le rite total de l'initiation chrétienne la contrepartie du baptême au nom du Christ, elle en aurait manifesté l'aspect positif, tandis que l'ablution n'en aurait exprimé que l'aspect négatif, la rémission des péchés. Telle est la théorie longuement développée par Behm, *op. cit.*, p. 167-180, à la suite de R. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. I, § 14, n. 24, et de A. Seeberg, *Der Katechismus der Urchristenheit*, p. 220 sq. Elle semble bien être à la base de l'interprétation donnée par Loisy, *Les Évangiles synoptiques*, t. I, p. 400-402, de la parole de Jean-Baptiste, telle que la rapporte saint Marc, I, 8. C'est elle, en tout cas, que vise la proposition 44 du décret *Lamentabili : Formalis distinctio duorum sacramentorum, baptismi scilicet et confirmationis, haud spectat ad historiam christianismi primitivi.* Denzinger-Bannwart, n. 2044. Elle a déjà été réfutée ici. Voir CONFIRMATION, t. III, col. 982-986. On a prouvé que l'imposition des mains avait un effet distinct de celui du baptême et qu'elle était, à la différence de l'ablution, réservée aux apôtres ou à leurs successeurs. Les deux sacrements sont absolument distincts. Il ne reste plus qu'à indiquer la confusion qui est à la base de la théorie moderne et la violence que, pour l'établir, ses auteurs doivent faire aux textes qui concernent les effets du baptême proprement dit.

La confusion consiste à n'admettre qu'une seule intervention du Saint-Esprit dans la formation du chrétien. Il est très exact que le chrétien n'est censé parfait, parachevé, que lorsqu'il a reçu le Saint-Esprit par l'imposition des mains. Ainsi s'explique le reproche fait à Novatien par le pape Corneille de n'avoir jamais fait compléter son baptême. Eusèbe, *H. E.*, VI, 43, *P. G.*, t. XX, col. 624. Aujourd'hui encore le catéchisme catholique enseigne que la confirmation, en complétant la grâce du baptême, nous rend parfaits chrétiens. La communication du Saint-Esprit aux baptisés est donc bien en un sens très réel et universellement reconnu un complément et comme le parachèvement de la régénération baptismale. Mais il ne suit pas de là que le Saint-Esprit n'intervienne dans la formation du chrétien qu'au moment de la communication spéciale qui lui en est faite par l'imposition des mains; et il incomberait du moins à qui l'admet de prouver que telle était aussi la pensée des apôtres et des premiers écrivains ecclésiastiques : ont-ils conçu vraiment l'ablution baptismale comme n'ayant qu'un effet négatif, ne se distinguant point par elle-même du baptême de Jean-Baptiste et ne comportant donc point d'intervention du Saint-Esprit? C'est la pensée qu'on leur attribue en affirmant, d'une part, que primitivement la participation au Saint-Esprit n'avait absolument rien à voir avec le baptême, Behm, *op. cit.*, p. 167-168, et en présentant, d'autre part, comme une innovation l'idée, manifeste chez Tertullien, chez saint Hippolyte et en général après eux, d'une coopération et comme d'une « combinaison » de l'Esprit et de l'eau dans l'acte même du baptême. *Ibid.*, p. 180 sq. Or c'est là précisément qu'apparaît le caractère gratuit et purement systématique de la théorie.

1. *D'après l'Écriture.* — D'abord, la réduction que la théorie nouvelle fait du baptême proprement chrétien au baptême de saint Jean-Baptiste se heurte aux faits les plus évidents de l'histoire apostolique. Quand Philippe, à Samarie, baptise sans donner le Saint-Esprit, Act., VIII, 5-16, son intention est certainement de conférer un autre baptême que celui qu'avaient conféré saint Jean-Baptiste et ses disciples; et les apôtres, quand ils viennent de Jérusalem donner le Saint-Esprit, traitent les chrétiens baptisés par le diacre autrement qu'ils ne font ceux que Jean-Baptiste avait baptisés. A Éphèse, saint Paul ne voit rien d'anormal à ce que des fidèles baptisés en l'absence d'un apôtre fassent partie de l'Église sans avoir reçu le Saint-Esprit par l'imposition des mains, Act., XIX, 1 sq.; ce qui l'étonne seulement, c'est que des hommes qu'il croyait avoir reçu le baptême chrétien n'aient aucune idée du Saint-Esprit. Aussi, lorsque, après explication, il se rend compte que le baptême reçu est uniquement celui de Jean-Baptiste, loin de se borner à le compléter par l'imposition des mains, en ajoutant ainsi au baptême de l'eau le baptême de l'Esprit, il leur fait administrer le baptême du Christ : il considérait donc ce baptême comme ayant par lui-même une tout autre efficacité que celu du Baptiste.

Et c'est aussi ce qui ressort de ses Épîtres. L'ablution baptismale n'y apparaît pas comme symbolisant une purification purement négative et sans rapport aucun avec le Saint-Esprit. Par elle-même, et, par la manière dont elle se produit, elle est à la fois symbole de mort et symbole de vie : comme on n'est plongé dans l'eau baptismale que pour en émerger à nouveau, on n'est baptisé dans le Christ que pour être enseveli avec lui dans la mort et ressusciter avec lui à une vie nouvelle, Rom., VI, 3-5, en sorte que le P. Prat a pu très heureusement paraphraser Col., II, 13, en ces termes : « L'onde baptismale, qui est le tombeau du vieil homme, est aussi le sein maternel du nouveau.... Comme le sépulcre du Christ, le baptême nous ensevelit et nous rend à la vie ». *La théologie de saint Paul*, t. II, p. 373. Or, cette vie, à laquelle naît le baptisé dans l'acte même de l'ablution où il meurt au péché, a le Saint-Esprit pour principe. Aussi saint Paul écrit-il en propres termes que c'est à la fois dans le Christ et dans le Saint-Esprit que nous avons été justifiés, sanctifiés et lavés : *abluti estis, sanctificati estis, justificati estis in nomine Domini Jesu Christi et in Spiritu Dei nostri*, I Cor., VI, 11. C'est dans le baptême d'eau, et en l'y purifiant, que le Christ a sanctifié son Église : ἵνα αὐτὴν ἁγιάσῃ καθαρίσας τῷ λουτρῷ τοῦ

ὕδατος ἐν ῥήματι. Eph., v, 26. Saint Paul dit ailleurs que Dieu nous a sauvés par le baptême de régénération, Tit., III, 5, et, s'appliquerait-on à vider cette expression de tout contenu réel pour ne lui laisser que celui d'une déclaration de justice juridique il resterait encore qu'une ablution telle que Jean-Baptiste l'opérait n'en saurait être le principe. L'apôtre d'ailleurs, en y juxtaposant aussitôt l'idée d'un « renouvellement » de l'Esprit-Saint, καὶ ἀνακαινώσεως Πνεύματος ἁγίου, exclut le sens d'une régénération purement verbale : le salut procuré par Dieu comporte un « renouvellement » de l'homme intérieur dont le Saint-Esprit est le principe et que symbolise le rite même de l'ablution baptismale. Sans même rechercher par conséquent si l'expression ἀνακαινώσεως, détermine elle aussi, comme παλιγγενεσίας, celle de λουτροῦ, en sorte que le même baptême serait appelé simultanément un « baptême de régénération et de renouvellement, » ce qui est le sens le plus naturel, ou si, au contraire, elle dépend directement, elle aussi, de la préposition διά, en sorte que « le renouvellement du Saint-Esprit » soit, comme « le baptême de la régénération, » ce par quoi Dieu nous a sauvés (sur cette exégèse, longuement discutée à l'art. CONFIRMATION, t. III, col. 1004-1005, voir les commentateurs), on se rend compte qu'on a affaire ici à deux idées qui, si elles ne sont pas synonymes — qu'est-ce qu'une régénération qui n'est pas un renouvellement? — sont tout au moins parallèles et expriment seulement deux aspects voisins de la même réalité. Et le Saint-Esprit est pareillement rattaché explicitement à l'immersion baptismale dans le passage, I Cor., XII, 13, où saint Paul montre tous les fidèles « baptisés dans un seul corps dans le même esprit. » On se demande comment M. Behm, *op. cit.*, p. 173, a pu voir là une confirmation de sa théorie : ce baptême, par lequel tous les chrétiens sont plongés dans un même corps, le corps mystique du Christ, et qui équivaut sans aucun doute au βαπτισθῆναι εἰς Χριστόν de Rom., VI, 3, comporterait le double rite de l'ablution et de l'imposition des mains, et ne recevrait ici le nom de baptême en esprit qu'à raison du second : comme si être baptisé dans le Christ, être plongé en lui de manière à devenir un de ses membres, ainsi que cela se produit lorsqu'on est plongé dans l'eau du baptême, ne signifiait pas être plongé dans son esprit ou tout au moins en devenir participant. Que saint Paul, dans ce verset, fasse allusion à la communication du Saint-Esprit par l'imposition des mains, certains le pensent, voir Prat, *loc. cit.*, p. 378-379; mais c'est lorsque, après avoir parlé du baptême ἐν ἑνὶ πνεύματι, il ajoute que les chrétiens ont été de plus abreuvés du même Esprit : καὶ πάντες ἓν πνεῦμα ἐποτίσθημεν. A l'incorporation au Christ, à la greffe en son corps qui comporte une commencement très réel de participation à sa vie et donc au Saint-Esprit, ferait suite la participation plus abondante à ce même Esprit. Et c'est par là que l'apôtre ferait allusion à un rite distinct de celui de l'ablution; mais, au lieu de le confondre avec celui du « baptême dans l'Esprit, » il l'en distinguerait au contraire explicitement. Quoi qu'il en soit, au reste, de cette hypothèse, il demeure hors de doute que l'idée d'un baptême du Christ, ramené aux proportions d'un baptême d'eau, est totalement étrangère à saint Paul. Sa doctrine fondamentale de la mort au péché et de la résurrection à la vie, qui s'accomplissent dans l'acte même de l'immersion baptismale et nous incorporent au Christ, en nous greffant sur lui et en nous faisant participer à son Esprit, est la condamnation formelle de la théorie qu'on voudrait lui attribuer : ne ferait-il pas lui-même mention expresse de l'Esprit à propos du baptême, que les effets de sainteté et de régénération attribués par lui à ce rite suffiraient à prouver qu'il n'en conçoit pas l'action comme purement négative et indépendante de celle du Saint-Esprit.

2. *D'après les écrivains des deux premiers siècles.* — Il faut en dire autant des écrivains ecclésiastiques du Ier et du IIe siècle. Il est par trop facile et arbitraire, parce qu'ils ne mentionnent pas l'imposition des mains, d'entendre d'elle leurs allusions au Saint-Esprit dans l'acte même du baptême. L'*Épître de Barnabé*, en disant que « *descendus dans l'eau tout débordants de péchés et de souillures, nous en remontons le cœur plein de fruits* [*de salut*], *avec dans l'esprit la crainte et l'espérance en Jésus,* » XI, 11 ; saint Justin, en appelant le baptême « un bain pour la rémission des péchés et pour la régénération, » τὸ ὑπὲρ ἀφέσεως ἁμαρτιῶν καὶ εἰς ἀναγέννησιν λουτρόν, *Apol.*, I, 66, *P. G.*, t. VI, col. 428, et en l'opposant en tant que « baptême par le Saint-Esprit » à cet autre baptême qu'était la circoncision, *Dial. cum Tryphone*, 28, col. 537, ne prouvent pas la conception d'un baptême à double rite qu'on suppose avoir préexisté à l'âge apostolique; ils reproduisent seulement la doctrine de saint Paul sur l'efficacité propre et positive de l'immersion baptismale. Et saint Irénée ne fait pas autre chose lorsque, comparant le baptême chrétien à celui du syrien Naaman, il dit que par lui « *nous aussi, les lépreux du péché, par l'eau et l'invocation du Seigneur, nous sommes purifiés de nos fautes passées et régénérés spirituellement comme des enfants nouveau-nés.* » Fragm. 35, *P. G.*, t. VII, col. 1248. Le « bain de la régénération » est chez lui une expression courante. Cf., par exemple, *Quoniam in transgressione factus homo indigebat* LAVACRO REGENERATIONIS, *postquam linivit lutum super oculos ejus, dixit ei : Vade in Siloam et lavare, eam, quæ est per* LAVACRUM, REGENERATIONEM *restituens ei, Cont. hær.*, v, 15, 3, col. 1166; *Corpora nostra per lavacrum illam, quæ est ad incorruptionem, unitatem acceperunt; animæ autem per Spiritum. Ibid.*, III, 17, 2, col. 930. L'entendre d'un bain sans action sur l'âme, et dont toute la vertu régénératrice tiendrait au rite de l'imposition des mains pour donner le Saint-Esprit, c'est faire violence au langage du grand docteur, en vue de lui attribuer une idée qui lui est totalement étrangère. Dans sa *Démonstration de la prédication apostolique*, il met en tête de ce qu'enseigne la foi « le baptême reçu pour la rémission des péchés, au nom de Dieu le Père, et au nom de Jésus-Christ, le Fils de Dieu,... et *dans l'Esprit-Saint de Dieu.* » Il s'agit bien, on le voit, du seul rite baptismal conféré au nom des trois personnes. Or, poursuit-il, nous savons par cette même foi, « que ce baptême est le sceau de la vie éternelle, et la régénération en Dieu... Aussi, quand nous sommes régénérés par le baptême qui nous est donné au nom de ces trois personnes, nous sommes enrichis des biens qui sont en Dieu le Père, par le moyen de son Fils *avec le Saint-Esprit.* Car ceux qui sont baptisés — littéralement levés des fonts baptismaux — reçoivent l'Esprit de Dieu, qui les donne au Verbe, c'est-à-dire au Fils, et le Fils les prend et les offre à son Père, et le Père leur communique l'incorruptibilité. » Trad. Barthoulot, § 3 et 7, dans les *Recherches de science religieuse*, 1916, t. VI, p. 371, 373.

C'est donc pur arbitraire, après avoir cru reconnaître dans un passage du *De baptismo*, c. VI, de Tertullien, l'idée persistante d'un baptême dont l'effet serait purement négatif et qui ne ferait que préparer à la réception ultérieure du Saint-Esprit, que de signaler comme une innovation la mention par le même Tertullien et dans le même ouvrage, c. IV, d'une activité du Saint-Esprit s'exerçant déjà dans l'acte même de l'ablution. Behm, *op. cit.*, p. 178-181. On prouverait par le même procédé que saint Cyprien refait à son

tour la même innovation. Après avoir dit, lui aussi, que le Saint-Esprit est reçu, non pas au baptême, mais lors de l'imposition des mains : *non per manus impositionem quis nascitur quando accipit Spiritum Sanctum, sed in baptismo, ut Spiritum jam natus accipiat. Epist.*, LXXIV, 7, édit. Hartel, t. II, p. 804, n'enseigne-t-il pas néanmoins que les « cliniques, » sans avoir reçu l'imposition des mains, sont tout aussi pleinement chrétiens que les baptisés ordinaires ou parfois même font preuve d'une plus parfaite docilité au Saint-Esprit? *Epist.*, LXIX, 12-16, *ibid.*, p. 760-765. Ce qui suppose manifestement que le baptême proprement dit a suffi à leur en assurer une certaine participation. A attester une conception des rapports mutuels du baptême et de l'imposition des mains analogue à celle qu'on prétend en avoir été la conception primitive, il n'y a, à vrai dire, que l'auteur du *De rebaptismate.* Il en fait vraiment la base de son argumentation contre saint Cyprien : la vertu purificatrice et sanctificatrice des rites baptismaux tient à l'imposition des mains; c'est elle qui constitue le baptêmede l'Esprit. Cette doctrine qui se trouve dispersée dans tout le traité, le c. X, *Op. Cypriani*, t. III, p. 82, la résume à peu près complètement. Elle a été très bien exposée par le Dr Ernst dans la *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1895, t. XIX, p. 241 sq.; 1896, t. XX, p. 237; 1907, t. XXXI, p. 679 sq., et surtout p. 695-696. Mais c'est là une opinion personnelle et outrancière, manifestement inspirée par l'esprit de polémique. La pratique courante du baptême des « cliniques » lui donne un démenti formel; l'auteur atteste lui-même que plusieurs d'entre eux agissent comme le rapporte de Novatein le pape Corneille : une fois baptisés et guéris, ils ne se préoccupent plus de l'imposition des mains de l'évêque pour recevoir le Saint-Esprit, et néanmoins ils sont tenus pour aussi parfaits chrétiens que les autres : *Hodierno die quoque non potest dubitari esse usitatum et evenire solitum ut* PLERIQUE *post baptisma sine impositione manus episcopi de seculo exeant, et tamen pro perfectis fidelibus habeantur*, IV, p. 74. C'est avouer qu'on ne considère pas ce complément ou ce « perfectionnement » du baptême comme nécessaire à la régénération spirituelle; et ce témoignage, confirmé par celui de saint Cyprien, ne suffit-il pas à montrer qu'il n'existe pas qu'une seule intervention du Saint-Esprit dans la formation du chrétien, parce qu'un rite propre en fait une communication spéciale après le baptême? La méconnaissance de cette distinction a pu seule permettre d'attribuer au christianisme primitif un baptême de l'eau sans efficacité positive et spirituelle. Peut-être la doctrine d'une justification purement morale, sans renouvellement réel de l'homme intérieur, rend-elle, dans certains milieux, les esprits particulièrement accessibles à la théorie nouvelle. Il est suffisamment démontré que, si l'imposition des mains apparaît dès le début du christianisme comme le rite de la communication du Saint-Esprit, elle n'exclut pas cependant que les baptisés aient reçu, dès leur ablution, l'action sanctifiante et régénératrice de ce même Esprit.

2° *L'imposition des mains a été longtemps, dans l'Église latine, la matière propre du sacrement de confirmation.* — Ce point de dogme mis à part, les catholiques discutent sur la nature et l'effet propre de l'imposition des mains dans l'administration de la confirmation. Est-elle aujourd'hui, a-t-elle jamais été, a-t-elle toujours été partie essentielle du sacrement? A chacune de ces questions on a fait et on fait encore des réponses opposées et contradictoires.

Une opinion fort commune aujourd'hui (Tanquerey, Billot, van Noort, Pesch, etc.) nie que le rite propre de l'imposition des mains ait jamais été vraiment sacramentel : c'est à l'onction seule qu'appartient et a toujours appartenu ce caractère. Ainsi l'enseignent saint Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. LXXII, a. 2, ad 1um; a. 4, ad 1um; *De symbolo fidei et Ecclesiæ sacramentis*, les Pères du concile de Florence dans le *Décret pour les Arméniens*, Denzinger-Bannwart, n. 697, et, après eux, tous les théologiens qui ne tiennent pas comme essentielle au sacrement soit aucune imposition des mains soit l'imposition des mains distincte de celle qu'ils croient reconnaître dans l'acte même de l'onction (Scot, Suarez, Nepefny, *Die Firmung*, etc.)

Une autre opinion affirme au contraire le caractère sacramentel de l'imposition des mains, qu'elle considère comme ayant toujours été et comme étant encore matière du sacrement, seule d'après les uns (Simon, et d'autres, en particulier, Joh. Mayer, *Geschichte des Katechumenats*, 1868, p. 179 sq), conjointement, au moins depuis longtemps, avec l'onction, selon les autres (Witasse, *Tractatus de confirmatione*, q. II, n. 3, sect. V, dans Migne, *Cursus theologiæ*, t. XXI, col. 777 sq.; Tournély, *De confirmatione;* Dolger, *Das Sakrament der Firmung*, 1906, p. 189 sq.; etc.)

D'autres, qui la considèrent comme ayant été d'abord pendant un temps plus ou moins long, la seule matière du sacrement, pensent qu'elle a depuis longtemps cessé de l'être et ne reconnaissent plus ce caractère qu'à l'onction. C'est l'opinion d'Alexandre de Halès, *Summa theol.*, part. IV, q. V, m. I et II; de saint Bonaventure, *In IV Sent.*, l. IV, dist. VII, q. I et II : de Ruard Tapper, *Explicationes amiculorum*, 12, t. II, p. 160; d'Estius, *In IV Sent.*, l. IV, dist. VII, § 7. — Bellarmin, *De sacramento confirmationis*, c. IX, qui ne nie pas la probabilité de cette opinion, suggère qu'on pourrait invoquer à son appui les paroles du pape Innocent III : *Per frontis chrismationem manus impositio designatur, quæ alio nomine dicitur confirmatio*, Denzinger-Bannwart, n. 419, et du concile de Florence, *Décret pour les Arméniens* : *Loco illius manus impositionis.* (Act., VIII, 14), *datur in Ecclesia confirmatio. Ibid.*, n. 697.

Tous les manuels de théologie signalent cette diversité d'opinions, que consacre Benoît XIV dans sa constitution du 1er mars 1756, *Ex quo primum*, § 51 : *Circa eos unicuique licet eam sequi partem, quæ magis ipsi placuerit.* Voir CONFIRMATION, t. III, col. 1858-1074. On peut aboutir à une conclusion plus ferme, en éclairant le langage des auteurs ecclésiastiques par l'histoire de la liturgie. A les lire, pourvu que, en une matière, où la terminologie ne s'est précisée et fixée que fort tard, on regarde aux réalités plutôt qu'aux similitudes de formules, on ne pourra guère contester que dans l'Église d'Occident, la seule pour laquelle la question se pose, l'imposition des mains ait été aux premiers siècles le seul rite propre et essentiel de la confirmation. Ce fait établi, il y aura lieu de se demander s'il en est toujours ainsi.

Pour les premiers siècles, il y a d'abord à remarquer que les partisans de la première opinion sont seuls à contester le fait. Les partisans des deux autres opinions sont d'accord entre eux sur ce point, et les historiens protestants du dogme admettent également aujourd'hui le caractère primitivement sacramentel de l'imposition des mains. Et, en effet, l'on peut poser en thèse : 1. que durant de longs siècles c'est à l'imposition des mains qu'a été rattachée dans l'Église d'Occident la collation du Saint-Esprit dans le sacrement de confirmation; 2. qu'elle seule a été considérée alors comme le rite propre et essentiel de cette collation; 3. qu'elle ne se confondait pas avec une onction.

1. *La collation du Saint-Esprit propre au sacrement de confirmation longtemps attribuée à l'imposition des mains.* — *a) Affirmations scripturaires et patristiques.* — Comme nous l'avons prouvé, depuis les Actes des

apôtres, l'imposition des mains est mentionnée partout comme le rite propre de la collation du Saint-Esprit. Tertullien, saint Cyprien, l'auteur du *De rebaptismate*, saint Jérôme affirment expressément que par elle le Saint-Esprit est donné aux baptisés. Voir col. 1320 sq. Saint Augustin, qui en parle fréquemment, par exemple, *De baptismo contra donatistas*, III, 16, 21; V, 20, 28; *In I Joa.*, tr. VI, 10; *De Trinitate*, XV, 26, 46; *Serm.*, CCLXIX, 2; CCLXVI (dans ce sermon, l'imposition des mains revient 17 fois, comme expression technique de la confirmation), va jusqu'à dire que, depuis les apôtres, *jam in neminem venit, (Spiritus Sanctus) nisi fuisset manus imposita*, 6, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1227. Personne, du reste, ne le conteste : c'est à raison de l'évidence de ce fait que, tout en considérant l'onction comme la seule matière du sacrement, les partisans de l'opinion commune sont obligés d'y reconnaître une imposition des mains.

*b) Constatations liturgiques.* — Et les descriptions qui nous restent de l'ordre dans lequel se succédaient les cérémonies du baptême et de la confirmation aux premiers siècles sont en parfait accord avec les affirmations des écrivains ecclésiastiques Un coup d'œil jeté sur le tableau suivant, col. 1351-1354, suffit à le rendre manifeste. Ce n'est qu'une réduction d'un tableau plus développé inséré dans la *Revue d'histoire ecclésiastique* de Louvain, 1912, t. XIII, p. 300-301; mais tel quel il permet de constater la distinction dans les cérémonies de l'initiation chrétienne en Occident de deux grands groupes de rites et la présence constante de l'imposition des mains dans celui qui correspond au sacrement de confirmation. La liturgie romaine y est représentée sous sa forme la plus récente par l'*Ordo VII* de Mabillon et par le *Sacramentaire grégorien*, sous sa forme la plus ancienne par la pièce liturgique jadis appelée *Constitution ecclésiastique égyptienne*, et qu'il faut désigner aujourd'hui, depuis la démonstration de dom Connolly, sous le nom de *Tradition apostolique* de saint Hippolyte. Voir t. VI, col. 2502-2504. Le *De baptismo* de Tertullien nous renseigne sur l'usage africain au début du IIIe siècle et le *De mysteriis* de saint Ambroise sur celui de Milan au IVe siècle. L'usage espagnol ou plutôt wisigothique est représenté par le *Liber ordinum* de dom Férotin et par quelques extraits du *De officiis ecclesiasticis* de saint Isidore de Séville. Pour l'usage suivi en Gaule avant l'introduction de la liturgie romaine, nous n'avons que les missels dits sacramentaires gallicans. Mais ici, on le voit tout de suite au tableau, le parallélisme rituel avec les autres Églises d'Occident est restreint aux cérémonies proprement baptismales. Nous aurons plus loin l'explication de cette anomalie; ces missels n'ont pas les cérémonies de la confirmation et l'absence constatée ici de l'imposition des mains confirme donc plutôt la constatation faite partout ailleurs que ce rite faisait partie en Occident de la collation du Saint-Esprit. On donnera d'ailleurs plus loin d'autres preuves de ce fait pour Milan et pour l'Espagne, col. 1363 et pour la Gaule, col. 1364.

2. *Cette imposition des mains a été considérée longtemps comme le seul rite propre et essentiel de la collation du Saint-Esprit.* — Cette collation, caractéristique du sacrement de confirmation, n'a pas été attribuée aux premiers siècles dans l'Église latine à une onction, comme on l'admet communément. Pour en faire la preuve, il importe de ne pas se borner à relever chez les auteurs des premiers siècles des formules analogues aux formules actuelles, mais de regarder si les réalités visées par eux et par nous sont bien les mêmes.

*a) Quatre faits dont l'oubli produit la confusion en cette matière.* — *a. Le rôle du Saint-Esprit à tous les moments de la justification.* — Ce n'est pas seulement au moment de la confirmation que le Saint-Esprit prend possession des âmes: bien avant de descendre en elles avec la plénitude de ses dons, il y est venu préparer et accomplir la transformation radicale qui rend aux fils adoptifs de Dieu leur ressemblance primitive avec leur Père céleste. Dès avant le baptême, il est question de cette intervention, effusion ou consignation du Saint-Esprit. L'*Explanatio symboli ad competentes*, attribuée à Nicétas, dit, en commentant l'article sur le Saint-Esprit : *Ipso tempore baptismatis animas credentium corporaque sanctificat. P. L.*, t. LII, col. 870. Et en recommandant aux futurs baptisés de se souvenir de leur renoncement au démon, le catéchiste leur suggère d'opposer aux tentations les paroles suivantes : *Et abrenuntiavi et abrenuntio tibi..., quia credidi Deo vivo et Christo ejus, CUJUS SPIRITU SIGNATUS nec mortem didici jam timere. Ibid.*, col. 874. La formule de l'exsufflation porte dans le missel de Bobbio : *Accipe Spiritum Sanctum et in corde teneas. P. L.*, t. LXXII, col. 500. Les *Constitutions apostoliques*, VII, 22, 24, rattachent explicitement à l'onction qui précède le baptême une certaine participation au Saint-Esprit : Χρίσεις πρῶτον ἐλαίῳ ἁγίῳ, ἔπειτα βαπτίσεις ὕδατι..., ἵνα τὸ μὲν χρῖσμα μετοχὴ ᾖ τοῦ ἁγίου Πνεύματος, τὸ δὲ ὕδωρ σύμβολον τοῦ θανάτου. Funk, p. 406.

Dans le baptême et par le baptême, c'est le Saint-Esprit qui, en se communiquant aux âmes, les purifie et les sanctifie. Il descend alors si réellement en elles, que les « cliniques, » saint Cyprien le proclame lui-même, voir col. 1347, quoique ne l'ayant pas reçu par l'imposition des mains, le possèdent aussi parfaitement que les chrétiens ordinaires. Saint Jérôme, à son tour, en est si convaincu qu'il se demande d'où peut venir l'usage d'imposer les mains pour donner le Saint-Esprit à ceux qui l'ont déjà reçu au baptême : *Quare in Ecclesia baptizatus, nisi per manus episcopi non accipiat Spiritum Sanctum, quem nos asserimus in vero baptismate tribui? Contra luciferianos*, 9. *P. L.*, t. XXIII, col. 164. La réponse, qu'aucun catholique n'ignore, est donnée par saint Augustin, qui distingue un double don du Saint-Esprit. Il y a le don parfait qui correspond à la descente de cet Esprit sur les apôtres : c'est alors que la divine charité reçoit toute sa ferveur : *Perfecta caritas perfectum donum est Spiritus Sancti.* Mais il y en a un autre, qui précède et qui se rattache à la rémission des péchés : c'est celui qui a pour effet d'arracher les âmes à l'esprit du mal pour les agréger au peuple de Dieu : *Prius est autem illud quod ad remissionem peccatorum pertinet; per quod beneficium eruimur de potestate tenebrarum et princeps hujus mundi mittitur foras... In Spiritu enim Sancto, quo in unum populus Dei congregatur, ejicitur spiritus immundus. Serm.*, LXXI, 19, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 459.

Cette distinction est faite aussi par saint Ambroise, lorsqu'il explique les cérémonies du baptême dans le *De mysteriis P. L.*, t. XVI, col. 389-417, édit. 1845. C'est le Saint-Esprit qui *superveniens in fontem vel super eos qui baptismum consequuntur, veritatem regenerationis operatur*, IX, 59. Cf. IV, 19, 22 Aussi, dit l'auteur du *De sacramentis, ibid.*, col. 417-465, dans le passage parallèle, le Saint-Esprit se trouve-t-il représenté dans toutes les figures anciennes du baptême : dans le passage de la mer Rouge, par exemple, *columna nubis est Spiritus Sanctus. In mari erat populus, et præibat columna lucis, [quæ est Christus], deinde sequebatur columna nubis quasi umbratio Spiritus Sancti*, XI, 6, 22. Et, de fait, c'est le Saint-Esprit qui au baptême renouvelle et rajeunit les âmes : *Quæ sunt istæ adolescentulæ, nisi animæ singulorum quæ deposuerunt istius corporis senectutem, renovatæ per Spiritum Sanctum*, V, 2, 9. Mais, ajoutent les deux auteurs en

| | | LITURGIE ROMAINE | | | | AFRIQUE |
|---|---|---|---|---|---|---|
| | | TRADITIO APOSTOLICA édit. Connolly, p. 185. | CANONS D'HIPPOLYTE édit. Achelis, can. 132-140 | ORDO ROM. VII Mabillon. *P. L.*, t. LXXVI, col. 90. | SACRAM. GRÉGOR. *P. L.*, t. LXXVII, col. 90. | TERTULLIEN *De baptismo*, 6-8. |
| BAPTÊME | ABLUTION | *Baptizatur....* *Tertia vice baptizatur...* | *Immergitur aquæ* Ego te baptizo, etc... | *Pontifex baptizat unum aut duos... ceteri a diacono baptizantur.* | *Et dicit :* Ego te baptizo, etc. | In aqua emundati. Fides obsignata in P. et F. et Sp. S. |
| BAPTÊME | CHRISMATION | *Et postea, cum ascenderit, ungueatur a presbytero de oleo sancto dicente :* Ungueo te oleo sancto in nomine Jesu Christi. | *Ubi ex aqua ascendit, presbyter prehendit chrisma et signat frontem et os et pectus signo crucis, ungitque totum corpus et caput et faciem dicens :* Ego te ungo in nom. Patris et F. et Sp. S. | *Infantes offerunt uni presbytero. Presbyter faciens de crisma crucem dicendo :* D. omnip. Pat. D. N. J. C., et reliqua. | *Offerteum presbytero qui facit sign. crucis de chrismate in vertice dicens :* D. omn. qui te regeneravit ex aqua et Sp. S. quique tibi dedit rem. pecc., ipse te linit chrismate salut. in vitam æternam. | Egressi de lavacro, perungimur benedicta unctione de pristina disciplina, qua ungi oleo... in sacerdotium solebant. Unde Christus dicitur a chrismate... Unctio facta est spiritualis quia Sp. unctus est a D. Patre. |
| | | *Et ita singuli detergentes se jam induantur et postea in ecclesia ingrediantur.* | *Vestibus indutum in eccles. introducit.* | Pont. egreditur de fonte et infantes vestiuntur. | Pont. regreditur, ... ut, cum vestiti fuerint, confirmet eos. | |
| CONFIRMATION | IMPOSITION DES MAINS | *Episcopus* MANUM ILLIS IMPONENS *invocet dicens :* D. D. qui dignos fecisti eos rem. peccat. per lavacrum regenerationis Sp. Sancti, immitte in eos tuam gratiam ut tibi serviant... quoniam tibi est gloria Patri et Filio cum Sp. S. in sancta Eccl. et nunc et in sæc. sæc. Amen.<br><br>*Postea oleum sanctificationis infundens de manu et imponens in capite dicat :* Ungueo te sancto oleo in Dom. Patre omnip. et Christo J. et Sp. S. | *Episc. manum imponens omnibus hæc orat :* Benedicimus tibi... quia hos dignos reddidisti qui iterum nascerentur et super quos Sp. tuum S. effundis.... Da.., quibus jam dedisti remiss. peccat. etiam ἀρραβῶνα regni tui. Per D. N. J. C. | *Induti ordinantur per ordinem. Et dat orationem pontifex super eos, confirmans eos cum invocatione septiformis gratiæ Spiritus Sancti.* | Pont., levata manu super cap. omnium, dicit : D. omn. Pat. D. N. J. C. qui regenerasti... quique dedisti rem. pecc., immitte in eis Sp. S. tuum Paracl. et da eis sp. sap. et int., sp. cons. et fort., etc... et consigna eos signo crucis in vitam æternam. | Dehinc manus imponitur per benedictionem advocans et invitans Sp. Sanctum..... Tunc. ille SS Sp. super emundata et benedicta corpora libens a Patre descendit. |
| CONFIRMATION | CONSIGNATION | *Et consignans eos in frontem offerat osculum et dicat :* Dominus tecum *Et qui signatus est dicat :* Et cum spiritu tuo | *Deinde insignit frontes eorum signo caritatis osculaturque eos dicens :* Dominus vobiscum. *Et baptizati respondent :* Et cum spiritu tuo. | *Oratione expleta, facit crucem cum pollice et chrisma in singul. front. dicendo :* In nom. P. et F. et Sp. S., pax tibi... Et hoc eis cavendum est ut non negligatur, quia tunc omne bapt. legitimum christianitatis nomine confirmatur. | *Pontifex, tincto pollice in chrismate, facit crucem in fronte* (Formule du sacramentaire gélasien. Signum Christi in vit. æt. amen. Pax tecum. Et cum spiritu tuo.) | |

| MILAN | ESPAGNE | | GAULE | | |
|---|---|---|---|---|---|
| S. AMBROISE<br>*De mysteriis*,<br>*P. L.*, t. XVI,<br>col. 389-402. | S. ISIDORE DE SÉVILLE<br>*De eccles. officiis*,<br>*P. L.*, t. LXXXIII,<br>col. 820-826. | LIBER ORDINUM<br>édit. Férotin, p. 32-37. | MISSALE BOBB.<br>*P. L.*, t. LXXII,<br>col. 502-503. | MISS. GALL. VET.<br>*P. L.*, t. LXXII,<br>col. 369. | MISS. GOTHICUM.<br>*P. L.*, t. LXXII,<br>col. 275. |
| Descendisti ad ...tem *(Trina con-fsio)* v, 28. | *Caput* XXV, *De baptismo.* | Ego te baptizo in nomine P. et F. et Sp. S. | *Baptizas eum* | *Dicis :* Baptizo te credentem in nom. P. et F. et pS. S. | *Dum baptizas, interrogas et dicis*, etc. |
| Ascendisti ad sa...rdotem. Quid ...cutum? Nonne ...ud*: Sicut unguen-...n*, etc... Quare ...c fiat intellige... fias electum ge-...s, sacerdotale; ... ...nnes in regn. Dei in sacerdotium ...gimur gratia spi-...tali. VI, 29-30. | *Caput* XXVI, *De chrismate.*<br>Chrismatis unguentum Moyses... Erat eo tempore tantum in regibus et sacerdot. mystica unctio... jam omnis Ecclesia... quia genus sacerdot. et regale; ideo post lavacrum ungimur, ut Christi nomine censeamur. | *Baptizato infante, ..accedit ad sacerdotem... et crismat eum sacerdos faciens signum crucis in soto fronte, dicens :*<br>Signum vitæ æternæ, quod dedit Deus Pat. omnip. per J. C. Filium suum credentibus in salutem. Amen. | *Suffundis chrisma in fronte dicens :* D. Pat. qui te regeneravit per aq. et Sp. S., quique tibi dedit crm. pecc. ipse te liniat chrismate suo sancto in vit. æternam. | *Infusio chrismæ :* D. P. D. N. J.-C. qui te regener. ex aq. et Sp. S. quique tibi dedit rem. pecc. ipse te linit chrismate suo sancto, ut habeas vit. æt. in sæc. sæc. | *Dum chrisma eum tangis, dicis :* Perungo te chrisma sanctitatis... tunicam immortalitatis. ut eam integram et inlibatam perferas ante tribunal Christi. |
| *(Lotio pedum)* ...ccepisti post hæc ...stim. cand. VI. | | | *Induitur vestis alba.*<br>*(Lotio pedum)*, 2 *Collectiones ad perseverantiam.* | *(Lotio pedum)*, *Oratio ad perseverantiam.* | *(Lotio pedum). Induitur vestis alba.* 2 *collectiones ad perseverantiam* |
| Accepisti signa-...ulum spiritale, ...pir. sap. et intell., ... cons. atque vir-...tis, sp. cognit. ...que pi. sp. s. ...moris. Et serva ...uod accepisti. Si-...navit te D. Pat., ...onfirmavit te Chr. ...om., et dedit ...gnus Sp. in cordi-...us tuis. VII, 42. | *Caput* XXVII, *De manuum impositione vel confirmatione....* Quoniam post baptismum per episcopos datur Sp. S. cum manuum impositione, hoc in *Act. apost.* apostolos fecisse meminimus. | *Hoc peracto, imponit ei manus impositionem...* Sancte Sp., qui... Apostolorum... in precatione vel manuum impositione, post lavacri festa, tui carismatis effusione plena fulsisti,... deprecamur ut hos... illa speciali benedictione sanctifices ....Da eis sapientiam; da intell.; da cons.; da fort.; da scient.; da piet., etc. | | | |

## CÉRÉMONIES DU BAPTÊME ET DE LA CONFIRMATION

DANS LES

## ÉGLISES D'OCCIDENT

arrivant à la confirmation, cette première action du Saint-Esprit a besoin de se compléter et de se parfaire. Et voilà pourquoi, dit saint Ambroise parlant déjà le langage de saint Augustin, l'âme *adhuc quærit, adhuc suscitat charitatem, et suscitari sibi eam poscit... Sponsum in amorem sui uberiorem desiderat provocari*, VII, 40. A quoi le Christ répond en l'invitant à apposer sur son cœur le *signaculum... quo fides pleno fulgeat sacramento..., charitas nulla persecutione minuatur*, VII, 41. Effet de la tradition du Saint-Esprit que le *De sacramentis* exprime par une formule parallèle au *donum perfectum* de saint Augustin : *Superest spiritale signaculum, quia post fontem superest ut perfectio fiat, quando ad invocationem sacerdotis Spiritus Sanctus infunditur*, III, 2, 8.

Il serait facile de montrer cette distinction reproduite par les grands docteurs espagnols, saint Isidore de Séville et saint Ildephonse de Tolède. Voir *La consignation dans les Églises d'Occident*, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique* de Louvain, 1912, t. XIII, p. 276-281. Il n'est pas nécessaire d'insister : ce premier fait des interventions et des infusions successives du Saint-Esprit dans les âmes est par trop évident. Et puisque néanmoins la confirmation n'est que la collation *spéciale* qui est faite du Saint-Esprit après le baptême, l'on ne saurait se contenter, pour reconnaître ce sacrement dans un texte, d'y voir mentionnée une action *quelconque* du Saint-Esprit.

*b. Attribution au Saint-Esprit de l'efficacité de tous les rites, même non sacramentels.* — Un second fait, qui se confond presque avec le précédent, est l'attribution au Saint-Esprit de toute l'efficacité des rites chrétiens. Sur ce point encore, il ne saurait y avoir et il n'y a jamais eu de doute chez les écrivains ecclésiastiques. Saint Cyprien appuie sur lui toute son argumentation contre le pape saint Étienne : si le baptême des hérétiques et l'onction qui le suit lui paraissent inefficaces et invalides, c'est que le Saint-Esprit ne peut pas y agir : *Peccata purgare et hominem sanctificare aqua sola non potest, nisi habeat Spiritum Sanctum : quare aut et Spiritum necesse est ut concedant esse illic ubi baptisma esse dicunt, aut nec baptisma est ubi Spiritus non est, quia baptisma esse sine Spiritu non potest, Epist.*, LXXIV, 5; et de même : *nec unctio spiritalis apud hæreticos potest esse*, car *quomodo potest spiritalia gerere qui ipse amiserit Spiritum Sanctum? Epist.*, LXX, 2. Doctrine dont l'affirmation absolue et généralisée se lit en toutes lettres dans saint Ambroise : *NULLA POTEST ESSE PLENA BENEDICTIO NISI PER INFUSIONEM SPIRITUS SANCTI, De Spiritu Sancto*, I, 7, 89, *P. L.*, t. XVI, col. 250, et dans saint Augustin : *Quomodo ergo et Moyses sanctificat et Dominus? Non enim Moyses pro Domino, sed Dominus visibilibus sacramentis per ministerium suum; Dominus autem invisibili gratia PER SPIRITUM SANCTUM, UBI EST TOTUS FRUCTUS ETIAM VISIBILIUM SACRAMENTORUM. Nam sine ista sanctificatione invisibilis gratiæ, visibilia sacramenta quid prosunt? Quæst in Heptateuchum*, III, 84, *P. L.*, t. XXXIV, col. 712. Saint Isidore de Séville la reprend : les sacrements, entendus au sens large qu'a encore ce mot de rites et symboles sacrés, ne sont fructueux qu'à raison de l'activité qu'y déploie le Saint-Esprit : *Ideo fructuose penes Ecclesiam fiunt, quia Sanctus in ea manens SPIRITUS EUMDEM SACRAMENTORUM LATENTER OPERATUR EFFECTUM. Etym.*, VI, 19, 41, *P. L.*, t. LXXXII, col. 255. Et il en fait l'application au baptême et à l'onction qui le suit : *Baptisma hominem Sancti Spiritus infusione vivificat, De fide catholica*, II, 24, 4, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 531; *Per unctionem sanctificatio Spiritus adhibetur. Etym.*, VI, 19, 51, *P. L.*, t. LXXXII, col. 256. Saint Ildephonse de Tolède dit de même : Par l'imposition des mains, *Deus plenitudinem sanctificationis infundit, De cognitione baptismi*, 130, *P. L.*, t. XCVI, col. 165; mais ce divin Esprit a commencé son œuvre dans les cérémonies antérieures : au baptême d'abord, la régénération et l'adoption divine ont été opérées par lui : *Ex lavacri fonte per Spiritum Sanctum geniti in adoptionem filiorum. Ibid.*, 114. A la chrismation ensuite, l'onction du corps, du front, n'est que le symbole de l'onction intérieure communiquée à l'âme par celui que saint Jean appelle l'onction invisible : *Ab aquis eductus,... provehitur ad sancti chrismatis tactum, ut ungatur Spiritu Dei... Sancto itaque hoc chrismate extrinsecus unguitur homo... Hanc unctionem commendat Joannes dicens : Ut sciatis quia unctionem habetis, et nos unctionem quam accepimus ab eo, permaneat in nobis* (I Joa., II, 27). *Unctionis hujus sacramentum est virtus ipsa invisibilis, unctio invisibilis Spiritus Sanctus. Ibid.*, col. 123-125. Cf. *Liber de itinere deserti*, 26, *P. L.*, t. XCVI, col. 179.

Cette doctrine donc doit mettre en garde contre toute précipitation dans la recherche de la confirmation : il ne suffit point qu'une activité spéciale du Saint-Esprit soit rattachée à un rite chrétien pour qu'on ait le droit d'y reconnaître le rite propre et essentiel de ce sacrement. Et cette réserve, cette attention tout au moins est surtout nécessaire quand le rite en question est celui d'une onction.

*c. Le Saint-Esprit est par lui-même une onction.* — Car c'est la personne même du Saint-Esprit, qui, aux premiers siècles, éveille l'idée d'onction. On la désigne couramment par la métaphore biblique de l'onction; le Saint-Esprit oint les âmes en se communiquant à elles; son action sanctificatrice, lors même qu'elle ne comporterait aucun rite matériel et visible, est à elle seule une onction, en sorte que l'huile est la figure et le symbole reconnu du Saint-Esprit et que le Saint-Esprit s'appelle, en style imagé, l'huile ou l'onction spirituelle. Ce langage est d'origine biblique. Le Christ lui-même s'applique le verset d'Isaïe, LXI, 1 : *Spiritus Domini super me : propter quod unxit me.* Luc., IV, 18. Son nom même de Christ rappelle l'idée d'onction. Les fidèles disent à Dieu de son Christ : *puerum tuum quem unxisti*, Act., IV, 27, et l'onction qu'ils ont en vue est celle du Saint-Esprit : *Unxit eum Deus Spiritu Sancto*, précise ailleurs saint Pierre. Act., X, 3. Le verset du Ps. XLIV, 8 : *Unxit te Deus, Deus tuus, oleo exultationis*, est appliqué au Christ, Heb., I, 9, et dans cet *oleum exultationis* toute l'antiquité a reconnu le Saint-Esprit lui-même; car, dit expressément saint Augustin, c'est là, dans l'Écriture, une expression figurée pour le désigner : [*Unxit*] *non visibili et corporali oleo, sed SPIRITU SANCTO, QUEM SCRIPTURA NOMINE OLEI EXULTATIONIS FIGURATA, ut solet LOCUTIONE SIGNIFICAT. Contra Maximum arianum*, II, 16, 3, *P. L.*, t. XLII, col. 782. Du Christ l'image passe aux chrétiens. Saint Paul rapproche du don du Saint-Esprit l'onction, le sceau dont Dieu nous a « marqués » : *Qui UNXIT nos Deus, qui et signavit nos et dedit pignus Spiritus in cordibus nostris*, II Cor., II, 21-22, et saint Jean parle aussi de « l'onction reçue du Saint, » de « l'onction qui éclaire » les chrétiens : *Vos UNCTIONEM habetis a Sancto et nostis omnia... UNCTIO ejus docet vos de omnibus*, I Joa., III, 20, 23; ce qui manifestement doit s'entendre du Saint-Esprit promis comme devant « enseigner toutes choses » aux disciples du Christ. Joa., XIV, 26. De l'Écriture ces expressions ont passé dans la littérature ecclésiastique et rien n'y est plus fréquent que la métaphore de l'huile ou de l'onction appliquée à la personne ou à l'action du Saint-Esprit. *Unguentum Christi est Spiritus Sanctus*, dit saint Ambroise, *De Spiritu Sancto*, I, 9, 100-103, *P. L.*, t. XVI col. 728-729, et c'est par *unguentum spiritale* que dans la parole du Christ, Luc., IV, 18 : *Spiritus Dominus super me*, il traduit *Spiritus Domini : Cum ipse Filius*

*Dei dicit: Spiritus Domini super me, propter quod unxit me,* SPIRITALE SIGNAT UNGUENTUM. *Ibid.*, 103. De même la lumière divine répandue dans les âmes est attribuée indifféremment au Saint-Esprit ou au *signaculum spiritale :* SPIRITUS SANCTUS *dominici vultus et ignis appellatur et lumen: signatum est in nobis lumen vultus tui, Domine. Quod est ergo lumen signatum, nisi illius* SIGNACULI SPIRITALIS, *in quo credentes* SIGNATI ESTIS SPIRITU *promissionis* SANCTO? I, 14, 149. Car c'est la personne même du Saint-Esprit qui est le sceau spirituel des âmes : *Signati Spiritu a Deo sumus... quod est utique* SPIRITALE SIGNACULUM, I, 6, 79. Et la raison en est que lui seul peut graver en nous l'image divine : *In corde signamur, ut Spiritus Sanctus exprimat in nobis imaginis cælestis effigiem... Ut sciamus cordis hoc esse signaculum, docet propheta : Signatum est in nobis lumen vultus tui, Domine,* I, 6, 79-80.

Aussi, au sujet de l'action sanctificatrice que saint Jean-Baptiste reçut du Saint-Esprit dès le sein de sa mère, le même saint docteur parle-t-il tout naturellement de son onction : UNGEBATUR. *Expos. in S. Luc.*, II, 23, *P. L.*, t. XV, col. 1561-1562. De même, dans le *De pænitentia*, II, 3, 18 : la grâce de l'adoption divine perdue par le péché et recouvrée par la pénitence est le *Sancti Spiritus signaculum. P. L.*, t. XVI, col. 500. Optat de Milève, IV, 7, parle aussi du *spiritale oleum*, dont Dieu le Père oignit son Fils après le baptême dans le Jourdain : *Apertum est cælum, Deo Patre ungente, spiritale oleum statim sub imagine columbæ descendit et insedit capiti ejus et perfudit eum; oleum digestum est, unde cœpit dici Christus, quando unctus est a Deo Patre. Corpus* de Vienne, p. 113. Dans Orose, *Liber apologeticus*, XVI, le Saint-Esprit qui habite dans le Christ est appelé tout simplement *ipsum sanctificationis unguentum. Corpus* de Vienne, p. 627-628. Quant à saint Augustin, pour qui l'huile est dans l'Écriture l'image consacrée pour désigner le Saint-Esprit, c'est *ex professo* qu'il parle de l'onction qu'en a reçue le Christ, non pas, comme le disait Optat de Milève, à son baptême, mais au moment même de l'incarnation : *De illo scriptum est* (Act., X, 38) *quoniam* UNXIT EUM DEUS SPIRITU SANCTO. *Non utique oleo visibili, sed dono gratiæ, quod visibili significatur unguento quo baptizatos ungit Ecclesia. Nec sane tunc* UNCTUS EST CHRISTUS SPIRITU SANCTO, *quando super eum baptizato velut columba descendit,... sed ista mystica et* INVISIBILI UNCTIONE *tunc intelligendus est* UNCTUS, *quando Verbum caro factum est. De Trinitate*, XV, 46, *P. L.*, t. XLII, col. 1093. Et dans le *Contra Maximum arianum*, II, 16, 3, à propos de cet *oleum exultationis* métaphorique auquel participent tous les membres du Christ, *ibid.*, col. 782, il répète que le Christ reçut de son Père la plénitude de cette onction : *A Deo Patre* UNCTUS EST FILIUS, *quia sic homo factus est ut maneret Deus,* QUA UNCTIONE PLENUS *erat, id est, Spiritu Sancto. Ibid.*, col. 783. Saint Jérôme écrit de même : *Super omnia unguentorum genera est unguentum spirituale, quod vocatur oleum exultationis, quo ungitur Salvator, et dicitur ad eum : Propterea unxit te Deus,* etc. *Comment. in Habac.*, II, 3, *P. L.*, t. XXV, col. 1325.

Il est donc incontestable que, la personne même du Saint-Esprit étant couramment désignée par la métaphore de l'huile ou de l'onction, sanctifier, consacrer, dans le langage de l'Écriture et de l'Église, c'est oindre du Saint-Esprit et parler de cette onction invisible n'est donc point insinuer ou supposer une onction visible correspondante. Que cette terminologie ait provoqué l'addition d'une onction visible aux rites de la sanctification ou de l'onction spirituelle, comme il est arrivé de très bonne heure pour le baptême et plus tard pour la confirmation ou même l'ordination; que par là encore s'explique la facilité avec laquelle, lorsque s'est dégagée et précisée la notion d'un sacrement spécialement destiné à communiquer le Saint-Esprit, on a considéré l'onction comme devant en être le rite propre et essentiel, c'est fort possible et cela ne paraît pas contestable. Mais il ne suit nullement de là qu'il en ait toujours été ainsi. Pour l'époque où toute action du Saint-Esprit et le Saint-Esprit lui-même se concevaient comme une onction invisible ayant dans l'huile son symbole naturel; où l'on parlait couramment d'huile spirituelle, d'onction du Saint-Esprit, là même où la possibilité d'une onction matérielle et visible se trouvait exclue, il serait illogique et arbitraire de conclure soit qu'une onction visible existait partout où il est question d'une onction du Saint-Esprit, soit que la collation du Saint-Esprit propre au sacrement de confirmation doive être reconnue partout où il est question d'une onction visible accompagnant ou symbolisant une œuvre de sanctification attribuée à ce divin Esprit.

*d. Le rôle de la chrismation postbaptismale.* — Un quatrième fait, dont la méconnaissance ou l'oubli contribue, plus que les précédents peut-être, à entretenir la confusion et la diversité des opinions en cette matière est la présence parmi les rites accompagnant la baptême, voir le tableau précédent, d'une onction qui a toujours été considérée comme le symbole d'une action profonde du Saint-Esprit dans les âmes et qui, cependant, à l'époque même où on lui attribuait le plus d'importance, n'était certainement pas rattachée au sacrement de confirmation. C'est l'onction du saint-chrême, ou la chrismation, qui était faite aux baptisés immédiatement après l'ablution baptismale et qui n'a jamais cessé de se pratiquer dans l'Église. L'usage en remonte pour le moins au II[e] siècle. Théophile d'Antioche, *Ad Autolycum*, I, 1, 2, y fait peut-être allusion, quand il explique le nom de chrétien : Τούτου εἵνεκεν καλούμεθα Χριστιανοί, ὅτι χριόμεθα ἔλαιον θεοῦ. *P. G.*, t. VI, col. 1041. Tertullien, *De baptismo*, VII, en parle comme d'un rite consacré au même titre que l'ablution et l'imposition des mains. Saint Ambroise la commente de même. *De mysteriis*, VI, 29-30. Optat de Milève la signale parmi les rites du baptême chrétien dont il retrouve la figure dans le baptême du Christ : *Lotus.... unctus.... manus imposita*, IV, 17. *Corpus* de Vienne, p. 113. Saint Augustin la mentionne aussi en parlant d'un enfant miraculeusement rappelé à la vie afin qu'il reçut le baptême : *Baptizatus est, unctus est, imposita est ei manus, Serm.*, CCCXXIV, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1447 : et le tableau des cérémonies du baptême et de la confirmation permet de constater qu'elle fut toujours en usage dans toutes les Églises d'Occident.

α. *Haute idée que s'en est faite toute l'antiquité.* — On ne saurait exagérer la haute idée que l'antiquité chrétienne a eue de cette onction, qui était considérée comme le complément nécessaire du baptême. *Ungi quoque necesse est eum qui baptizatus est,* écrivait saint Cyprien. *Epist.*, LXX, 2. Au rapport de saint Jérôme, il n'était pas plus permis à un prêtre ou à un diacre de procéder au baptême *sine chrismate* que de le faire sans l'autorisation de l'évêque. *Contra luciferianos*, 9, *P. L.*, t. XXIII, col. 165. Le concile d'Orange en 441 prescrit à tout ministre du baptême d'accomplir la chrismation : *Nullum ministrorum qui baptizandi accepit officium, sine chrismate usquam debere progredi.* Can. 2, Mansi, t. VI, col. 435. Si, pour un motif quelconque, la chrismation a été omise, on devra en prévenir l'évêque au moment de la confirmation : *De eo autem qui in baptismate, quacumque necessitate faciente, non chrismatus fuerit, in confirmatione sacerdos commonebitur.* On se préoccupait de la validité de cette onction : faite par un prêtre dont l'ordination était douteuse, ou par un diacre, produisait-elle son effet? Lettre de saint Eugène de Tolède à saint

Braulio de Saragosse et réponse de ce dernier, *P. L.*, t. LXXXVII, col. 403-410. Le titre de chrétien en dépendait : *An recte christicolæ vocitentur*, s'enquérait l'évêque de Tolède. L'onction postbaptismale est l'onction propre du chrétien : *Christianus, quantum interpretatio est, de unctione deducitur*, écrivait Tertullien, *Apologet.*, 3, et les docteurs le répètent : *Ungi quoque necesse est eum qui baptizatus est, ut accepto chrismate, id est unctione, esse unctus Dei possit.* S. Cyprien, *Epist.*, LXX, 2. *Omnes unctos ejus chrismate christos possumus dicere; quod tamen totum cum suo capite unus est Christus.* S. Augustin, *De civit. Dei*, XVII, 4, 9. *Christus unctus interpretatur.... Christum et ex eo christianos, id est, unctum et ex eo unctos.* Orose, *Hist. adv. pag.*, VI, 20, 7. L'onction fait du chrétien un oint, un christ. Comme le nom de chrême rappelle celui de Christ, la chrismation représente le caractère royal et sacerdotal, que le baptisé reçoit en participation de celui du Christ, selon l'interprétation de Tertullien : *Egressi de lavacro perungimur benedicta unctione de pristina disciplina, qua ungi oleo de cornu in sacerdotio solebant, ex quo Aaron a Moyse unctus est, unde Christus dicitur a chrismate quod est unctio. De baptismo*, 7. Transmise par la tradition, cette interprétation est absolument classique. Le tableau précédent permet de le constater pour saint Ambroise. Il faudrait des colonnes pour citer les exemples recueillis au hasard : nous en avons cité quelques-uns dans *La consignation à Carthage et à Rome*, des *Recherches de science religieuse*, juillet 1911, p. 364-365. Saint Isidore de Séville, qui résume toute l'antiquité, peut suffire à en donner une idée. *Chrismatis unguentum Moyses primum in Exodo, jubente Domino, et composuit et confecit, quo primi Aaron et filii ejus in testimonium* SACERDOTII ET SANCTITATIS PERUNCTI SUNT. *Deinde quoque et* REGES EODEM CHRISMATE *sacrabantur unde* ET CHRISTI NUNCUPABANTUR.... *Eratque eo tempore tantum in regibus et sacerdotibus mystica unctio, qua Christus præfigurabatur; unde et ipsum nomen a chrismate dicitur. Sed postquam Dominus noster verus rex et sacerdos æternus a Deo Patre cælesti ac mystico unguento est delibutus, jam non solum pontifices et reges, sed omnis Ecclesia unctione chrismatis consecratur, pro eo quod* MEMBRUM EST ÆTERNI REGIS ET SACERDOTIS. *Ergo* QUIA GENUS SACERDOTALE ET REGALE SUMUS, *ideo post lavacrum, ungimur ut Christi nomine censeamur. De eccl. off.*, l. II, c. XXVI, 1-2, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 823. Cf. *Etym.*, l. VI, c. XIX, 50-52, t. LXXXII, col. 256, où il exprime la même idée en transcrivant Tertullien. Cf. aussi, *De fide cathol. cont. jud.*, l. II, c. XXV, 1-2, t. LXXXIII, col. 533.

La chrismation, en un mot, sans être une partie essentielle du baptême, en complète le symbolisme; elle correspond pour le chrétien à l'onction mystérieuse conférée par Dieu le Père à son Fils, soit au moment de l'incarnation, S. Augustin, *De Trinitate*, XV, 46, soit après le baptême dans le Jourdain, Tertullien, *De baptismo*, 7; Optat de Milève, IV, 7; elle exprime l'œuvre de sanctification accomplie dans l'âme du baptisé par le rite générateur : *Chrisma græce, latine unctio nominatur, ex cujus nomine et Christus dicitur et homo post lavacrum sanctificatur; nam sicut in baptismo peccatorum remissio datur, ita per unctionem sanctificatio spiritus adhibetur*, S. Isidore de Séville, *Etym.*, VI, 19, 50-51, *P. L.*, t. LXXXII, col. 256; cf. *De fide catholica*, II, 25, 2, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 534, et l'incorporation du chrétien au Christ : *Christus a chrismate. Non solum autem caput nostrum unctum est, sed et corpus ejus nos ipsi. Ideo ad omnes christianos pertinet unctio.... Inde apparet Christi corpus nos esse, quia omnes ungimur.* S. Augustin, *Enarr. in ps. XXVI*, 2, *P. L.*, t. XXXVI, col. 200. Cf. *Contra Maximum arianum*, II, 16, 3, *P. L.*, t. XLII, col. 782; *De civitate Dei*, XVII, 4, 9; *Contra litteras Petiliani*, II, 104, 238-239, *P. L.*, t. XLIII, col. 341. Aussi, sauf à ne pas donner au mot sacrement le sens propre qu'il a reçu depuis, toute l'antiquité a souscrit à l'affirmation devenue classique de saint Augustin : *SACRAMENTUM CHRISMATIS... QUOD IN GENERE VISIBILIUM SIGNACULORUM SACROSANCTUM EST. Contra litteras Petiliani*, II, 104, 238, col. 341. Au sens générique et ancien du mot qui permettait de voir un *sacramentum*, dans le sel donné aux catéchumènes, le chrême est avec le baptême et l'eucharistie, le type par excellence du sacrement; au sentiment de saint Isidore de Séville ils en réalisent tous trois la définition : *Sunt autem sacramenta baptismus, crisma, corpus et sanguis. Etym.*, VI, 19, 39, *P. L.*, t. LXXXII, col. 255. Pour prouver la vénération dont l'Église entourait le chrême, il suffit de rappeler la solennité avec laquelle elle en a toujours fait et fait encore la consécration. Voir t. III, col. 2408. Les liturgies orientales et occidentales n'ont pour aucune autre bénédiction de plus grandes marques de respect. Le Pontifical romain prescrit à l'évêque et aux prêtres qui l'assistent une triple génuflexion avec l'acclamation : *Ave sanctum chrisma.* Saint Cyprien, *Epist.*, LXX, 2; saint Cyrille de Jérusalem, *Cat.*, XXI, 3, *P. G.*, t. XXXIII, col. 1092, le pseudo-Denys l'Aréopagite, *De eccles. hierarchia*, IV, *P. G.*, t. III, col. 473, n'hésitent pas à comparer sa consécration à celle du corps et du sang du Christ. Le concile romain de 769 le range avec les quatre Évangiles et les autres saints mystères, c'est-à-dire l'eucharistie, au nombre des choses sacrées sur lesquelles on prête un serment solennel lors de l'élection du pape : *Affertis* (ou : *assertis*) *quatuor Evangeliis, et venerabili chrismate, et ceteris mysteriis.* Mansi, t. XII, col. 717. Au XIII[e] siècle enfin, Alexandre de Halès considère encore le saint-chrême comme étant en lui-même et antérieurement à toute onction un sacrement permanent. *Summa theol.*, part. IV, q. IX, m. II, a. 1, § 3; a. 2, § 4. La chrismation a donc eu aux yeux de toute l'antiquité chrétienne une importance exceptionnelle

β. *Action du Saint-Esprit qui s'y rattache.* — La chrismation a été aussi considérée comme le symbole d'une action spéciale du Saint-Esprit. Il suffit de se rappeler le rapport qu'on établissait entre elle et l'onction du Christ par le Saint-Esprit; les explications de Tertullien touchant l'onction qui *carnaliter currit, sed spiritaliter proficit, De baptismo*, 7; l'argumentation de saint Cyprien que *unctio spiritalis apud hæreticos* [*non*] *potest esse*, car *quomodo potest spiritalia gerere qui ipse amiserit Spiritum Sanctum? Epist.*, LXX, 2; l'affirmation expresse de saint Augustin que le Saint-Esprit ou le *donum gratiæ*, dont le Fils de Dieu reçut l'onction, *visibili significatur unguento quo baptizatos ungit Ecclesia, De Trinitate*, XV, 46; l'interprétation qu'en donne saint Ambroise : *in sacerdotium ungimur gratia spiritali*, voir plus loin; l'explication de saint Isidore de Séville que, comme les autres *sacramenta*, *ideo fructuose penes Ecclesiam fit, quia sanctus in ea (Ecclesia) manens Spiritus eumdem sacramenti operatur effectum, Etym.*, VI, 19, 41, *P. L.*, t. LXXXII, col. 255, ou que *per unctionem sanctificatio spiritus adhibetur, ibid.*, 51, col. 256; celle enfin, de saint Ildephonse de Tolède, qui résume toutes les autres, que le baptisé, au sortir de l'eau, *provehitur ad sancti chrismatis tactum, ut ungatur Spiritu Dei et sit atque vocetur ex Christi unctione et nomine christianus. De cognitione baptismi*, 122, *P. L.*, t. XCVI, col. 162.

γ. *Cette onction est incontestablement rattachée au baptême.* — Or, cette onction, dont l'usage est si ancien, qui touche aux traditions de l'Église universelle, qui compte parmi les *sacramenta* ou les *sacrosancta signacula* les plus vénérés; dont la signification est si élevée, et à laquelle correspond une intervention si

marquée du Saint-Esprit, pour autant qu'on s'est préoccupé jadis de distinguer dans les cérémonies de l'initiation chrétienne deux sacrements proprement dits, a toujours été rattachée, en Occident, non pas à la confirmation, mais au baptême. Pour s'en rendre compte, il n'y a d'abord qu'à jeter un coup d'œil sur le tableau précédent. La chrismation a constitué partout avec l'ablution un groupe naturel que, dans les liturgies romaine et milanaise tout au moins, une cérémonie intermédiaire, la vêture des habits blancs, et en plus à Milan le lavement des pieds, séparaient de l'imposition des mains de l'évêque. En outre, les formules qui l'accompagnent présentent toutes le même trait essentiel : après la rémission des péchés obtenue par le baptême, l'onction est le « signe du salut pour la vie éternelle. » Les commentateurs de la liturgie baptismale lui donnent le même sens : Tertullien, saint Ambroise et saint Isidore de Séville sont d'accord pour y reconnaître l'onction royale et sacerdotale conférée à tout baptisé par le fait de son incorporation au Christ. Pour les Églises d'Espagne où la cérémonie intermédiaire de la vêture des habits blancs fait défaut et où, d'après le *Liber ordinum*, l'enfant plongé nu dans la piscine était rhabillé avant de recevoir l'onction, le parallélisme des formules et des interprétations suggère de rattacher l'onction au baptême : on n'a pas connaissance qu'elle ait été jamais rattachée à la confirmation.

*Église d'Afrique*. — Les attestations des écrivains ecclésiastiques permettent d'ailleurs, à elles seules, de résoudre le problème. Aucun doute n'est possible, pour l'Église d'Afrique. Voir *La consignation à Carthage et à Rome*, *loc. cit.*, p. 352-358. Tertullien dit trop clairement, *De baptismo*, 8, que ce n'est qu'après la chrismation qu'on impose les mains pour appeler le Saint-Esprit : *DEHINC, manus imponitur per benedictionem advocans et invitans Spiritum Sanctum.* Saint Cyprien, dans toute sa polémique contre le pape saint Étienne, suppose que l'onction est rattachée au baptême : Rome ne la réitère pas aux convertis de l'hérésie, et l'évêque de Carthage demande pour elle comme pour l'ablution comment on peut en admettre la validité chez les hérétiques. Pas plus que le baptême elle ne saurait avoir de valeur que par la communication du Saint-Esprit, et puisque, néanmoins, on renouvelle l'imposition des mains pour communiquer le Saint-Esprit aux hérétiques convertis, on suppose donc qu'ils ne l'avaient pas reçu et l'on se met ainsi en contradiction. Or une telle argumentation suppose à la fois et qu'on prend parti pour ou contre la réitération de l'onction en prenant parti pour ou contre celle de l'ablution, et que, aux yeux de saint Cyprien, le rite propre de la collation du Saint-Esprit spéciale à la confirmation ne comporte pas la chrismation. Voir l'article cité plus haut et l'adhésion donnée à cette démonstration, par dom de Puniet dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, Louvain, 1912, t. XIII, p. 453.

Il en était encore de même, en Afrique à l'époque de saint Augustin. Lui et saint Optat affirment que l'onction suivait l'ablution et précédait l'imposition des mains. Voir plus haut, col. 1358. La signification de l'onction aussi, nous l'avons vu, restait la même à leurs yeux. Saint Optat, VII, 4, lui reconnaît comme effet propre de préparer l'âme à recevoir le Saint-Esprit, qui, pour répondre à l'invitation faite ensuite par la prière de l'imposition des mains, de venir habiter dans l'âme, attend que le séjour lui en ait été ainsi rendu agréable. *Oleum simplex est et nomen suum unum et proprium habet; confectum jam chrisma vocatur, in quo est suavitas, quæ cutem conscientiæ mollit, exclusa duritia peccatorum; animum innovat lenem, SEDEM SPIRITUI SANCTO PARAT, ut INVITATUS ILLIC, asperitate fugata, libenter inhabitare dignetur. Corpus* de Vienne, p. 175. C'était déjà la pensée de Tertullien : le baptême et l'onction précèdent, et alors, *tunc ille Sanctissimus Spiritus super emundata et benedicta corpora libens a Patre descendat. De baptismo*, 8. Saint Augustin, d'autre part, rattache aussi nettement que Tertullien ou saint Cyprien à l'imposition des mains l'effusion du Saint-Esprit qui continue dans l'Église celle que les apôtres assurèrent aux baptisés de Samarie. A l'égard de la chrismation des hérétiques, il a pris une attitude opposée à celle de saint Cyprien : il a adopté le point de vue romain. Comme saint Optat, IV, 4, *Corpus* de Vienne, p. 174-175, il reproche aux donatistes de la réitérer aux catholiques qui passent chez eux. *De baptismo*, II, 10, 21; *Contra litteras Petitiani*, II, 103, 237; 104, 239. Les catholiques, au contraire, ne la renouvellent pas plus que le baptême aux convertis de l'hérésie, tandis qu'ils leur renouvellent (pour le sens, voir *Absolution ou confirmation? la réconciliation des hérétiques*, dans les *Recherches de science religieuse*, juillet 1914, p. 370 sq.) l'imposition des mains pour la communication du Saint-Esprit : *Propter charitatis copulationem, quod est maximum donum Spiritus Sancti, manus hæreticis correctis imponitur...... Manus impositio, non sicut baptismus, repeti non potest. De baptismo*, V, 23, 33; III, 16, 21, *P. L.*, t. XLIII, col. 149, 193. Dans le baptême, en effet, dont il dit que, à la différence de l'imposition des mains, il ne saurait être réitéré, il comprend toutes les autres cérémonies qui l'accompagnent. Cela ressort des paroles citées, mais cela se lit en propres termes dans le court traité *De baptismo contra donatistas*, édité par dom Wilmart. *Revue bénédictine*, 1912, p. 157 sq. Comme il n'y a eu qu'un déluge, que ce ne fut qu'après le déluge que le Saint-Esprit descendit sur les eaux sous la forme d'une colombe et que cette colombe revenant à l'arche, n'a porté qu'une fois en son bec une brindille d'olivier, ainsi ce n'est qu'une fois que l'on baptise et que le Saint-Esprit, symbolisé par la colombe, agit par une chrismation symbolisée par la brindille d'olivier : *Da mihi secundum diluvium, aut secundam columbam. Unum diluvium, una columba, unus ramus; unum baptisma, unus Spiritus, unum chrismatis sacramentum*, p. 158. La colombe de l'arche, en n'apportant qu'une fois la brindille d'olivier, condamne le donatiste, car ce rameau est le symbole du chrême : *Accusat te illa columba una (*ou mieux : *uno) contenta gestatorio rami frondentis. Emissa est iterum de arca, et alterum ramum non reportavit, quia suffecit ei quod unum semel sub uno sacramento vectavit. Labia columbæ tenentis ramum tanquam duo sunt testamenta frondosa tenentia chrismatis Christi mysterium. Ibid.*

*Église de Rome*. — De la pratique de l'Église d'Afrique il serait légitime de conclure à celle de l'Église de Rome : on admet volontiers qu'il y a toujours eu entre ces deux Églises concordance liturgique, et l'argumentation de saint Cyprien contre le pape nous a déjà fourni la preuve qu'on n'y renouvelait ni la chrismation ni le baptême, quoiqu'il y fût prescrit de réitérer aux convertis de l'hérésie l'imposition des mains. Si l'on admet d'ailleurs que la *Tradition apostolique* et les *Canons* d'Hippolyte représentent réellement l'usage romain, la preuve est évidente. La chrismation y est rattachée au baptême : ce n'est qu'après avoir repris leurs vêtements, que les baptisés sont introduits dans l'Église pour y recevoir le Saint-Esprit par l'imposition des mains. Pour l'époque de saint Augustin, la réponse du pape saint Innocent I[er] à l'évêque Decentius est formelle : la chrismation qui suit le baptême n'a aucun rapport avec la confirmation; elle est faite par le prêtre qui baptise, et c'est par un autre rite réservé à l'évêque que se

donne la confirmation. Denzinger-Bannwart, n. 98.

*Église de Milan.* — La conception milanaise est la même. L'ordre des cérémonies est le suivant : baptême, onction, lavement des pieds, vêture des habits blancs, tradition du Saint-Esprit. Le Sacramentaire de Bergame ne va pas au delà de l'onction, mais il est évident que celle-ci ne représente pas pour lui la confirmation. La formule qui l'accompagne y est la même que celle du *De sacramentis*. Or, dans ce traité comme dans le *De mysteriis*, la chrismation est une cérémonie complémentaire du baptême. Voir plus haut, col. 1353. La vêture des habits blancs et le lavement des pieds la séparent de l'imposition des mains. Saint Ambroise, *De mysteriis*, VI, 29-30, n'en donne que l'interprétation classique : onction royale et sacerdotale conférée à toutes les âmes renouvelées dans le Christ; le *De sacramentis*, III, 1, 1, *P. L.*, t. XVI, col. 431, en rattache explicitement l'explication à la régénération : *Accipis* μύρον, *hoc est, unguentum supra caput. Quare supra caput?.... Hæc regeneratio dicitur.* Dans les deux cas, tout rapport direct avec la confirmation est exclu. La collation spéciale du Saint-Esprit ne se fait qu'après les deux cérémonies intermédiaires, *ad invocationem sacerdotis*, dit le *De sacramentis*, III, 2, 8, par un rite comportant l'invocation à l'Esprit septiforme, *De mysteriis*, VII, 42; *De sacramentis*, III, 2, 8-10, qui, dans toutes les Églises d'Occident est la formule propre de l'imposition des mains.

*Églises d'Espagne.* — Quoi qu'en pensent dom Férotin, *Liber ordinum*, p. 34, note 1, dom de Puniet, *Onction et confirmation*, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique* de Louvain, 1912, t. XIII, p. 455, on ne peut douter que l'onction ne se rattache ici encore au baptême. Le *Liber ordinum*, bien qu'il n'indique pas de cérémonie intermédiaire, attribue formellement à l'imposition des mains la collation du Saint-Esprit propre à la confirmation : *Per impositionem manuum promerentes Spiritum Sanctum*, est-il dit des futurs baptisés dans la bénédiction de l'eau, p. 31. Puis la formule de l'imposition des mains ne permet aucune méprise sur le sens de ces mots. Comme dans les autres Églises d'Occident, elle est une invocation à l'Esprit septiforme, dont la communication est celle même que les apôtres jadis procuraient eux aussi en imposant les mains. Voir plus haut, col. 1353. C'est alors que le Saint-Esprit descend *ad invocationem sacerdotis*, ainsi que l'expliquent saint Isidore de Séville et saint Ildephonse de Tolède. Quel que soit l'effet de sanctification et de rénovation spirituelle attribué par eux à la chrismation, voir plus haut, col. 1355, ce n'est néanmoins qu'à l'imposition des mains qu'ils attribuent la collation du Saint-Esprit rattachée dans les Actes à celle des apôtres : *Manus impositio*, écrit saint Isidore, *ideo fit ut per benedictionem advocatus invitetur Spiritus Sanctus.* Et, citant ou paraphrasant Tertullien, *De baptismo*, 8, il précise que TUNC *ille Paracletus, post mundata et benedicta corpora libens a Patre descendit. Etym.*, VI, 19, 54, *P. L.*, t. LXXXII, col. 256. Ailleurs, *De eccl. officiis*, II, 27, 1, il explique que le pouvoir qu'ont les évêques de donner ainsi le Saint-Esprit est fondé sur celui des apôtres, *quoniam post baptismum per episcopos datur Spiritus Sanctus cum manuum impositione, hoc in Actibus apostolorum apostolos fecisse meminimus. P. L.*, t. LXXXIII, col. 824. Il prouve en outre que ce pouvoir est exclusivement propre aux évêques par la lettre du pape saint Innocent I[er], dans laquelle est énoncée la distinction de la chrismation permise aux prêtres et de la confirmation réservée aux évêques. Saint Ildephonse n'est pas moins explicite. Dans son *De cognitione baptismi*, il s'étend d'abord sur la vertu de la chrismation et sur l'onction intérieure du Saint-Esprit qui y correspond, 122-125, mais ce n'est qu'après une transition sur l'inégale distribution de l'Esprit, 126-127, qu'il arrive au « don » qui en est fait par les évêques comme par saint Paul aux néophytes d'Éphèse et par les apôtres aux baptisés de Samarie. Quand il traite ensuite, 128-130, de l'imposition des mains, il ne prononce pas même le mot d'onction et il attribue formellement le don du Saint-Esprit au rite qui continue celui des apôtres : *A sacerdote fidelibus cum benedictione manus imponitur... ut in benedictione oris ejus Spiritus infusio prodeat et in manus impositione tactus spiritalis gratiæ convalescat. Post baptismum opportune datur cum manus impositione Spiritus Sanctus; ita enim in apostolorum Actis Apostolus fecisse monstratur. P. L.*, t. XCVI, col. 165. Il cite enfin les Actes, XIX, 1-7; VIII, 14-17, puis il paraphrase la parole de saint Augustin, également commentée par saint Isidore, *De eccl. officiis*, II, 27, 3. *Spiritum Sanctum ex nostra potestate dare non possumus, sed ut detur Dominum invocamus*, 130, col. 165; c'est encore une manière de rattacher cette collation du Saint-Esprit à la prière de l'imposition des mains. Il prouve enfin, 131, que donner ainsi le Saint-Esprit est le privilège des évêques et il cite une fois encore la lettre d'Innocent I[er] à Decentius. En faut-il davantage pour établir l'accord de Rome et de l'Espagne à rattacher la chrismation au baptême? Le canon 20 du concile de Tolède, en 400, l'établit également. Comme saint Innocent I[er], il n'autorise le prêtre à faire l'onction qu'en l'absence de l'évêque ou si l'évêque le charge de procéder lui-même au baptême : *Presbyteris sive extra episcopum, sive præsente episcopo, cum baptizant, chrismate baptizatos ungere licet*, dit la lettre à Decentius, et le concile de Tolède : *Statutum est diaconum non chrismare, sed presbyterum, absente episcopo, præsente vero, si ab ipso fuerit præceptum.* Lauchert, *Die Kanones der wichtigsten altkirchl. Konzilien*, p. 181. Prescription reproduite dans les *Capitula* de Martin de Braga : *Presbyter, præsente episcopo, non signet infantes, nisi forte ab episcopo fuerit illi præscriptum.* Mansi, t. IX, col. 856. C'est à tort, en effet, que dans la permission ainsi accordée aux prêtres de procéder à la chrismation on a voulu voir celle de procéder à la confirmation. On a oublié ainsi d'une part que l'usage antique attesté par saint Jérôme. *Contra luciferianos*, 9, *P. L.*, t. XXIII. col. 165, et rappelé par saint Braulio de Saragosse, *Epist. ad Eugenium Toletanum*, III, *P. L.* t. LXXXVII, col 407, exigeait aussi normalement la permission de l'évêque pour qu'un prêtre pût procéder au baptême, et d'autre part que, même faite par un diacre, la chrismation était considérée comme valide. *Ibid.*, 6, col. 408-409. Le 7[e] canon du II[e] concile de Séville en 619 exclut d'ailleurs positivement l'identification de la chrismation avec la collation du Saint-Esprit propre à la confirmation. Dans l'énumération des fonctions normalement interdites aux prêtres, il signale à part, comme distinctes et séparées, la chrismation des baptisés et le don à leur faire du Saint-Esprit par l'imposition des mains : *Non licere eis... per impositionem manus fidelibus baptizatis vel conversis ex hæresi Paracletum Spiritum tradere, nec chrisma conficere, nec chrismate baptizatorum frontem signare.* Mansi, t. X, col. 559.

*Églises de Gaule.* — Dans ces Églises, le parallélisme avec les autres liturgies suggère de rattacher la chrismation au baptême. Voir le tableau précédent. Comme dans toutes les autres, la chrismation suit immédiatement l'ablution; les formules qui l'accompagnent, au moins dans deux des trois missels, sont identiques, à quelques variantes près, à celles des Sacramentaires romains, du Sacramentaire de Bergame et du *De sacramentis.* Voir le tableau plus développé dans la *Revue d'hist. ecclésiastique* de Louvain, 1912, t. XIII,

p. 300-301. Celle du *Missale gothicum* en diffère davantage; mais l'onction du saint-chrême y est aussi nettement indiquée, et le rappel de l'onction du Christ par son Père ne fait qu'énoncer le symbolisme universellement attribué à cette cérémonie. Pas plus qu'ailleurs, il n'y a aucune allusion à une venue spéciale du Saint-Esprit. Comme à Milan ou à Rome, la chrismation est suivie du lavement des pieds ou de la vêture des habits blancs, ou des deux à la fois. Le parallélisme est donc parfait jusque-là. Il cesse ensuite totalement; aux lieu et place de l'imposition des mains, qui partout ailleurs fait suite aux cérémonies intermédiaires, on lit une ou plusieurs oraisons pour la persévérance, qui ne renferment aucune allusion au Saint-Esprit et auxquelles rien ne correspond dans les autres liturgies. Aussi cette interruption brusque du parallélisme, toute naturelle, si, comme l'ont suggéré entre autres M. Lejay, art. *Ambrosien (rit)* du *Dictionnaire d'archéologie chrétienne*, t. I, col. 1432, note 8, et dom Wilmart, art. *Bobbio (missel de), ibid.*, t. II, col. 961; cf. *Revue bénédictine*, 1909, p. 284, note 3, ces trois missels, au lieu d'être des livres épiscopaux, servaient aux simples prêtres, qui n'avaient pas le droit d'imposer les mains pour communiquer le Saint-Esprit, ne saurait-elle infirmer les conclusions que ce parallélisme suggère sur le caractère de la chrismation. A une époque relativement récente, dans une liturgie par ailleurs si semblable à celle des Églises qui l'entourent et dont elle dérive (la liturgie milanaise, d'après Mgr Duchesne. *Origines du culte chrétien*, p. 85-89, et *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1900, p. 31 sq.; l'espagnole, d'après dom Férotin, *Liber mozarabicus sacramentorum*, Avant-propos, p. IX-X, et d'autres) il serait par trop étrange qu'une onction, en correspondance si parfaite avec celle qui dans ces autres liturgies n'est qu'un complément du baptême, fût considérée comme y étant étrangère et représentant à elle seule le sacrement qui se confère par l'imposition des mains.

D'autant plus que, dans cette Église, nous en avons la preuve par ses écrivains, l'imposition des mains est connue comme le rite propre de la collation du Saint-Esprit, et la chrismation, par contre, est interprétée, comme partout en Occident, au sens d'une incorporation au Christ ou d'une participation à sa dignité royale et sacerdotale.

De l'imposition des mains, saint Hilaire dit, à propos des impositions des mains faites par le Christ aux enfants : *Munus et donum Spiritus Sancti per impositionem manus et precationem erat gentibus largiendum. Comment. in Matth.*, XIX, 3, *P. L.*, t. IX, col. 1024. On remarquera la mention simultanée de la prière et de l'imposition des mains. Leur union est constante en Occident pour la tradition du Saint-Esprit. Et si l'on observe que saint Hilaire insiste ailleurs sur le caractère « septiforme » de ce *munus Spiritus Sancti* accordé aux gentils : *cujus septiforme munus est;... ad donum Spiritus septiformis vocantur;* qu'il voit dans ce nombre le symbole de la plénitude de sa communication : *redundans et multiplicata septiformis Spiritus copia... fit saturatis nobis ditior semper et plenior, ibid.*, XV, 10, col. 1007, on aura de la peine à croire que la *precatio* jointe à l'*impositio manus* ne soit pas cette invocation de l'Esprit qui se trouve dans toutes les liturgies occidentales. Et il serait vain, pour éluder la valeur de ce témoignage, d'objecter que saint Hilaire « parle ici des temps apostoliques; » son affirmation est générale et lui-même la reproduit équivalemment ailleurs à propos de tous les chrétiens : *Per orationem ac precem*, dit-il encore du don du Saint-Esprit, *hoc nobis a Deo munus effunditur. Ibid.*, X, 2, col. 967. Sans que l'imposition des mains soit nommée à côté de la prière, on n'hésitera pas, je pense, à la reconnaître dans cette seconde formule comme dans la première : on s'explique qu'elle ne soit pas mentionnée explicitement par la même raison qui vaut pour le *De sacramentis* et pour le *De mysteriis* de saint Ambroise. Elle confirme que, sur la manière de donner le Saint-Esprit, saint Hilaire pensait comme ses contemporains d'Italie et d'Afrique : ses paroles procèdent de la même conception que celles de saint Augustin, reprise plus tard par saint Isidore : *Hoc donum effundere super alios non possumus : sed, ut hoc fiat, Deum super eos, a quo hoc efficitur, invocamus.*

Saint Gennade, ensuite, dit du baptisé : *Manus impositione pontificis accipit Spiritum Sanctum. De eccl. dogmatibus*, 74, *P. L.*, t. LVIII, col. 997. Cf. Turner, dans *Journal of theological studies*, t. VII, octobre 1905, p. 97. L'auteur d'un fragment d'homélie, dans la collection faussement attribuée à Eusèbe d'Émèse, inséré plus tard dans une fausse décrétale du pape Melchiade et, à ce titre, devenu classique, voir S. Thomas, *Sum. theol.*, III[a], q. LXXII, a. 1, attribue en termes plus formels encore à l'imposition des mains l'effusion du Saint-Esprit qui correspond à celle de la Pentecôte : *Quod in confirmandis neophytis manus impositio tribuit singulis, hoc tunc [in die Pentecostes] Spiritus Sancti descensio in credentium populos donavit universis. P. L.*, t. VII, col. 1119. C'est par la seule expression d'*impositio manus* que plusieurs fois, au cours du même fragment, se trouve mentionné le sacrement de confirmation : *Utrum majus est sacramentum manus impositio episcoporum aut baptismus?* demande une première question, et d'un bout à l'autre la même appellation se reproduit alternant avec celle de *confirmatio* ou de *benedictio* (une fois) : c'est une des appellations les plus fréquentes, nous l'avons vu de l'imposition des mains.

A propos des convertis de l'hérésie, saint Eucher de Lyon, *Instruct. in Actibus, dernière interrogation*, considère l'imposition des mains comme le rite propre de la collation du Saint-Esprit. *Nisi impositio tantum manus ad fidem rectam conversis adhibetur, ut per hanc Spiritus Sancti suscipiatur infusio, P. L.*, t. L, col. 810 : édit. Wolta, p. 136.

Au sujet de la chrismation, saint Hilaire voit préfiguré dans le baptême du Christ ce qui se produit pour les chrétiens, *post aquæ lavacrum*. Le Saint-Esprit s'élance des « célestes portiques, nous sommes inondés de l'*onction* de la gloire céleste et la voix du Père nous signifie qu'il nous adopte pour enfants. » *Comment. in Matth.*, II, 6, *P. L.*, t. IX, col. 927. Et c'est là, nous l'avons vu, l'idée qu'évoque partout la chrismation, symbole de l'onction du Christ par le Saint-Esprit. Ailleurs il attribue à la venue du Saint-Esprit en nous un effet purificateur qui rentre aussi dans le cadre classique des effets attribués à la chrismation : *Est ergo, quantum licet existimare, perfectæ illius emundatio puritatis etiam post baptismi aquas reposita, quæ nos Sancti Spiritus purificet adventu. Tract. in ps. CXVIII*, litt. III, 5, *ibid.*, col. 519. Le contexte suggère une allusion à la purification finale de la mort et du jugement plutôt qu'à l'onction qui suit le baptême.

Salvien, *De gubernatione Dei*, III, 2, 8, rattache formellement la chrismation au baptême. Le *regenerationis novæ munus* comprend à la fois *sancti baptismatis gratiam, divini chrismatis unctionem.* Et la signification propre de l'onction est celle que nous connaissons : elle correspond à l'onction royale des juifs et symbolise la vocation de tous les chrétiens à la royauté céleste : *Sicut apud Hebræos quondam, cum judiciarius honor in potestatem regiam transcendisset, probatissimos et lectissimos viros per unguentum regium Deus vocavit in regnum, sic omnes homines christiani, cum post chrisma ecclesiasticum omnia Dei mandata fecissent, ad capiendum laboris præmium vocarentur

*ad cælum. P. L.*, t. LIII, col. 8; *Corpus* de Vienne, p. 44.

Telle est aussi la seule interprétation que donne de la chrismation saint Maxime de Turin, qui ne dit pas un mot du Saint-Esprit : *Impleto baptismate, caput vestrum chrismate, id est, oleo sanctificationis, infundimus, per quod ostenditur baptizatis regalem et sacerdotalem conferri a Domino dignitatem. Tract. III de baptismo, P. L.*, t. LVII, col. 777-778. Et il poursuit, en rappelant, suivant l'usage, l'onction des prêtres et des rois dans l'ancienne loi, et la translation, dans la nouvelle, à tous les chrétiens, de la dignité royale et sacerdotale.

Mêmes idées dans saint Germain de Paris. Elles transparaissent à travers les débris de sa seconde lettre. Le chrême lui rappelle l'onction mystérieuse du Christ et les onctions de l'Ancien Testament : *Oleum quod cum chrisma benedicitur, voce psalmi* (XLIV, 8) *ostenditur, qui de Christo profertur : Unxit te Deus de oleo lætitiæ præ consortibus tuis, vel illud* (Ps. LXXXVIII, 21) : *Oleo sancto meo linui eum. Prius ergo ungebantur veteres oleo, sic perfundebantur unguento. Epist.*, II, *P. L.*, t. LXXII, col. 95. L'auteur de cette *Expositio* ne décrit pas d'ailleurs les cérémonies du baptême. Les paragraphes qui suivent, col. 96, ne visent que l'onction des catéchumènes. Cf. sur cet ouvrage Mgr Batiffol, *Études de liturgie et d'archéologie chrétiennes*, p. 276.

L'auteur du *De septem ordinibus Ecclesiæ*, que dom Morin, *Études, textes, découvertes*, t. I, p. 23, date de la première moitié du V<sup>e</sup> siècle, a pareillement présentes à l'esprit ces connexions traditionnelles. Les trois mots *chrisma, Christi, christianus*, sont à ses yeux dans le rapport le plus étroit : *In corpore ejus* [*Christi*] *chrisma est... Ad episcopum pertinet chrisma* [*conficere*], *quia ipse est Christus christianorum, id est sanctus sanctorum... secundum quod scriptum est : Nolite tangere christos meos. P. L.*, t. XXX, col. 156, 158. Et cela suffit à indiquer la signification qu'il attribuait à la chrismation. Nul doute qu'avec tout l'Occident il ne fît écho à la parole classique de saint Cyprien : *Ungi quoque necesse est eum qui baptizatus est, ut, accepto chrismate, id est unctione, esse unctus Dei possit.*

Et le même écho nous est renvoyé par saint Éloi, *Homil.*, VIII, *in die cœnæ Domini*. Transcrivant saint Augustin, *De Trinitate*, XV, 26, 46, *P. L.*, t. XLII, col. 1093, il parle longuement de la grâce du Saint-Esprit, *quam designat materialis olei unctio qua corporaliter unguntur fideles*, et du don de grâce, qui fut dans le Christ par suite de l'incarnation et qui *visibili significatur unguento quo baptizatos ungit Ecclesia, P. L.*, t. LXXXVII, col. 623, 624; mais l'action du Saint-Esprit évoquée ainsi à son esprit par l'huile visible est celle de l'incarnation et de la rémission des péchés dans le baptême; pour lui, comme pour son modèle, l'onction baptismale correspond uniquement au mystère qui valut au Fils de Dieu son nom de Christ et le fit *unctus Deus, quia et homo Deus, ibid.*, col. 624; et pour tous deux cette première descente de l'Esprit sur lui est essentiellement distincte de celle du Jourdain à laquelle correspond la donation principale du Saint-Esprit dans l'Église. *Ibid.*

Aussi bien les conciles de la Gaule suffiraient-ils à établir le sens donné dans cette contrée comme dans tout l'Occident à la chrismation et à montrer qu'on la rattachait au baptême. D'après un canon que la collection de Burchard attribue au concile de Tours de 461, le *sacrum chrisma* est *illud unde Christo incorporamur, et unde omnes fideles sanctificantur, unde reges et sacerdotes inunguntur*, Mansi, t. VII, col. 949, et l'on ne saurait mieux condenser en quelques mots le sens attaché partout à la chrismation depuis Tertullien. Le canon 2 du concile d'Orange en 441 fait plus. Il montre la chrismation normalement inséparable du baptême et précédant comme lui la confirmation. Le texte en est fort connu : la dernière partie a donné lieu à d'interminables discussions; ce n'est pas ici le lieu d'en établir le sens, nous l'avons fait dans la *Revue d'histoire ecclésiastique* de Louvain, t. XIII, 1912, p. 296 sq., 375; mais la première partie, la seule qui nous intéresse, est fort claire: *Nullum ministrorum*, y est-il dit, *qui baptizandi recepit officium, sine chrismate usquam debere progredi, quia inter nos placuit semel chrismari. De eo autem qui in baptismate, quacumque necessitate faciente, non chrismatus fuerit, in confirmatione sacerdos commonebitur.* Mansi, t. VI, col. 435. Donc quiconque est chargé de baptiser, diacre ou prêtre, doit joindre toujours la chrismation au baptême. Mais si cependant, pour un motif quelconque, cette chrismation avait été omise, il faudrait en prévenir le prêtre au moment de la confirmation.

Il saute aux yeux que cette dernière prescription suppose l'administration de la confirmation régulièrement et longuement séparée de celle du baptême : on aura là une occasion toute naturelle de signaler, s'il y a lieu, l'omission de la chrismation. Celle-ci, en effet, dans la pensée du concile, est manifestement une cérémonie normalement rattachée au baptême, obligatoire en principe pour tous les baptisés, et dont l'omission au moment du baptême ne saurait être qu'exceptionnelle. Son intention est sans doute qu'on profite de la confirmation pour y suppléer en cas d'omission; mais, quel que soit son but, toujours est-il que la confirmation, loin d'avoir cette suppléance comme objet propre et unique, est prévue, au contraire, comme une cérémonie postérieure normalement au baptême et par suite totalement distincte de la chrismation; celle-ci, quand elle y est jointe, ne l'est qu'exceptionnellement.

Voilà donc très nettement attestée pour la Gaule, dès le milieu du V<sup>e</sup> siècle, la séparation normale et totale des deux sacrements. Les prêtres et les autres ministres du baptême conféraient couramment et régulièrement la chrismation. La confirmation, réservée à l'évêque, n'était administrée qu'après coup. Cet usage d'ailleurs était assez général en Occident : bien des chrétiens, dans les bourgs et les campagnes, baptisés, *non sine chrismate*, par les prêtres ou les diacres, mouraient avant la visite de l'évêque qui leur eût imposé les mains pour leur communiquer le Saint-Esprit. Aussi le pape saint Grégoire recommandait-il à l'évêque de Spolète, et à celui de Clusium, Jaffé, n. 1693; *P. L.*, t. LXXVII, col. 662 et 1103, d'aller dans les diocèses voisins, assurer le bienfait de la confirmation à ceux qui avaient déjà reçu le baptême. Le Vénérable Bède rapporte que l'évêque saint Cutbert parcourait son diocèse pour « imposer les mains *nuper baptizatis* » et leur donnait ainsi le Saint-Esprit. *Vita S. Cutberti*, 29, *P. L.*, t. XCIV, col. 769. Le biographe de saint Bonnet, évêque de Clermont d'Auvergne (691-701) nous le montre également qui s'arrête en plein chemin pour donner la confirmation par l'imposition des mains. *Acta sanctorum*, januarii t. I, p. 1072. Et le premier concile national germanique réuni à l'époque de saint Boniface (742?), parlant de la visite pastorale faite par les évêques pour confirmer leurs diocésains, atteste à sa manière que les prêtres baptisaient, mais ne donnaient pas la confirmation. A la fin du VIII<sup>e</sup> siècle, en particulier, l'usage en Gaule était de ne donner la confirmation à ceux qui avaient été baptisés le samedi saint que le dimanche *in albis : Tunc maxime, dum alba tolluntur baptizatis vestimenta, per manus impositionem a pontifice Spiritum Sanctum accipere*

*conveniens est.* Alcuin, *Epist.*, LXXX, *P. L.*, t. C, col. 261. Un manuscrit de Reims, du VIII[e] siècle environ, porte en marge du *Tractatus LXIII* de saint Zénon de Vérone une note indiquant qu'à Saint-Étienne, (la cathédrale de Vérone ou de Sens? cf. notice sur Magnus de Sens dans *P. L.*, t. CII, col. 980) la confirmation se donnait le lundi de Pâques. *P. L.*, t. XI, col. 492, note 1. Amalaire de Metz, *De Ecclesiæ officiis*, IV, 29, *P. L.*, t. XV, col. 1217, dit aussi que, *propter aliquas occasiones fluctuantis mundi*, le baptême et l'imposition des mains pour donner le Saint-Esprit ne se célèbrent point le même jour. Et c'est sans doute parce que cette séparation est désormais normale que Leidrade, évêque de Lyon, dans son *Liber de sacramento baptismi*, où il explique longuement toutes les cérémonies baptismales et énumère l'imposition des mains comme distincte de la chrismation postbaptismale, n'en donne cependant aucune explication; après la chrismation, ont lieu la vêture des habits blancs et la communion. *P. L.*, t. XCIX, col. 863-866. C'est l'ordre à suivre, en l'absence de l'évêque, d'après une rubrique du Sacramentaire grégorien publiée par Muratori : après la vêture des habits blancs, *si episcopus adest, statim confirmari eum* [*infantem*] *oportet chrismate et postea communicari. Et si episcopus deest, communicatur a presbytero, dicente ita : Corpus Domini*, etc. *Liturgia romana vetus*, t. II, p. 158.

Ces textes expliquent suffisamment l'existence, à l'usage des simples prêtres, de missels contenant la liturgie du baptême et de la chrismation, mais n'ayant point celle de la confirmation. Pour satisfaire aux besoins des diverses catégories de prêtres employés au ministère des âmes, il a dû se constituer, dès le V[e] et le VI[e] siècle, des abrégés liturgiques de cette nature. Batiffol, *Leçons sur la messe*, p. 7-8. Ainsi s'explique tout naturellement l'absence, dans les missels gallicans, de l'imposition des mains pour communiquer le Saint-Esprit; mais estimât-on cette explication insuffisante, la conclusion que l'on voudrait tirer de cette absence ne saurait prévaloir contre celle que suggère le parallélisme de la liturgie gallicane avec les liturgies voisines et contre le témoignage décisif des écrivains et des conciles de la Gaule : la chrismation, juxtaposée en Gaule comme dans les autres Églises d'Occident au baptême, fait partie intégrante du sacrement de la régénration et non point de celui du don du Saint-Esprit.

*b) Les textes allégués en sens contraire ne prouvent pas.* — L'imposition des mains fut donc seule jadis dans l'Église latine le rite propre de la collation du Saint-Esprit qui caractérise le sacrement de confirmation. Des témoignages sont invoqués d'ordinaire pour prouver que cette collation était aussi attribuée à une onction; mais il n'en est pas un seul qui ne soit hors du sujet ou dépouillé de toute valeur démonstrative.

*a. Textes scripturaires.* — On invoque le *qui unxit nos Deus* de saint Paul, II Cor., I, 21, et le *unctionem habetis a Sancto* de saint Jean, I Joa., II, 20, 27; mais le langage biblique lui-même, nous l'avons montré, suggère de ne voir dans ces paroles que des expressions imagées. Cf. CONFIRMATION, t. III, col. 1012.

*b. Tertullien et saint Cyprien.* — On cite le *caro ungitur ut anima consecretur* de Tertullien, *De resurrectione*, 8, *P. L.*, t. II, col. 806, et surtout son *carnaliter currit unctio sed spiritualiter proficit* du *De baptismo*, 7; on y ajoute le *ungi quoque necesse est* de saint Cyprien, mais il est prouvé, d'après ces écrivains eux-mêmes, que l'onction visée par eux est celle qui se rattache au baptême. Dans la *Revue d'histoire ecclésiastique* de Louvain, 1912, p. 453, dom de Puniet a reconnu la valeur de cette preuve.

*c. Saint Hippolyte.* — On fait remarquer que saint Hippolyte, en rapprochant le baptême chrétien et le bain de Suzanne, *In Daniel.*, I, 16, édit. Bonwetsch, p. 26-27, interprète les σμήγματα, qu'elle se fait apporter, des préceptes (αἱ τοῦ λόγου ἐντολαί) et que, dans l'huile, qu'elle demande à ses femmes, il voit l'image de la vertu du Saint-Esprit (ἡ τοῦ ἁγίου Πνεύματος δύναμις, αἷς μετὰ τὸ λουτρὸν ὡς μύρῳ χρίονται οἱ πιστεύοντες); mais on ne prouve pas que ce langage dise autre chose que les paroles de Tertullien, de saint Cyprien et de tant d'autres sur l'onction du Saint-Esprit qui correspond à la chrismation. Et l'on ne prouve pas non plus que l'expression δι' οὗ [Πνεύματος] σφραγίζονται οἱ πιστεύοντες, *De Antichristo*, LIX, édit. Achelis, p. 40, signifie davantage. Rien ne montre qu'une onction rituelle y soit visée : ce n'est point par le prêtre ou l'évêque, c'est par le Saint-Esprit lui-même, que les croyants sont dits σφραγίζεσθαι et saint Hippolyte peut bien ne faire que répéter l'expression semblable qui se lit aux trois passages bien connus de saint Paul, II Cor., I, 22; Eph., I, 13; IV, 30, sans mentionner un rite quelconque.

*d. Saint Augustin.* — On cite de ce Père la phrase classique sur le *sacramentum chrismatis.., quod quidem in genere visibilium signaculorum sacrosanctum est. Contra litteras Petiliani*, II, 104, 239, *P. L.*, t. XLIII, col. 342, et celle où il invite les donatistes à distinguer le *visibile sanctum sacramentum, quod esse et in bonis et in malis potest*, de l'*invisibilis unctio charitatis quæ propria bonorum est. Ibid.* Mais on ne remarque pas que l'onction dont parle l'évêque d'Hippone est la même que celle que mentionnent saint Cyprien et Tertullien, celle que l'Église d'Afrique comme l'Église de Rome, dès l'époque du pape saint Étienne, a toujours associée au baptême; on oublie que cette *invisibilis unctio charitatis* qui est à distinguer du *visibile sacramentum*, n'a rien de ce qui caractérise l'effet propre du sacrement de confirmation, qu'elle représente uniquement ce don de la grâce, qui est dans tous les justes, et qui, d'après saint Augustin lui-même, correspond à l'onction invisible accordée par Dieu le Père à son Fils au moment de l'incarnation. Cf. *De Trinitate*, XV, 26, 46, *P. L.*, t. XLII, col. 1093. Et les autres textes de saint Augustin, qu'on se plaît à accumuler, ne vont pas plus au sujet. *Unctio spiritualis ipse Spiritus Sanctus est, cujus sacramentum est in unctione visibili*, a-t-il écrit en expliquant le *unctionem habetis a Sancto. In Epist. ad Parthos*, tr. III, 5, *P. L.*, t. XXXV, col. 2000. Mais le mot *sacramentum* n'a ici que le sens générique de symbole; peut-être même n'est-il qu'un synonyme de métaphore, d'expression symbolique, comme l'entend saint Augustin à propos des trois témoins, *spiritus, et aqua et sanguis* du même saint Jean : *Hæc sacramenta sunt, in quibus non quid sint sed quid ostendent semper attenditur; quoniam signa sunt rerum, aliud existentia et aliud significantia. Contra Maximum arianum*, II, 22, 3, *P. L.*, t. XLII, col. 794; et il interprète ensuite « l'esprit » de Dieu le Père, « le sang » du Fils et « l'eau » du Saint-Esprit.

Ailleurs, expliquant aux baptisés, à propos de leur participation au corps du Christ par la communion, comment ils sont devenus eux-mêmes le corps du Christ, il part de l'idée de pain, et leur rappelle que moulus par les exorcismes préparatoires au baptême, pétris au moment de leur ablution, ils ont été soumis enfin à l'action du feu. Or, à la question : *Quid significat ignis?* il répond : c'est le chrême : *Hoc est chrisma.* Car l'huile est le *sacramentum* de notre feu à nous chrétiens qui est le Saint-Esprit : *Oleum etenim ignis nostri, Spiritus Sancti, est sacramentum.* N'est-il pas descendu sous la forme de langues de feu? Ainsi donc, c'est lui, le Saint-Esprit, signifié par le chrême, qui en s'ajoutant à l'ablution et en agissant

sur eux à la manière du feu sur la pâte, les a rendus le corps du Christ : *Accedit ergo Spiritus Sanctus, post aquam ignis; et efficimini panis, quod est corpus Christi. Ad infantes*, serm. CCXXVII, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1100. Ces formules sont aussi expressives que savoureuses; mais elles ne peuvent s'entendre de l'effet propre de la confirmation, car saint Augustin nous invite lui-même à les appliquer à la régénération. En effet, dans le sermon LXXI, n. 19, *P. L.*, *ibid.*, col. 454-455, le saint docteur reproduit cette comparaison du Saint-Esprit et du feu, mais c'est pour expliquer la rémission des péchés qui se fait au baptême : *Illa regeneratio, ubi fit omnium præteritorum remissio peccatorum in Spiritu Sancto fit, dicente Domino : Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto*, etc. Voilà pourquoi dans la parole de Jean-Baptiste sur le baptême du Christ *in Spiritu Sancto et igni*, le mot *ignis* lui paraît devoir s'entendre du Saint-Esprit lui-même : *Non abs re est eumdem Spiritum Sanctum etiam nomine ignis significatum videri.* Et la raison de cette interprétation est celle-là même qu'il donne dans le sermon *ad infantes* : le Saint-Esprit est descendu sous la forme de langues de feu. Il est vrai, continue-t-il, que cette action purificatrice du Saint-Esprit ne correspond qu'à l'éclosion de la vie chrétienne. Il s'y ajoute ensuite un don plus spécial du Saint-Esprit: Mais *aliud est nasci de Spiritu, aliud pasci de Spiritu... Prius est autem illud quod ad remissionem pertinet peccatorum.* Il faut d'abord chasser l'esprit mauvais et c'est par où commence le Saint-Esprit *quo in unum Dei populus congregatur.* Il est inutile, croyons-nous, de souligner le parallélisme de ces deux sermons : le feu-Esprit, l'Esprit agissant au moment de la formation du chrétien et produisant l'unité dans le peuple du Christ, toutes ces idées leur sont communes: la mention qu'y ajoute le sermon LXXI d'un don plus parfait de l'Esprit, mais qui sera fait ultérieurement, prouverait à elle seule que, dans le sermon CCXXVII, le chrême, sacrement du feu, n'est pas une allusion au sacrement de confirmation. C'est dans l'onction même du baptême que le Saint-Esprit est censé agir sur le pain déjà pétri. Ainsi l'a compris un compatriote de saint Augustin. Victor de Vite fait dire au comte Sébastien, après qu'il a rappelé la préparation du pain : *Ita et ego, mola catholicæ matris commolitus, et cribro examinationis ut simila munda purgatus, rigatus sum aqua baptismatis, et igne Sancti Spiritus coctus. Et ut hic panis de furno, ita et ego per officia sacramentorum divinorum, artifice Deo, de* FONTE *mundus ascendi. De persecutione Vandalorum*, I, 6, *P. L.*, t. LVIII, col. 189.

*e. Saint Ambroise.* — On relève chez saint Ambroise et chez l'auteur du *De sacramentis* l'expression *signaculum spiritale*, qu'ils emploient au sujet de la collation du Saint-Esprit par l'imposition des mains. Voir col. 1355. Ici il ne peut plus être question de la chrismation. Mais pour reconnaître sous ces mots une allusion à une onction rituelle, il faudrait oublier que le nom de *signaculum* est donné par saint Ambroise à la personne même du Saint-Esprit, et qu'il l'emploie en ce sens en des passages où manifestement il ne saurait être question d'une onction quelconque, par exemple, dans le recouvrement de la grâce en vertu de la pénitence : *Dat annulum in manu ejus*, dit-il en commentant la parabole de l'enfant prodigue, *quod est fidei pignus et Sancti Spiritus signaculum. De pænitentia*, II, 3, 18, *P. L.*, t. XVI, col. 500.

*f. Saint Isidore de Séville.* — Le chrême est nommé par lui après le baptême et avant le corps et le sang du Christ parmi les *sacramenta*, *Etym.*, VI, 19, 39; le Saint-Esprit opère dans le chrême comme dans tous les *sacramenta*. *Ibid.*, 40-41. On conclut que saint Isidore identifie le *sacramentum* du chrême avec celui de la confirmation, sans remarquer ni que la chrismation est elle aussi un *sacramentum*, dans lequel le Saint-Esprit peut exercer son action sans que cette action soit celle qui est propre au sacrement de confirmation, ni que, de fait, un peu plus loin, 50-52, le saint explique la chrismation au sens et par les formules de Tertullien, en attribuant formellement, comme Tertullien, à l'imposition des mains la descente du Saint-Esprit dans les âmes, *Ibid.*, 54. Pour découvrir dans saint Isidore une onction identifiée avec la confirmation, il faut oublier quelle collation du Saint-Esprit est propre à ce sacrement et vouloir la reconnaître partout où est mentionnée l'action sanctificatrice de la troisième personne de la Trinité.

*g. Saint Ildephonse de Tolède.* — C'est sous la même préoccupation qu'on interprète de la confirmation les paroles de saint Ildephonse de Tolède sur le *chrisma Spiritus Sancti. De itinere deserti*, 76, *P. L.*, t. XCVI, col. 188. Quand, en expliquant les cérémonies du baptême, *De cognitione baptismi*, 122-124, il donne à la chrismation le sens classique que nous avons tant de fois signalé, à savoir qu'elle nous rend participants de l'onction reçue par le Christ de Dieu le Père, et, qu'en nous faisant chrétiens, elle nous fait aussi prêtres et rois; et parce que cette consécration mystique, symbolisée par l'onction, est attribuée au Saint-Esprit, on s'arrête aux phrases qui affirment la correspondance de l'onction visible et de l'action invisible du Saint-Esprit : *sancto chrismate extrinsecus unguitur homo et intrinsecus illabitur sancti Spiritus virtus*, *ibid.*, col. 162, et l'on demande : « Cette onction n'aurait aucune part au don plénier du Saint-Esprit? dom de Puniet, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique* de Louvain, 1912, t. XIII, p. 456, comme si saint Ildephonse attribuait par là à la chrismation une autre vertu que saint Isidore, saint Augustin et les autres écrivains occidentaux, et comme si lui-même, expliquant, trois chapitres plus loin, l'imposition des mains, n'en faisait pas explicitement le rite propre, exclusivement réservé aux évêques, de la collation du Saint-Esprit, continuant dans l'Église celle que les apôtres ont faite aux baptisés d'Éphèse et de Samarie, et qui correspond pour nous au don plénier du Saint-Esprit.

*h. Saint Pacien de Barcelone.* — On oublie enfin la distinction, élémentaire pourtant, mais capitale, des interventions diverses du Saint-Esprit dans l'œuvre de régénération et de sanctification accomplie au baptême, quand on entend de la confirmation certaines paroles de saint Pacien de Barcelone. Lui aussi, dans une homélie sur le baptême, parle d'une infusion du Saint-Esprit qui correspond à la chrismation : *Chrismate Sanctus Spiritus superfunditur. Sermo de baptismo*, 6, *P. L.*, t. XIII, col. 1093. Mais il rattache manifestement cette intervention du Saint-Esprit à l'acte propre de la régénération chrétienne. Il dit, au début de son sermon, qu'il se propose d'expliquer ce mystère : *Aperire desidero qualiter in baptismo nascamur et qualiter innovemur. Ibid.*, col. 1089. Le § 6 en particulier, où se lit la phrase citée, est une réponse à la question précise : *qualiter Christo parente generemur.* La réponse est que nous naissons de l'union du Christ et de l'Église, grâce à l'effusion dans nos âmes de la semence céleste qu'est le Saint-Esprit : *Ex his nuptiis christiana plebs nascitur, veniente desuper Spiritu Domini.... superfuso et admixto protinus semente cælesti.* col. 1093. C'est ainsi que le Christ engendre dans l'Église; mais il le fait par ses prêtres : *Sic generat Christus in Ecclesia per suos sacerdotes.* La semence du Christ, qui est le Saint-Esprit lui-même, donne le jour *(effundit)* par les mains du prêtre à l'homme nouveau conçu dans le sein de la mère qu'est l'Église et enfanté dans l'eau baptismale : *Christi semen, id est Dei Spiritus, novum hominem alvo matris agitatum et partu fontis exceptum manibus*

*sacerdotis effundit.* Car, insiste l'orateur, la réception du Saint-Esprit est aussi indispensable pour cette naissance dans le Christ que la foi pour l'entrée dans l'Église : *Neque enim aut insertus in Ecclesiam videbitur qui non crediderit, aut genitus a Christo, qui spiritum ipse non recepit.* Or, pour que la naissance ainsi définie se produise, il faut trois choses : l'ablution, la chrismation et le prêtre : *Hæc autem compleri alias nequeunt, nisi lavacri et chrismatis et antistitis sacramentis.* Car, et ici vient l'expression qui nous occupe, par l'ablution les péchés sont effacés, quand avec l'onction le Saint-Esprit se répand dans l'âme, et c'est le prêtre qui, par son geste et sa parole, assure ces deux bienfaits : *Lavacro enim peccata purgantur; chrismate Sanctus Spiritus superfunditur; utraque vero ista, manu et ore sacerdotis impetramus.* Ainsi s'accomplissent la régénération et le renouvellement de l'homme tout entier; ainsi, dépouillés des taches de la vie antérieure, revêtons-nous par l'Esprit et dans le Christ des mœurs nouvelles : *ita totus homo renascitur et innovatur in Christo, ut, sicut resurrexit Christus a mortuis, sic et nos in novitate vitæ ambulemus,* Rom., VI, 4, *id est, ut depositis vitæ veteris erroribus... ceterisque vitiis... novos per Spiritum mores sequamur in Christo.* Cette analyse montre avec quelle netteté saint Pacien rattache la chrismation au sacrement de la régénération. Il attribue au Saint-Esprit, dont elle est le symbole, le même effet que saint Cyprien, *Epist.*, LXX, 2; que saint Ambroise, *De mysteriis*, IX, 59; que saint Léon le Grand, *Serm.*, XXIV, 3, *P. L.*, t. LIV, col. 206, et tant d'autres, dont la pensée se résume dans la parole déjà citée de saint Isidore de Séville, exactement parallèle à celle de saint Pacien : *In baptismo peccatorum remissio datur, per unctionem sanctificatio Spiritus adhibetur. Etym.*, VI, 19, 51. Pour plus de détails, voir la *Revue d'histoire ecclésiastique* de Louvain, 1912, t. XIII, p. 280-283. Cette interprétation est confirmée dans le *De similitudine carnis peccati*, récemment édité et attribué à saint Pacien par dom Morin. *Études, textes, découvertes*, t. I, p. 132-133. L'auteur retrouve dans le baptême du Christ la figure des cérémonies qui accompagnent le baptême des chrétiens. Dans la descente du Saint-Esprit en particulier il voit l'onction conférée par Dieu le Père à son Fils, onction qui est la figure, nous le savons, de l'onction conférée au chrétien après l'ablution baptismale : *Baptizatur a Johanne, Spiritu etiam, columba monstrante, perfunditur*, p. 132. *Diximus Dominum.... baptizatum, diximus Sancto Spiritu quoque perfusum*, p. 133; *Pinguius abundantiusque unctus a ceteris vel consortibus vel participibus suis*, p. 133-134. Sa pensée se meut donc exactement dans le même symbolisme que celle de saint Optat ou de saint Augustin. Or l'onction du Saint-Esprit à laquelle correspond la chrismation baptismale, il la montre ordonnée à la purification du péché; le Christ ne la reçoit pas pour lui-même, car il n'a pas de péché; mais en lui, et par la vertu de son onction spirituelle, le roi David est purifié de sa faute : *Unguitur etiam, sed David in Domino, et adulterium uncti regis... Sancti Spiritus... pinguedine sepelitur*, p. 133. Et voilà donc encore une onction du Saint-Esprit qu'il faut renoncer à identifier avec le sacrement de confirmation.

*i. Le pape saint Innocent I*[er]. — Reste l'onction dont parle Innocent I[er] dans sa lettre à Decentius. Denzinger-Bannwart, n. 98. A vrai dire, elle est la seule qui puisse et doive être rattachée au groupe rituel de la confirmation. Mais nous verrons bientôt que le pape lui-même, loin de la présenter comme le rite propre et essentiel de la collation du Saint-Esprit, l'en distingue au contraire très clairement.

Il est donc bien établi qu'aux premiers siècles, l'imposition des mains seule a été considérée comme conférant le Saint-Esprit à la manière propre du sacrement de confirmation.

*j. La réconciliation des hérétiques.* — On a tenté, il est vrai, d'opposer encore l'argument tiré du rite de la réconciliation des hérétiques. En Espagne et en Gaule, il comportait, avec l'imposition des mains, une chrismation préliminaire. Concile d'Orange (441), can. 1; concile d'Épaone (517), can. 16; Fauste de Riez, *De gratia*, I, 14; S. Isidore de Séville, *De eccles. officiis*, II, 25, 9; S. Ildephonse de Tolède, *De cognitione baptismi*, 121; *Liber ordinum*, édit. Férotin, p. 100-103, etc. De la ressemblance tout au moins matérielle communément admise entre ce rite et celui de la confirmation, on conclut que la confirmation comportait, elle aussi, la chrismation préliminaire.

Mais, sans discuter ici la nature propre du rite de la réconciliation des hérétiques (voir les *Recherches de science religieuse*, 1914, p. 532-544), il faut, à tout le moins, faire remarquer que ce problème est autrement difficile et complexe que celui qui nous occupe et que, en tirer argument pour résoudre celui-ci, c'est vouloir expliquer ce qui est clair par ce qui est obscur. Sur les rapports de la chrismation avec le baptême ou avec la confirmation, les écrivains anciens, nous l'avons montré, sont unanimes et suffisamment clairs; contre leur témoignage il serait donc plus qu'illogique de prétendre faire prévaloir des affirmations fragmentaires, dont la divergence même trahit des opinions d'ordre personnel ou local.

Il y a lieu, d'ailleurs, de se demander quel était le but de cette chrismation dans la réconciliation des hérétiques. Tendait-elle à leur assurer le don plénier du Saint-Esprit? Gennade, dont la pensée est très explicite à ce sujet, dit qu'elle ne se pratiquait que pour les enfants ou les *hebetes*, incapables de saisir la différence des doctrines; quant aux adultes, on se contentait, après leur adhésion à la vraie foi, de leur imposer les mains : *Doceantur... et, si consentiunt credere vel acquiescunt confiteri, purgati jam fidei integritate, confirmentur manus impositione.... Si vero parvuli sunt, vel hebetes qui doctrinam non capiant, respondeant pro illis qui illos offerunt, juxta morem baptizandi, et sic manus impositione et chrismate communiti, eucharistiæ mysteriis admittantur. De ecclesiasticis dogmatibus*, 52, *P. L.*, t. LVIII, col. 993; dans l'édition de Turner, *Journal of theological studies*, t. VII, octobre 1905, p. 93. Cette diversité de traitement est bien suggestive. Elle tient, semble-t-il, à l'impuissance où étaient les enfants et les *hebetes* de percevoir et de confesser la vraie doctrine, et la chrismation aurait donc pour but de suppléer en eux à ce que produit la foi chez les adultes. Nous voilà bien loin de l'effet propre de la confirmation. Le canon du concile d'Orange sur la chrismation des hérétiques n'est pas moins significatif : *Hæreticos in mortis discrimine positos, si catholici esse desiderant, si desit episcopus, a presbyteris cum chrismate et benedictione consignari placuit*, can. 1. Mansi, t. VI, col. 435. Il précède celui qui prescrit la chrismation pour tous *(placuit semel chrismari)*, soit normalement au baptême, quel qu'en soit le ministre, soit, en cas d'omission lors du baptême, au moment de la confirmation. Or, la chrismation ainsi prescrite se distingue totalement de la confirmation. Voir col. 1368. Peut-on ne pas identifier avec elle celle qu'on doit assurer aux hérétiques en danger de mort? Quand on se rappelle la haute signification qu'on y attachait partout, qu'elle était considérée comme l'onction propre du chrétien, l'incorporant au Christ et le rendant participant de l'onction du Saint-Esprit conférée par Dieu le Père à son Fils, on comprend qu'on ait tenu à l'introduire dans la réconciliation des hérétiques : l'admission dans l'Église mar-

quait la première prise de possession du Saint-Esprit dans leurs âmes, et il était tout naturel de la marquer par le rite qui en était par excellence le symbole traditionnel. Mais dans tout cela il n'y a rien non plus qui corresponde au don du Saint-Esprit caractéristique du sacrement de confirmation.

3. *Cette imposition des mains ne se confondait pas alors avec une onction quelconque.* — Après ce que nous avons dit, col. 1335-1341, de la nature de l'imposition des mains, il paraît à peine nécessaire d'insister sur ce point. Parfois, nous a-t-il semblé, cette imposition se réduisait à un signe de croix; la plupart du temps, pour ne pas dire toujours, elle était accompagnée d'une invocation; mais nulle part, aux premiers siècles, elle n'apparaît se confondre avec une onction. L'imposition des mains et l'onction étaient, aux yeux des anciens, deux rites d'ordre différent et totalement distincts, qui pouvaient être juxtaposés et associés, mais non être identifiés. Sirmond, *Antirrheticus*, part. II, c. vi, s'est amusé de l'abbé de Saint-Cyran (Petrus Aurelius), qui avait prétendu le contraire; il a parlé à ce sujet de rêveries et d'inventions ridicules. On lui a opposé les auteurs du haut moyen âge, qui ont introduit cette confusion. Witasse, *Tractatus de confirmatione*, part. I, q. ii, a. 3, sect. v, § 5, dans Migne, *Cursus completus theologiæ*, t. xxi, col. 789, cite l'abbé Rupert et Hugues de Saint-Victor. Mais on ne saurait, croyons-nous, en trouver aucun exemple pour l'époque où se conservait la notion exacte de ce qu'avait été d'abord l'imposition des mains.

4. *Quand l'onction lui a été ajoutée, ce n'est pas à elle qu'a été attribuée la collation du Saint-Esprit.* — Mais, sans se confondre avec l'imposition des mains, une onction a pu y être jointe, et dans ce cas, il est nécessaire de se demander auquel des deux rites on attribuait la collation du Saint-Esprit ou si on les considérait tous deux comme également ordonnés à cet effet. La question est donc double : elle porte d'abord sur le fait de l'adjonction d'une onction, ensuite sur le sens qu'on lui attribuait.

*a) Une onction a-t-elle été ajoutée à l'imposition des mains? — a. Dans la liturgie romaine seulement.* — En dehors de l'Église de Rome, on ne constate pas cette addition. Ailleurs, au contraire, il n'y en a pas de trace. Ni en Afrique, ni à Milan, ni en Espagne, ni en Gaule, jusqu'à l'époque où y pénètre la liturgie romaine, il n'en est question; les documents liturgiques ne la mentionnent pas, et les commentateurs des cérémonies de l'initiation chrétienne n'y font pas allusion; ils signalent et ils expliquent les onctions qui précèdent ou suivent le baptême; mais malgré le rapport symbolique traditionnel admis entre le Saint-Esprit et l'onction, aucun ne paraît se douter qu'un rite de ce genre intervienne dans le don qui est fait du Saint-Esprit par l'imposition des mains. Celles de leurs paroles, où on a cru la reconnaître, visent la chrismation postbaptismale; et, si la question se pose uniquement et précisément d'une onction consécutive à l'imposition des mains, la réponse négative paraît certaine. M. A.-J. Mason l'admettait déjà en 1891 pour l'Église d'Afrique, *The relation of Confirmation to Baptism*, p. 88, et dom de Puniet, tout en voulant que la confirmation ait été conférée par une onction, n'hésitait pas, en 1912, à reconnaître qu'on avait eu raison d'étendre la même solution au rite romain primitif ainsi qu'aux anciennes liturgies gallicanes : « Les auteurs les plus anciens ne disent rien de cette onction supposée... La *consignatio* qui accompagnait ou, plus exactement, suivait l'imposition des mains, était sans doute un simple attouchement en forme de croix. » *Onction et confirmation*, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique* de Louvain, 1912, p. 450-451, à propos de nos articles des *Recherches de science religieuse*, 1911, p. 350-382, et de la même *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1912, p. 257-301. Ses réserves au sujet de la liturgie milanaise et mozarabe, *loc. cit.*, p. 451, note 2, et p. 454-459, ne portaient elles-mêmes que sur la part à faire à une onction dans le rite essentiel de la confirmation et ne tendaient nullement à établir que cette onction fût distincte de la chrismation postbaptismale. Dans l'art. *Confirmation* du *Dictionnaire d'archéologie chrétienne*, t. iii, col. 2532, il reconnaît d'ailleurs, lui aussi, qu'il n'y avait pas d'onction dans l'Église de Milan.

*b. En particulier, il n'y en avait pas en Gaule.* — Le doute, sur le point précis de la question, ne pourrait surgir que pour la Gaule. Il repose d'abord sur le canon du concile d'Orange (441) dont la seconde partie, avons-nous dit, a été fort controversée. Après avoir prescrit de procéder régulièrement à la chrismation, en administrant le baptême, et de prévenir l'évêque au moment de la confirmation au cas exceptionnel où on l'aurait omise, parce que, précise-t-il, *inter nos placuit semel chrismari*, voir col. 1368; il ajoute, pour justifier ces décisions, que *inter quoslibet chrismatis ipsius nonnisi una benedictio est*, c'est-à-dire, comme on l'entend communément, que partout *(inter quoslibet)* il n'y a qu'une seule cérémonie de la chrismation, ou bien encore peut-être, que partout on ne consacre qu'une espèce de chrême et dès lors il est indifférent que la chrismation soit faite par le ministre du baptême ou par celui de la confirmation; le chrême étant le même, la chrismation a la même valeur dans les deux cas. A cela le concile ajoute une dernière phrase destinée, semble-t-il, à prévenir toute suspicion de présomption ou d'empiétement sur un domaine contesté; il déclare que son intention n'est nullement de préjuger quoi que ce soit, mais qu'il veut que la réitération de la chrismation ne soit pas — ou soit — nécessaire. Les manuscrits divergent : *non ut præjudicans quidquam, sed ut non necessaria habeatur repetita chrismatio*, portent les uns, tandis que d'autres omettent le *non* qui précède *necessaria*. Il faut donc choisir la meilleure leçon d'après le contexte. Or le contexte reçoit des interprétations différentes selon le sens que l'on donne au mot *chrismatio* et selon la signification qu'on attribue à cette onction. De là provient l'enchevêtrement d'opinions qui s'est produit.

Witasse les énumère et les classe dans son traité *De confirmatione*, q. ii, a. 3, sect. v, § 5-8, dans Migne, *Theologiæ cursus*, t. xxi, col. 830-851. On en trouvera le résumé à la fin de l'article de dom de Puniet sur *La liturgie baptismale en Gaule*, dans la *Revue des questions historiques*, 1903, t. lxxii, p. 420-423, ou dans la nouvelle édition de *L'histoire des conciles*, par dom Leclercq, t. ii, p. 432, note 1 sq.

A vrai dire cependant, on se demande s'il y avait lieu à tant de querelles. Si le mot *chrismatio*, comme on n'en peut douter, garde le même sens d'un bout à l'autre du canon, la leçon *non necessaria* s'impose, semble-t-il. Rejeter le *non*, c'est mettre le concile en contradiction avec lui-même et lui faire prescrire en finissant une réitération qu'il vient d'interdire par deux fois. Aussi bien peut-on considérer l'accord comme fait sur ce point. Il y a bientôt un demi-siècle Joh. Mayer, dans sa *Geschichte des Katechumenats und der Katechese*, ouvrage trop peu connu, déclarait déjà, que, à défaut du témoignage des meilleurs manuscrits, le contexte suffisait à imposer la négation contestée : l'omission en serait un non-sens, p. 188. D'autre part, dom de Puniet, à l'article précité, tout en prenant parti avec Saint-Cyran contre l'interprétation de Sirmond, admettait avec celui-ci contre son adversaire la lecture *non necessaria*. Et peut-être l'interprétation de Sirmond, ainsi que son texte, eût-

elle été acceptée elle aussi, s'il n'avait pas identifié la chrismation prescrite par le concile pour le baptême avec l'onction au front réservée d'après la tradition romaine à l'évêque qui confirme. Cette identification, en effet, abstraction faite du sens à donner à chacune des deux onctions, va à l'encontre de tout ce que nous savons sur la chrismation postbaptismale en Occident. Nous l'avons dit, le concile prescrit pour le baptême l'onction qui partout se fait dans l'administration de ce sacrement; c'est donc elle que dans tout son décret il défend de renouveler : elle n'a lieu qu'une fois, normalement après le baptême, et, si elle a été omise alors, au moment de la confirmation. Le concile n'en connaît point d'autre et par conséquent, pour lui la confirmation ne comporte normalement aucune onction. Peut-être n'en est-il pas de même ailleurs : la précaution qu'il prend de réserver toute liberté pour un avis contraire, *non præjudicans quidquam*, porte à croire qu'il connaît un usage différent, peut-être celui de la liturgie romaine, qui pénétrait alors en Gaule et comportait en effet une onction à la confirmation.

Nous avons déjà proposé cette interprétation dans la *Revue d'histoire ecclésiastique* de Louvain, 1912, t. XIII, p. 296-300 et 474. Dom de Puniet, sans l'accepter, a reconnu qu'elle rendait « l'explication du canon du concile d'Orange toute naturelle. » Art. *Confirmation*, du *Dictionnaire d'archéologie chrétienne*, t. III, col. 2534. C'est un résultat appréciable. Le concile n'a pu cependant s'appliquer à faire de son décret une énigme indéchiffrable. Pour y trouver prescrite ou supposée une onction, qui aurait normalement accompagné le rite propre de la confirmation, il faut être convaincu d'avance que cette onction était accomplie nécessairement et partout. Or, puisqu'elle n'était accomplie ni en Afrique, ni à Milan, ni en Espagne, peut-on refuser de reconnaître que le concile d'Orange l'exclut aussi pour la Gaule? On ne saurait du moins y voir la preuve qu'il la connaît ou l'impose.

Deux textes, l'un de saint Grégoire de Tours, l'autre de saint Avit, évêque de Vienne, n'ont également aucune valeur démonstrative. En racontant le baptême de Clovis, le premier ne mentionne que trois cérémonies : le baptême, la chrismation et le signe de la croix : *Baptizatus est in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti delibutusque sacro chrismate, cum signaculo crucis Christi. Historia Francorum*, II, 31, *P. L.*, t. LXXI, col. 227. Il n'en dit pas plus au sujet de juifs d'Auvergne baptisés par saint Avit : *Omnis multitudo baptismum flagitavit.... Ille cunctos aqua abluens, chrismate liniens, in sinu matris Ecclesiæ congregavit. Ibid.*, V, 11, col. 326. Le saint évêque de Vienne, lui non plus, dans sa lettre à Clovis, ne trouve à évoquer que l'onction de la tête et de la poitrine : *Cum sub casside crines nutritos salutari galea sacræ unctionis indueret; cum, intermisso tegmine toricarum, immaculati artus simili candore fulgerent... P. L.*, t. LIX, col. 259. Et parce que saint Germain de Paris dans sa première lettre, *P. L.*, t. LXXII, col. 92, ne mentionne non plus, à côté du baptême, que le *crucis signaculum*, on en conclut que la confirmation, qui devait être incluse ou visée dans tous ces textes, comportait une onction comme rite partiel, sinon unique. Mais en tirant cette conclusion, on oublie que ces auteurs ne se proposaient pas précisément de signaler, comme les commentateurs des cérémonies baptismales cités plus haut, col. 1347, les diverses cérémonies de l'initiation chrétienne. On oublie que le *signaculum crucis*, dont parle saint Germain, vise uniquement l'admission au catéchuménat, comme le suggère le contexte. *Similitudine (canis et porci, quibus non est sanctum dandum nec margaritæ mittendæ) comparandum eo, vel qui non est purgatus baptismo, vel non munitus crucis signaculum. P. L.*, t. LXXII ,col. 92. Il est question du renvoi de ceux qui ne pouvaient pas assister à la messe entière; c'était le cas des catéchumènes et de ceux qui ne l'étaient pas encore. Voir dans le *Missale gothicum* la cérémonie *ad christianum faciendum.* Elle consiste à le marquer du *signaculum crucis : Crucis tuæ sigillo signentur. Accipe signaculum Christi. Signo te in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, ut sis christianus. Ibid.*, col. 234. Le Missel de Bobbio dit de même : *Facis signum † in eum et dices : Accipe signum crucis tam in fronte quam in corde... Templum Dei ingredere. P. L.*, *ibid.*, col. 500. Ce rapprochement dispense de réfuter l'opinion de ceux qui ont voulu voir dans la formule de saint Germain soit les rites accomplis sur les énergumènes et les pénitents, Probst, *Die abendländische Messe*, p. 281, soit la confirmation, H. Koch, dans la *Theologische Quartalschrift* t. LXXXII, 1900, p. 525 sq. Cf., Boudinhon, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, t. VII, 1902, p. 17; dom de Puniet, dans la *Revue des questions historiques*, t. LXXII, 1903, p. 469. Et il n'y a pas à conclure davantage de sa seconde lettre, parce qu'il n'y mentionne le Saint-Esprit qu'à propos de l'huile bénite en même temps que le chrême, et du baptême, dont il dit qu'il « confirme le catéchumène dans la grâce du Saint-Esprit. » *Oleum quod cum chrisma benedicitur... Per oleum Sancti Spiritus gratia designatur... Non potest (caticuminus) sustinere fortiora præcepta, antequam per baptismum Spiritus Sancti confirmetur in gratia. P. L.*, t. LXXII, col. 95-96. L'étrangeté de la formule *baptismum Spiritus Sancti*, le voisinage de l'expression *Spiritus Sancti gratia* nous font préférer à celle que d'autres adoptent cette traduction « être confirmé en grâce par le baptême de l'Esprit Saint. » Nous avons déjà dit, col. 1367 ,que, d'après cette lettre elle-même, saint Germain donne de la chrismation postbaptismale l'interprétation traditionnelle, qui interdit d'y voir la confirmation et, si l'on s'étonne qu'il ne parle pas de ce dernier sacrement, on n'a qu'à voir comment procède, un siècle et demi plus tard, l'abbé Pirmin. Celui-ci commente les cérémonies baptismales d'après le Sacramentaire gélasien, où la chrismation postbaptismale et la confirmation sont si distinctes. Il ne parle néanmoins, lui non plus, que de la chrismation et il n'a pas un mot sur le sacrement de la tradition du Saint-Esprit. *De singulis libris canonicis scarapsus. P. L.*,t. LXXXIX, col. 1035-1036.

C'est que ce n'est pas d'aujourd'hui que ce sacrement paraît parfois si effacé et n'avoir aux yeux de beaucoup de chrétiens qu'une importance si secondaire. Par contre, la haute signification traditionnellement reconnue à la chrismation et la préoccupation qu'on avait d'en assurer le bienfait à tous les chrétiens, aux convertis de l'hérésie et à tous ceux qui étaient baptisés en l'absence de l'évêque, quoique avec prévision de la confirmation à recevoir plus tard, font suffisamment comprendre qu'elle ait seule retenu l'attention des écrivains qui ne relataient pas les détails. L'omission de l'imposition des mains ne prouve pas qu'ils l'ignoraient ou qu'elle ne fût pas pratiquée. Dans un cas tout à fait analogue à celui des juifs d'Auvergne dont parle saint Grégoire de Tours, le IV[e] concile de Tolède en 633 la passe lui aussi sous silence : il s'agit de juifs convertis. Bien que l'imposition des mains fût pratiquée en Espagne, le concile ne parle à leur sujet que du baptême et de la chrismation : *quia jam constat eos esse sacramentis divinis associatos, et baptismi gratiam percepisse, et chrismate unctos esse, et corporis Domini et sanguinis exstitisse participes.* Can. 57, Mansi, t. X, col. 633. Pourquoi le silence que saint Grégoire de Tours garde au sujet de l'imposition des mains serait-il plus significatif? Ailleurs, il omet de la mentionner là

même où elle avait lieu. En Espagne la réconciliation des hérétiques se faisait par la chrismation suivie de l'imposition des mains. S. Isidore de Séville, *De ecclesiasticis officiis*, II, 25, 9; S. Ildephonse de Tolède, *De cognitione baptismi*, 121; *Liber ordinum*, édit. Férotin, p. 100-103. Or, l'historien des Francs, relatant la réconciliation de plusieurs hérétiques en Espagne, ne parle néanmoins que de la cérémonie du chrême (au sujet d'Herménégilde et de Récarède, *Hist. Francorum*, v, 39; IX, 15; de Conarich, roi des Suèves en Galice, *De miraculis S. Martini*, I, 11, P. L., t. LXXI, col. 354, 493, 925). Pourquoi supposer qu'il ait mis plus de précision dans son récit du baptême de Clovis? La chrismation, qui fait des baptisés des prêtres et des rois, était ici la plus importante à signaler. Il est frappant que, dans le récit du prétendu baptême de Constantin par le pape saint Silvestre, l'auteur des *Gesta Silvestri*, voir Mombritius, *Sanctuarium*, réédition des bénédictins en 1910, t. II, p. 512-513, un romain cependant, et qu'on ne peut pas soupçonner d'avoir ignoré l'imposition des mains ou de l'avoir confondue avec la chrismation postbaptismale, la passe lui aussi sous silence; il ne parle que de l'immersion, de la chrismation et de la vêture des habits blancs. En conclura-t-on que la tradition du Saint-Esprit, à Rome, au v^e^ siècle, se faisait par la chrismation? Ce n'est que par une déduction exactement parallèle qu'on prétendrait le conclure, pour la Gaule du langage de saint Grégoire de Tours et de saint Avit. Voir d'ailleurs, col. 1320, les faits cités qui attestent l'usage de l'imposition des mains.

*b) Époque où l'onction fut ajoutée dans la liturgie romaine.* — Il est donc avéré que la liturgie romaine fut primitivement la seule à faire suivre d'une onction l'imposition des mains pour communiquer le Saint-Esprit. Elle apparaît dans les Sacramentaires et les *Ordines* les plus anciens qui nous en restent, voir col. 1351, et le pape saint Innocent I^er^, au début du v^e^ siècle, en parle comme d'une coutume ecclésiastique déjà existante. Il y a donc seulement à se demander si elle a toujours fait partie de l'administration de la confirmation. Son absence dans les Églises d'Afrique, jointe à l'identité communément admise de leur liturgie avec celle de l'Église de Rome, porterait à en douter. Comme d'ailleurs, antérieurement à saint Innocent I^er^, il n'en reste aucune trace certaine, et que le *Liber pontificalis* attribue au pape saint Silvestre d'avoir fait de la consignation, comme de la consécration du chrême, le privilège des évêques : *Constituit crisma ab episcopo confici et privilegium episcopis ut baptizatum consignent propter hæreticam suasionem*, édit. Duchesne, t. I, p. 76, ce qui pour un clerc romain du VI^e^ ou du VII^e^ siècle ne peut viser que l'onction jointe à l'imposition des mains, on se montre en général assez porté à croire que l'addition de cette onction date en effet des débuts du IV^e^ siècle. Cf. *La consignation à Carthage et à Rome*, dans les *Recherches de science religieuse*, t. II, 1911, p. 373 sq.; dom de Puniet, *Onction et confirmation*, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique* de Louvain, t. XIV, 1913, p. 451-452. L'hypothèse est, en effet, fort probable; il n'y a point contre elle d'objection insoluble. Du moins, le nom de σφραγίς et l'emploi du verbe σφραγίζειν pour désigner la collation du Saint-Esprit ne sauraient lui être opposés. Le verbe σφραγίζεσθαι se lit dans la lettre du pape Corneille, à propos de Novatien, qui, baptisé en danger de mort, ne reçut jamais le Saint-Esprit des mains de l'évêque : οὐκ ἔτυχε... τοῦ σφραγισθῆναι ὑπὸ τοῦ ἐπισκόπου. Τούτου δὲ μὴ τυχών, πῶς ἄν τοῦ Ἁγίου Πνεύματος ἔτυχε. Eusèbe, *H. E.*, VI, 43, *P. G.*, t. XX, col. 624. Mais rien ne prouve qu'il ait le sens d'onction : dans la littérature ecclésiastique de cette époque, ni le substantif σφραγίς, ni le verbe σφραγίζειν n'évoquent par eux-mêmes cette idée. Cf. Dölger, *Sphragis*, part. II, c. III, p. 169-171; *La consignation à Carthage et à Rome*, p. 377-382. Nous savons au contraire qu'ils s'emploient, entre autres cas, pour désigner l'imposition des mains à l'ordination : les *Acta Barnabæ*, 20, Bonnet, *Acta apost. apocrypha*, t. III, p. 299, ont l'expression, ἐσφράγισε εἰς ἐπίσκοπον, qui rappelle le σφραγισάμενος ἡμᾶς de II Cor., I, 21, à propos de la mission apostolique de saint Paul et de ses compagnons, et la version latine de la *Tradition apostolique* de saint Hippolyte emploie pareillement le mot *consignare* pour l'imposition collective des mains dans l'ordination des prêtres, édit. Connolly, p. 179; cf. p. 178. Tout porte donc à croire que le σφραγισθῆναι du pape Corneille n'est que le synonyme du *signari* de Tertullien et de saint Cyprien et correspond exactement au *signaculum dominicum*, dont l'évêque de Carthage dit lui aussi qu'il est nécessaire aux baptisés pour consommer leur initiation, *per nostram orationem ac manus impositionem Spiritum Sanctum consequantur et signaculo dominico consummentur. Epist.*, LXXIII, 9. Si donc, plus tard, Rufin, dans sa traduction d'Eusèbe, qui est une paraphrase plutôt qu'une traduction, a introduit le mot de chrême, *nec signaculo chrismatis consummatus est*, édit. Schwartz-Mommsen, t. II, p. 62, dans la lettre du pape, c'est une preuve de plus que, à Rome, au v^e^ siècle, on ne concevait plus la consignation que sous la forme d'une onction, mais il ne s'en suit nullement qu'il en fût de même au milieu du III^e^ siècle.

Seule la *Tradition apostolique* de saint Hippolyte a paru faire vraiment la preuve qu'il en était ainsi. Après l'imposition des mains accompagnée de l'invocation habituelle (cependant dans la version latine publiée par Hauler, édit. Connolly, p. 185, le Saint-Esprit n'est pas mentionné : on demande seulement à Dieu sa grâce : *immitte in eos tuam gratiam*), elle porte l'indication très nette d'une onction que l'évêque doit faire. Voir col. 1351. Peut-être cependant serait-il un peu prématuré de conclure de ce texte fort clair, mais d'origine encore assez incertaine, à l'usage réel de l'Église romaine. La *Constitution ecclésiastique de l'Égypte* serait-elle vraiment la *Tradition apostolique* de saint Hippolyte, il resterait à prouver que la liturgie ainsi décrite reproduit bien celle de la véritable Église romaine. Plusieurs traits porteraient à en douter; et il n'y a rien d'invraisemblable à admettre qu'Hippolyte l'aurait introduite lui-même à Rome comme l'indiquent les expressions du début : *producti ad verticem traditionis, quæ catecizat, ad ecclesias perreximus*, à l'heure même où il vient de se dresser comme chef d'Église en face du pape, qu'il affecte de n'appeler qu'un chef d'école. Cf. dom Wilmart dans la *Revue du Clergé Français*, 15 octobre 1918, t. XCVI, 111-114. Quoi qu'il en soit cette onction, se présente dans des conditions si singulières qu'on se demande si elle a réellement jamais été pratiquée à Rome. Le *Testament de Notre-Seigneur*, édit. Rahmani, p. 131, l'a conservée, mais les *Canons d'Hippolyte* l'ont totalement omise, et, sous la forme si caractéristique dont elle est décrite, elle n'a laissé aucune trace dans aucun auteur ni dans aucun document liturgique de l'Occident. Voir le tableau. Il est à remarquer, en effet, qu'elle s'intercale entre l'imposition des mains et la consignation proprement dite, qui suit, qui se fait au front et qui, elle, apparaît partout dans les documents liturgiques romains. Elle ne saurait donc pas absolument se confondre avec cette dernière, qui est essentiellement un signe de croix au front, le *signari*, le *signaculum dominicum* de saint Cyprien, le *signum Christi* du Sacramentaire gélasien, que les *Ordines romani* rappellent tous équivalamment. L'autre, au

contraire, est essentiellement une onction, onction par effusion *(infundens)*, dont la formule et la matière sont les mêmes que celles de la chrismation postbaptismale. *Ungueo te oleo sancto*, dit alors l'évêque comme avait fait le prêtre après l'ablution. Elle a pour but manifeste de matérialiser le symbolisme traditionnel de l'imposition des mains; l'évêque, qui vient de procéder à ce rite suivant le mode universellement pratiqué, le réitère; mais pour en mettre en quelque sorte sous les yeux la signification mystique, il verse d'abord dans sa main un peu d'huile, le symbole connu de l'Esprit Saint, et il pose alors sa main sur la tête du baptisé en prononçant la formule qui accentue le caractère voulu d'une onction. Il y a donc là, nous semble-t-il, une particularité si exceptionnelle, si en désaccord avec tout ce que nous savons d'autre part de la liturgie romaine et de la liturgie africaine que, jusqu'à preuve du contraire,nous hésiterions, pour notre part,à y reconnaître un trait authentique de la pratique de l'Église de Rome au IIIe siècle.

*c) L'onction adjointe ne fut pas d'abord et de longtemps considérée comme le rite propre de la collation du Saint-Esprit.* — Quoi qu'il en soit d'ailleurs de l'origine de cette onction qui, à Rome, a été adjointe à l'imposition des mains, la question la plus importante à son sujet est de savoir si les deux rites se confondaient et s'ils étaient considérés comme étant tous deux essentiels à la collation du Saint-Esprit.

*a. La lettre de saint Innocent Ier.* — Cette lettre impose une réponse négative. Ce pape établit lui-même entre cette onction et la tradition du Saint-Esprit une distinction formelle et irréductible. Il parle de deux rites réservés l'un et l'autre aux évêques, mais que ses expressions elles-mêmes interdisent de confondre. Entre eux il met une double disjonction : *solis deberi episcopis, ut vel consignent, vel Paracletum Spiritum tradant* : les évêques seuls ont le droit SOIT de consigner, SOIT de donner le Saint-Esprit, et c'est fausser le sens de ces expressions que de leur donner celui d'une assimilation et de traduire : ils ont le pouvoir de consigner ou, c'est-à-dire, de donner le Saint-Esprit. Dans une dissertation *Sopra il sacramento della cresima illustrato delle antiche iscrizioni*, publiée dans le *Bullettino di archeologia cristiana* de 1869, p. 24, Gaetano Marini s'étonnait que ni Coustant ni personne n'eût pris garde à ce contresens : le *vel,vel* du pape ne peut être que l'équivalent de *et, et* : « Si la particule répétée *vel* ne tient pas lieu de cette autre *et*, nous ne savons quel sens elle peut bien avoir; et nous nous étonnons que Coustant ou tout autre n'y ait pas pensé. » Les exemples, en effet, du sens absolument disjonctif du *vel, vel*, sont nombreux. Marini, *loc. cit.*, en signalait un dans le code Théodosien, l. VI, tit. XXV, 7 : *vel apud rectorem, vel in cœtu amplissimi senatus*, et un autre dans une lettre du pape saint Grégoire, III, 9, *P. L.*, t. LXXVII, col. 662 : *vel sacri canones, vel ecclesiasticæ regulæ*. Il serait facile de les multiplier. On peut lire, par exemple, dans les lettres du même saint Grégoire, IV, 9 : *vel per anteriorem licentiam, vel per impunitatis pravam consuetudinem, ibid.*, col. 676; IV, 26 : *vel post pœnitentiam, vel ante*, col. 695; et dans un seul ouvrage de saint Jérôme pris au hasard, *Comment. in Habacuc*, l. II, c. III, n. 14, *vel Nabuchodonosor, vel omnem adversarium populi Dei, P. L.*, t. XXV, col. 1327; n. 16, *mea vel fortitudo vel habitudo*, col. 1331-1332; *vel populi multi... vel certe de quibus diximus*, col. 1331. Il n'y a donc pas synonymie dans la lettre du pape saint Innocent Ier entre *consignare* et *tradere Spiritum*. Les deux actions sont nettement distinctes et pour les confondre ou les ramener l'une à l'autre il a fallu, ici encore, la conviction faite d'avance de leur identité. Le pape, en somme, établit entre cette onction et le don du Saint-Esprit la même connexion qu'entre la chrismation et le baptême : de même que les prêtres procèdent à la chrismation, *cum baptizant*, ainsi les évêques procèdent à la consignation, *cum tradunt Spiritum Paraclétum*. Les deux sacrements, en un mot, ont chacun leur onction consécutive et complémentaire, si bien que le pouvoir de donner le sacrement comporte aussi celui de procéder à l'onction correspondante, et c'est ce qui permet au pape d'apporter le témoignage des Actes des apôtres à l'appui de la « coutume ecclésiastique, » qui réserve aux évêques le pouvoir de procéder à la consignation, le seul qui fût en question : on ne songeait pas à revendiquer pour les prêtres le pouvoir de donner le Saint-Esprit. Le pape saint Grégoire, à propos d'un cas semblable, où il avait pareillement revendiqué pour les évêques le privilège de faire l'onction chrismale au front, n'en parle que comme d'un ancien usage particulier de l'Église romaine : *secundum usum veterem Ecclesiæ nostræ fecimus. Epist.*, IV, 26, *P. L.*, t. LXXVII, col. 696. Imagine-t-on qu'il ait pu réduire à cela le pouvoir exclusif des évêques de donner le Saint-Esprit? En montrant le pouvoir de donner le Saint-Esprit réservé à ceux qui ont la plénitude du sacerdoce, l'Écriture prouve par le fait même qu'eux seuls aussi ont le pouvoir de procéder à l'onction du front, qui fait partie de la confirmation comme la chrismation fait partie du baptême.

Ce rapport de connexion et de consécution ainsi établi par le pape saint Innocent entre l'onction et le don du Saint-Esprit est d'ailleurs celui-là même que l'on constate chez saint Cyprien. A Carthage aussi, au IIIe siècle, le *signari*, le *signaculo dominico consummari* fait suite au *Spiritum Sanctum consequi. Epist.*, LXXIII, 6, 9. A Rome même, à cette époque, si la *Tradition apostolique* reproduisait réellement la liturgie de la véritable Église, le parallélisme manifeste établi entre l'onction dont elle fait suivre l'imposition des mains et celle qui fait suite à l'immersion baptismale permettrait de ne voir dans l'une comme dans l'autre qu'une cérémonie accessoire et complémentaire. De même que le prêtre dit à celui qui sort de l'eau : *Ungueo te oleo sancto*, l'évêque le dit aussi à celui à qui il vient d'imposer les mains : *Ungueo te sancto oleo*. Dans les deux cas, l'onction vient après le rite essentiel pour en exprimer plus vivement l'effet : le Saint-Esprit, qui en est le grand agent, n'a-t-il pas, d'après la tradition biblique et chrétienne, son symbole transparent dans l'onction?

*b. L'attribution de la collation du Saint-Esprit à une invocation.* — Une autre preuve qu'on n'attachait pas à la consignation elle-même le don du Saint-Esprit, c'est l'unanimité des écrivains ecclésiastiques à en attribuer la collation à la prière, à l'invocation qui en est faite par l'évêque. Il suffit de citer : *Manus imponitur... advocans et invitans Spiritum Sanctum.* Tertullien, *De baptismo*, 8. *Per nostram orationem ac manus impositionem Spiritum Sanctum consequuntur*, S. Cyprien, *Epist.*, LXXIII, 9; *Non ab homine datur sed invocatur a sacerdote*, S. Ambroise, *De Spiritu Sancto*, I, 8, 90; *Ad invocationem sacerdotis Spiritus Sanctus infunditur, De sacramentis*, III, 2, 8; *Munus et donum Spiritus Sancti per impositionem manus et precationem erat gentibus largiendum*, S. Hilaire, *Comment. in Matth.*, XIX, 3, *P. L.*, t. IX, col. 1024; *Ut baptizatis... manus imponantur et ita invocetur Spiritus Sanctus.... Episcopus ad invocationem Spiritus Sancti manum impositurus excurrit*, S. Jérôme, *Contra luciferianos*, 8-9; *Spiritus Sanctus invitatus, illic... libenter habitare dignetur*, S. Optat, VIII, 4; *Orabant [apostoli] ut veniret in eos quibus manus imponebant, non ipsi eum dabant. Quem morem in suis præpositis etiam nunc servat Ecclesia... Nos hoc donum... effundere super alios non*

*utique possumus, sed, ut hoc fiat, Deum super eos, a quo hoc efficitur, invocamus*, S. Augustin, *De Trinitate*, xv, 26, 46, et les docteurs espagnols qui transcrivent uniformément ses paroles comme celles de Tertullien. Tout cela, résumé dans le mot tant de fois déjà rappelé de saint Augustin : *Manus impositio... quid est aliud nisi oratio super hominem? De baptismo*, III, 16, 21, correspond très exactement à ce que nous montrent les plus anciens documents liturgiques. Voir col. 1351-1353. Partout où elle est citée, la formule qui accompagne l'imposition des mains *ad Spiritum Sanctum*, est une prière, une invocation, dont le caractère est très fortement marqué, et il suffit, au contraire, de jeter un coup d'œil sur celle qui accompagne généralement la consignation, y compris l'*ungueo te* de la *Tradition apostolique*, pour se rendre compte que les écrivains des premiers siècles ont pu viser uniquement la première : pas plus que l'imposition des mains n'est à leurs yeux une onction, la formule de ces onctions n'est une « invocation » à Dieu ou au Saint-Esprit.

c. *L'insistance exclusive sur le signe de la croix dans la consignation.* — Le pape saint Innocent n'a pas cru opportun de transcrire la formule qui était en usage de son temps pour la consignation; mais à en juger par celles des plus anciens documents liturgiques, c'est bien moins l'onction que le signe de la croix qui attirait ici l'attention. Voir col. 1351-1353. *Facit crucem*, portent les rubriques des *Ordines romani* et du Sacramentaire grégorien; et peut-être le Sacramentaire gélasien, en disant : *Signat eos... dicens : Signum Christi*, évoque-t-il plus clairement encore le *signari* et le *signaculum dominicum* de saint Cyprien, qui se continue manifestement dans cet acte final des cérémonies de l'initiation. Si, à la différence de ce qui survit jadis à Carthage, cette croix doit se tracer avec le pouce trempé dans le saint-chrême, les formules, elles, ne font allusion ni à ce symbole du Saint-Esprit ni au Saint-Esprit lui-même. Elles restent celles d'un simple signe de croix : *In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti*, et elles évoquent uniquement la pensée du *signaculum frontium*, dont parle Tertullien, *Contra Marcionem*, III, 22, du *signum Christi*, dont saint Augustin rappelle tant de fois aux fidèles qu'il leur a été imprimé au front pour leur apprendre à ne pas rougir de leur qualité de chrétiens, par exemple, *Serm.*, CLX, 5; CLXXIV, 3; *In ps. XXX*, serm. III, 7; *Enarratio in ps. L*, 1. C'est en imprimant ainsi le sceau du Christ au front des catéchumènes que l'Église commençait en eux son œuvre de sanctification. Cf. S. Augustin, *De catechizandis rudibus*, 50; *De peccatorum meritis et remissione*, XXVI : *et catechumenos secundum quemdam modum per signum Christi et orationem manus impositionis puto sanctificari, P. L.*, t. XLIV, col. 176. Nicétas de Remesiana, dans son *Explanatio symboli ad competentes*, engage de même les catéchumènes à se munir, contre les tentations, du *signaculum crucis, P. L.*, t. LII, col. 876, et il leur rappelle qu'ils ont déjà reçu au front le *signum Christi* et ont été *Christi Spiritu signati, P. L., ibid.*, col. 874. C'est par l'application de ce même sceau au front des baptisés que l'Église leur signifiait la consommation de leur initiation à la vie chrétienne : *signaculo dominico consummantur*. La croix, le signe de la croix, voilà ce qui frappait jadis dans la cérémonie de la consignation proprement dite; c'est d'elle que parlent les inscriptions gravées sur les murailles du *consignatorium*, c'est-à-dire de la partie du baptistère, *ubi pontifex consignat infantes*. C'est là que le pasteur suprême marque les brebis déjà lavées dans les eaux du baptême :

*Istic insontes cœlesti flumine lotas*
*Pastoris summi dextera signat oves.*

Le Saint-Esprit les y attend pour répandre sur elles la plénitude de ses dons :

*Huc, undis generate, veni, quo SANCTUS ad unum*
*SPIRITUS, ut capias, te, SUA DONA, vocat.*

Et le baptisé, en recevant la croix, apprend à braver les orages du monde :

*Tu, CRUCE SUSCEPTA, mundi vitare procellas*
*Disce magis monitus hac ratione loci.*

De Rossi, *Inscriptiones christianæ*, t. II, p. 139. Cf. *La consignation à Carthage et à Rome*, p. 371, 375, où il est question d'une autre inscription, gravée, selon toute vraisemblance, sur le *consignatorium* d'une église d'Afrique, et ne parlant elle aussi que de la croix. Jusque sur la pierre, on le voit, s'affiche cette distinction des deux cérémonies qui, dans l'ancienne liturgie, interviennent dans l'administration de la confirmation : seule la première en est le rite propre et essentiel.

Aux premiers siècles, donc, seule l'imposition des mains avec l'invocation correspondante était considérée comme directement ordonnée à la collation du Saint-Esprit. Reste à traiter la question subséquente : en a-t-il toujours été ainsi? en est-il de même encore aujourd'hui?

3° *L'imposition des mains est-elle encore la matière du sacrement de confirmation?* — 1. *Arguments communément invoqués pour et contre.* — Si l'on adopte l'opinion assez commune de l'invariabilité absolue et universelle de la matière et de la forme des sacrements, on devrait conclure que l'imposition des mains est encore la matière de la confirmation. Mais il paraîtrait peu logique et peu sûr de lier ainsi une question de fait à une simple opinion, quelque répandue qu'elle puisse être. Une opinion tout aussi sûre, et qui semble s'imposer de plus en plus, admet que, pour certains sacrements, l'Église a pu en déterminer elle-même, et donc en modifier ou en laisser modifier la matière et la forme. Cf. Harent, *La part de l'Église dans la détermination du rite sacramentel*, dans les *Études*, 1897, t. LXXVII, p. 315-336; Hurter, *Theologiæ dogmaticæ compendium*, t. III, p. 324; Lugo, *De sacramentis in genere*, disp. II, sect. VI, n. 86 sq.; Morin, *Commentarius historicus et dogmaticus de sacris ordinationibus*, part. III, exercit. VII, c. V, n. 2; Benoît XIV, *De synodo diœcesana*, c. VIII, 10, 10; XIII, 19, 16; card. Billot, *De sacramentis in genere*, thes. II, ad 1um; XV et XXXII. Le P. Hugueny avouait en 1914 qu'il lui paraissait bien difficile, en dehors de cette opinion, de concilier les données de l'histoire, avec la doctrine catholique de l'institution de tous les sacrements par le Christ. *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1914, p. 239 sq. Voir encore sur cette question Cavallera, *Le décret du concile de Trente sur les sacrements en général*, dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 1914, p. 361; de Guibert, *Chronique de théologie*, dans la *Revue pratique d'apologétique*, décembre 1914, p. 213-227; d'Alès, art. *Ordination*, dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, t. III, col. 1154-1157.

Mais, sans prendre parti pour l'une ni l'autre de ces opinions théoriques, on pourrait arguer du fait que l'imposition des mains reconnue pour avoir été jadis le rite essentiel de la collation du Saint-Esprit n'a jamais cessé d'être en usage dans les Églises d'Occident. Comme la plupart au moins des théologiens modernes prouvent par la persistance de l'imposition des mains dans l'ordination qu'elle est la matière propre du sacrement de l'ordre, on prouverait de même qu'elle est celle de la confirmation. Le raisonnement est classique et paraît à beaucoup invincible : Un rite qui a été pendant plusieurs siècles la vraie matière d'un sacrement, qui n'a jamais cessé d'être en usage dans son administration, sans que

l'Église ait jamais déclaré qu'elle cessait de lui reconnaître la même signification et la même efficacité que jadis ou qu'elle lui adjoignait un autre rite pour coopérer avec lui à la production de la grâce sacramentelle, un tel rite doit être considéré comme étant toujours à lui seul la vraie matière du sacrement en question. Voir l'exposé de ce raisonnement, tel que Benoît XIV le déduit de divers auteurs, dans le *De synodo diœcesana*, c. VIII, 10, 5-6. Si l'on objecte que peut-être un changement s'est produit, on répond par la sommation d'avoir à en indiquer la date et l'auteur : *Dicant ubi et quando, quo sæculo, in quo concilio, a quo pontifice facta sit ejusmodi mutatio. Ibid.*, 10. Et la question posée pour le sacrement de l'ordre peut assurément l'être aussi pour celui de la confirmation. Au sujet de ce dernier, cependant, certains auteurs croient la réponse facile. Pour établir la fausseté de l'opinion de Sirmond et de quiconque tiendrait encore l'imposition des mains comme seule essentielle, van Noort estime suffisante une réponse de la S. C. de la Propagande, du 6 août 1840, déclarant qu'il n'y avait pas lieu, malgré l'omission de ce rite, de réitérer conditionnellement la confirmation. *Certo falsa est. Ut enim alia prætereamus, S. Cong. de Prop. fide, die 6 Augusti 1840, declaravit non esse repetendam sub conditione confirmationem. De sacramentis*, fascic. 1, sect. III, a. 2, n. 249. Il indique lui-même, il est vrai, qu'il y a d'autres objections et l'on oppose, en effet, communément à cette opinion la pratique des Églises d'Orient, qui n'ont pas ou n'ont plus d'imposition des mains à la confirmation. Mais l'objection se heurte plutôt et directement au fait que nous avons établi pour les premiers siècles : la pratique orientale est contraire à celle des apôtres et des Églises primitives les mieux connues. Pourquoi ne pas y reconnaître une innovation ou une tradition particulière? Pourquoi y chercher un démenti au fait, clairement attesté pour l'Occident, d'une pratique et d'une conception toutes différentes?

Aussi est-ce dans la pratique de l'Église latine elle-même que l'on cherche des arguments contre cette opinion; on lui oppose quelques particularités d'ordre liturgique qui semblent l'exclure. La rubrique du Pontifical romain continue à employer le mot *confirmandi* après qu'a eu lieu l'imposition des mains avec invocation du Saint-Esprit; l'évêque dit *confirmo te* au moment où il fait le signe de la croix avec le saint chrême, et c'est après l'achèvement de ce rite que la rubrique dit *confirmatis*. De plus, et Benoît XIV lui-même relève le fait, *De synodo diœcesana*, c. XIII, 19, 17, il arrive couramment, faute d'espace, que beaucoup des confirmands soient encore hors de l'église quand l'évêque prononce une fois pour toutes la prière générale d'invocation au Saint-Esprit; ils n'entrent qu'après coup, quand les premiers, ayant reçu l'onction, sortent et leur cèdent la place, et l'on ne songe pas à renouveler pour eux l'imposition des mains avec prière. Aussi le même Benoît XIV, tout en reconnaissant la pleine liberté de suivre sur la matière propre du sacrement de confirmation l'opinion que l'on veut, constitution du 1er mars 1756, *Ex quo primum*, § 51, a-t-il ajouté, pour préciser la manière de le conférer dans l'Église latine : *Quod itaque extra controversiam est hoc dicatur, nimirum in Ecclesia latina confirmationis sacramentum conferri adhibito sacro chrismate, seu oleo olivarum, balsamo commixto, et ab episcopo benedicto, ductoque signo crucis per sacramenti ministrum in fronte suscipientis. Ibid.*, § 52. Et ce sont là assurément faits et paroles à prendre en considération. On doit seulement remarquer que des faits de même nature sont aisément déclarés sans portée, au sujet de la matière du sacrement de l'ordre, par les théologiens qui croient devoir continuer à en mettre le rite essentiel dans l'imposition des mains. Le nouveau droit canon, d'ailleurs, paraît avoir voulu sauvegarder complètement la liberté d'opinion en cette matière. Il prescrit que tous les confirmands doivent assister à la cérémonie complète, et en particulier à l'imposition des mains : *Confirmandi, si plures sint, adsint primæ manuum impositioni seu extensioni, nec nisi expleto ritu discedant.* Can. 789. C'est interdire l'usage attesté par Benoît XIV.

Mais il y a bien mieux contre cette opinion que ces arguments liturgiques. Le concile de Florence, dans le décret d'union pour les Arméniens, Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 697, dit en propres termes que la matière de la confirmation est dans le chrême ou l'onction et la forme dans les paroles qui accompagnent la consignation finale; il ajoute même que la confirmation ainsi donnée dans l'Église remplace l'imposition des mains dont parlent les Actes des apôtres : *Loco autem illius manus impositionis datur in Ecclesia confirmatio.* Il semble que cette déclaration eût dû mettre fin à toute controverse, et les auteurs invoquent bien, en effet, ce texte en faveur de la thèse de la confirmation-onction. Pour beaucoup, cependant, il est fort difficile d'y insister. Le même décret détermine aussi que la matière du sacrement de l'ordre consiste dans la porrection de instruments, et, cependant, la plupart des théologiens modernes tiennent, comme « moralement certain » selon quelques-uns, par exemple, Pesch, *Prælectiones theologicæ*, t. VII, n. 622, qu'elle consiste uniquement dans l'imposition des mains primitive. Se mettre ainsi en opposition avec ce décret au sujet du sacrement de l'ordre et s'y appuyer au sujet de la confirmation n'irait pas sans quelque apparence de contradiction et d'arbitraire.

2. *Réponse que paraît imposer l'enseignement commun dans l'Église.* — La position à prendre nous paraît bien plus simple et, en un sens, bien plus franche. S'il fallait, en vertu de raisons *a priori*, se prononcer pour une matière invariable des sacrements, nous n'hésiterions pas à reconnaître la matière de la confirmation dans la seule imposition des mains, tant les faits signalés précédemment nous paraissent imposer cette conclusion pour les premiers siècles. Au sujet du décret de Florence et des arguments liturgiques signalés, les théologiens, qui agissent comme nous l'avons dit au sujet de l'ordre, nous suggéreraient eux-mêmes l'attitude à adopter et les explications à donner. Mais les raisons, que cette attitude nous fournirait nous semblent avoir peu de valeur. Par contre, la pensée de l'Église, à une époque plus récente, nous paraît s'être manifestée si clairement au sujet de la confirmation que nous n'hésitons pas à reconnaître l'onction comme étant depuis longtemps devenue le seul rite essentiel de ce sacrement.

Il serait puéril de demander à quel moment précis s'est produit ce changement de conception. Il est essentiel aux mouvements de ce genre de ne se produire que lentement et insensiblement et l'histoire ne les fixe que quand ils sont arrivés à leur terme. Que de pratiques liturgiques et sacramentelles dont il est pareillement impossible de dire où, quand et par qui elles ont été introduites : la substitution du pain azyme au pain fermenté, ou inversement, pour la célébration de l'eucharistie; l'introduction de certains empêchements dirimants du mariage; la substitution dans l'absolution pénitentielle de la formule directe à la formule déprécatoire; la porrection des instruments dans les diverses ordinations; pour la confirmation elle-même, les paroles considérées comme étant chez les Grecs la forme du sacrement et les paroles si complètement différentes qui, en Occident, accompagnent

soit l'imposition des mains soit la consignation, etc. Dans le cas actuel, il ne s'agit pas d'ailleurs d'éléments nouveaux introduits dans l'administration du sacrement, mais uniquement d'une valeur nouvelle attachée à des éléments préexistants. Encore faut-il remarquer que l'évolution, si évolution il y a, s'est produite à une époque où la notion de sacrement était loin d'avoir acquis la précision qu'elle a reçue depuis, et cette absence d'une doctrine fixe et universellement connue a singulièrement facilité une fluctuation et un changement de conception qu'un enseignement plus ferme et devenu commun rendrait plus difficiles et presque inexplicables.

3. *Époque et causes de ce changement de conception.* — Quoi qu'il en soit, ce changement, complet à l'époque scolastique, est manifestement en voie de se produire à l'époque carolingienne. Voir CONFIRMATION, t. III, col. 1062-1064. A côté de documents ou d'auteurs ne parlant pour la collation du Saint-Esprit que de l'imposition des mains, on en trouve alors beaucoup d'autres qui l'attribuent aussi ou surtout à l'onction qui y est jointe. Encore peut-on se demander si les premiers, sans mentionner explicitement cette onction, ne la comprennent pas dans l'imposition des mains. Depuis que la liturgie romaine s'est introduite en Gaule, les deux rites sont inséparables; le pape Grégoire III, dans une lettre à saint Boniface sur la confirmation à donner aux enfants baptisés en divers lieux par des prêtres inconnus, les unit sous une même expression : *Oportet eos per manus impositionem et sacri chrismatis unctionem confirmari*, Jaffé, n. 2251; *P. L.*, t. LXXXIX, col. 584; le Sacramentaire gélasien a une rubrique qui englobe l'imposition des mains avec la prière traditionnelle dans la consignation : *ad consignandum imponit eis manum in his verbis*, voir col. 1 351; dans le grégorien, cette prière elle-même se termine par la mention expresse du signe de croix de la consignation qui va se faire avec le chrême : *et consigna eos signo crucis in vitam æternam. Ibid.* Il paraît donc bien difficile de croire que les capitulaires de Charlemagne, ou les conciles de la même époque, même lorsqu'ils parlent uniquement de l'imposition des mains, n'y comprennent pas aussi l'onction. D'autant plus que l'évêque d'Orléans, Jonas, qui paraît, au premier abord, rattacher plus explicitement que personne le don du Saint-Esprit à la seule imposition des mains : *perceptio Spiritus Sancti per manus impositionem ab episcopis tribuitur.... Solius episcopi est per manus impositionem fidelibus tradere Spiritum Sanctum... Sicut baptismatis et corporis et sanguinis Domini sacramenta per sacerdotum visibilia mysteria fiunt, et per Dominum invisibiliter consecrantur, ita nimirum Spiritus Sancti gratia per impositionem manuum... episcoporum fidelibus invisibiliter traditur*, *De institutione laicali*, I, 7, *P. L.*, t. CVI, col. 133-134, ajoute, aussitôt après, des paroles qui manifestement y associent l'onction : *non a presbyteris sed ab episcopis, apostolorum successoribus, credentium frontes ob percipiendum Sancti Spiritus donum sacrosancto chrismate signantur.*

Il ne paraît pas douteux, en effet, que l'adoption de la liturgie romaine ait puissamment contribué à faire attribuer le don du Saint-Esprit à l'onction qui suit l'imposition des mains. Elle s'est répandue en Occident accompagnée de la lettre du pape Innocent I[er] qui pouvait être considérée comme l'explication officielle des cérémonies de la confirmation : nous l'avons dit, c'est le seul document de toute l'ancienne littérature chrétienne qui s'occupe directement et réellement de cette onction. Or cette lettre n'avait sans doute pas pour objet de déterminer le but et l'efficacité propre de cette onction; le pape ne s'y proposait que d'imposer et de justifier la « coutume ecclésiastique » qui, à Rome, réservait l'onction aux évêques « quand ils donnaient le Saint-Esprit »; il l'y distinguait même absolument, nous l'avons vu aussi, du rite propre de la tradition du Saint-Esprit; mais pour trouver dans l'Écriture un appui à la coutume qui en faisait le privilège des évêques, il y citait aussi les passages des Actes des apôtres sur la tradition du Saint-Esprit par l'imposition des mains; la connexion de fait existant entre ces deux rites lui permettait le raisonnement suivant : la consignation se faisant quand on donne le Saint-Esprit, ceux-là seuls ont le droit d'y procéder qui ont le droit de donner le Saint-Esprit. Mais à une époque où l'attention se portait bien moins sur ce qui, dans un rite sacramentel, était essentiel que sur ce qui, dans l'ensemble de ce rite, frappait davantage les sens et exprimait plus vivement l'effet produit, l'importance toujours plus grande attachée à tout ce qui était onction devait fatalement amener à concevoir comme étant une connexion de droit la connexion de fait établie par la lettre du pape entre l'onction et le don du Saint-Esprit. Les procédés littéraires de l'époque devaient contribuer eux-mêmes à la confusion. Les ouvrages les plus réputés ne sont souvent alors que de vrais centons : citations et réminiscences s'y accumulent et s'y combinent sans aucune préoccupation de précision ou de discernement historique. Dès là que, par quelqu'une de ses parties, un document vient au sujet, il est cité en entier sans que le point précis en vue duquel on s'y réfère soit nettement circonscrit. Ce procédé de composition caractérise déjà les œuvres de saint Isidore de Séville et de saint Ildephonse de Tolède; les commentaires allégoriques de saint Augustin s'y enchaînent à ceux de Tertullien sans que rien les signale ou les distingue. Pour prouver en particulier que les évêques ont seuls le pouvoir de donner le Saint-Esprit en le demandant à Dieu et de procéder pour cela à l'imposition des mains, bien que celle-ci ne soit nullement en Espagne suivie de la consignation romaine, ils transcrivent tout au long la lettre de saint Innocent qui, sans doute, suppose l'imposition des mains, mais n'a pour objet propre et direct que l'onction. S. Isidore, *De eccles. officiis*, II, 27, 3-4, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 825-826; S. Ildephonse, *De cognitione baptismi*, 128-131, *P. L.*, t. XCVI, col. 164-166. Bède fait de même : la lettre du pape, qu'il transcrit sans le dire, lui sert à prouver que le diacre Philippe n'était pas apôtre et n'avait donc pas le pouvoir d'imposer les mains : *Si apostolus fuisset, ipse utique manum imponere potuisset ut acciperent Spiritum Sanctum. Hoc enim solis pontificibus debetur. Nam presbyteris*, etc. *In Act.*, VIII, *P. L.*, t. XCII, col. 961. Or, tels sont les maîtres dont s'inspire la Renaissance carolingienne : c'est par eux et à travers l'encyclopédie de leurs ouvrages que les savants de cette époque prennent contact avec l'antiquité chrétienne. Alcuin, Leidrade de Lyon, Théodulphe d'Orléans, Amalaire de Metz, Raban Maur, Ratramme de Corbie sont essentiellement des compilateurs et leurs explications liturgiques ou historiques ne sont que des transcriptions de formules. Or on sait à quelles confusions prêtent les formules de l'antiquité sur les symboles et les interventions diverses du Saint-Esprit. Pour qui n'en a pas la distinction présente à l'esprit et ne s'applique pas à discerner les rites visés par les formules et rattachés par nous à tel ou tel sacrement, il est inévitable que les idées se brouillent et les conceptions se compénètrent : nous en avons signalé, de ces confusions, qui durent depuis des siècles, pour des époques autrement averties et attentives à ne pas se méprendre que ne l'était l'époque de Charlemagne. Le haut moyen âge avait de plus un goût marqué pour les onctions; aucun rite ne lui semblait aussi propre à symboliser les réalités

spirituelles. Dom de Puniet explique par cette tendance l'introduction de l'onction dans la consécration des évêques. Art. *Consécration épiscopale*, du *Dictionnaire d'archéologie chrétienne*, t. III, col. 2597-2598. On sait que l'onction des mains fut introduite à la même époque dans l'ordination des prêtres; et telle était l'importance attribuée au nouveau rite que, en cas de réordination des simoniaques, il était le seul qu'on n'osât point renouveler. Cf. Saltet, *Les réordinations*, p. 233. Dans l'administration de la confirmation, il n'y avait pas à introduire l'onction; elle existait. C'est elle qui frappait le plus les yeux et qui exprimait le plus vivement l'effet à produire. Depuis longtemps, en effet, le baptême n'était plus suivi de la collation du Saint-Esprit. Cf. Bède, *Vita S. Cutberti*, 29, *P. L.*, t. XCIV, col. 769; lettre du pape Grégoire III à saint Boniface en 729, Jaffé, n. 2251; *P. L.*, t. LXXXIX, col. 584; concile de 796 sur les bords du Danube pour la région des Avares, *Monumenta Germaniæ*, *Leges*, sect. III, *Conc.*, t. II, p. 172-176; conciles de Chalon-sur-Saône en 813, can. 27, Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, Venise, 1757, t. XIV, col. 99; de Paris en 829, can. 27, 33, Mansi, *op. cit.* t. col. XIV, 556, 560. Alcuin dit que le moment le plus convenable pour la confirmation des baptisés de Pâques est le dimanche *in Albis*, *Epist.*, LXXX, *P. L.*, t. C, col. 261; dans la province de Reims on la donnait le lundi de Pâques (note marginale d'un ms. de saint Zénon de Vérone publiée par Ballerini, *P. L.*, t. XI, col. 492, note 1); c'est le jour qu'indique aussi l'auteur de la Vie de saint Ulrich, évêque d'Augsbourg, *Vita S. Udalrici*, dans les *Acta sanctorum ordinis S. Benedicti* de Mabillon, sæc. V, p. 427. Magne, évêque de Sens, dit que la confirmation était conférée *peractis omnibus baptismatis sacramentis*, *De mysteriis baptismi*, *P. L.*, t. CII, col. 984; Leidrade de Lyon, dit de même : *postea... post baptismum*, *De sacramento baptismi*, 7, *P. L.*, t. XCIX, col. 864; et Jonas, évêque d'Orléans, se plaint que, si certains nobles s'empressent de la recevoir, d'autres, au contraire, attendent longtemps; quant à la masse des *ignobiles*, ils y attachent si peu d'importance qu'ils renvoient jusqu'à un âge avancé pour y songer. *De institutione laicali*, I, 7, *P. L.*, t. CVI, col. 133. Lors donc que l'évêque procédait à la collation du Saint-Esprit, la cérémonie ne comportait plus que l'imposition des mains avec son oraison traditionnelle et l'onction individuelle du front. Il serait étrange que cette onction n'eût paru qu'un accessoire. Les formules bibliques, patristiques, liturgiques étaient présentes à la mémoire, qui faisaient de l'onction visible le symbole de l'onction invisible du Saint-Esprit. On se répétait le *chrismatis sacramentum* de saint Augustin; on se souvenait que saint Isidore nomme le saint-chrême, comme type de *sacramentum;* nous avons rappelé la solennité avec laquelle s'en faisait la consécration et la vénération dont il était l'objet, voir col. 1360; le pouvoir de le consacrer avait toujours été absolument réservé aux évêques; comment l'onction faite avec ce chrême, et qui ne pouvait être faite que par l'évêque dans un sacrement réservé lui aussi à l'évêque, aurait-elle pu n'avoir qu'un rôle secondaire? Avec la tradition on attribuait un effet spirituel à l'onction du chrême faite par le simple prêtre après le baptême. Voir, par exemple, Jessé d'Amiens : *per unctionem sanctificatio Spiritus adhibetur;* l'emprunt est fait à saint Isidore, *Epistola de baptismo*, *P. L.*, t. CV, col. 790; Leidrade de Lyon répète la même phrase de saint Isidore et, bloquant dans un même chapitre des textes de Tertullien, de saint Isidore, la lettre du pape saint Innocent et un sermon de saint Augustin, il termine ses longues explications sur les diverses manières dont se donne le Saint-Esprit : *non solum in baptismo, sed etiam post baptismum... postea*, par un extrait de saint Augustin, *Serm.*, CCXXVII, voir col. 1359, où le docteur d'Hippone ne vise que la chrismation postbaptismale. *De sacramento baptismi*, VII, *P. L.*, t. XCIX, col. 864-865. Théodulphe d'Orléans dit, au sujet de la chrismation et de sa signification traditionnelle : *Hoc regnum et sacerdotium, et visibili chrismatis unguento per ministerium sacerdotum, et invisibili Spiritus Sancti gratia a Domino linitur. De ordine baptismi*, 14, *P. L.*, t. CV, col. 234. Raban Maur : *Bene quidem baptismo continuatur chrismatis unctio, quia Spiritus Sanctus... per illud chrisma piæ virtutis admistione sanctificat credentes. De clericorum institutione*, I, 28, *P. L.*, t. CVII, col. 313. L'onction faite par le ministre propre et exclusif de la collation du Saint-Esprit pouvait-elle avoir moins d'importance et moins d'efficacité? Venant après l'imposition des mains, durant laquelle on demandait à Dieu d'envoyer le Saint-Esprit, elle devait être considérée comme en étant le symbole vrai et la cause réelle : *Unctio chrismatis expressius signat rem sacramenti quam impositio manuum sine unctione*, fait dire Schanz, *Die Lehre von den heiligen Sacramenten*, II, 2, § 24, p. 297, note 5, à Alexandre de Halès, texte que je n'ai pu retrouver dans les écrits de cet initiateur des grands docteurs scolastiques; mais il exprime très certainement la pensée commune à tout le moyen âge : l'onction est le rite par excellence de la tradition du Saint-Esprit.

Mais alors, la donne-t-on deux fois aux baptisés? Des deux onctions du prêtre et de l'évêque l'une ou l'autre fait double emploi. On voit bien la conséquence : tel s'en est fait une arme contre la hiérarchie ecclésiastique. L'auteur de l'*Exegesis in psalmorum librum*, attribuée à tort à Bède le Vénérable (sur l'auteur et la date de cet ouvrage, voir dom Morin dans la *Revue bénédictine* de 1894, p. 290; de 1908, p. 94, note 1, et de 1911, p. 330-340), en commentant le ps. XXVI, n'hésite pas à déclarer superflue celle qui, dans la confirmation, accompagne l'imposition des mains; le privilège qui la réserve aux évêques n'est qu'un trait de plus de leur arrogance : *Sciendum autem quod illa unctio quæ per manuum impositionem ab episcopis, quasi alia a duabus prædictis* (celle d'avant et celle d'après le baptême) *et vulgo confirmatio dicitur, eadem est cum secunda, propter arrogantiam tamen non concessa est singulis sacerdotibus, sicut et multa alia. P. L.*, t. XCIII, col. 614. Bède cependant, dans ses œuvres authentiques, avait retenu et reproduit l'explication de saint Augustin : il y a des effusions multiples du Saint-Esprit, une en particulier qui correspond à la fois à l'incarnation du Fils de Dieu et à l'onction baptismale du chrétien, et une autre, dont saint Augustin avait dit qu'elle est le *perfectum donum Spiritus Sancti*, *Serm.*, LXXI, 12, 19, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 455, que Bède appelle *amplior ejusdem Spiritus Sancti gratia*, et qui correspond, pour le Christ à la descente de la colombe au Jourdain, pour le chrétien à la cérémonie où *præcipue baptizati accipiunt Spiritum Sanctum. In Marci Evang. expositio*, I, 1; *In Lucæ Evang. expositio*, I, 3, *P. L.*, t. XCII, col. 138, 359. Cf. S. Augustin, *De Trinitate*, XV, 26, 46. Leidrade de Lyon sait bien lui aussi que *multis modis datur Spiritus Sanctus*. L'énumération qu'il en fait lui sert à répondre à ceux qui se demandent *cur necesse sit postea fieri impositionem manuum*, alors que déjà le Saint-Esprit a pu seul sanctifier les eaux du baptême et assurer la rémission des péchés. *De sacramento baptismi*, VII, *P. L.*, t. XCIX, col. 864-865. Ainsi explique-t-il que le Saint-Esprit soit donné *non solum in baptismo sed etiam post baptismum*. Mais il bloque si bien, encore une fois, dans ses explications, les textes de Tertullien, d'Innocent Ier, de saint Augustin concernant les uns la chrismation postbaptismale, les autres

l'onction consécutive à l'imposition des mains, qu'on se demande quelle distinction il peut faire entre les deux rites. Amalaire de Metz, lui, supprime la distinction : la chrismation postbaptismale n'est qu'un dédoublement et comme une anticipation de l'onction pour le Saint-Esprit réservée à l'évêque. C'est le pape saint Silvestre qui l'en a détachée pour subvenir, autant qu'il est possible, à l'inconvénient de partir de ce monde sans avoir reçu ce baptême de l'Esprit : *Si quis sine isto baptismate migraverit de sæculo, periculosum iter arripit. Hoc prævidens Sylvester papa, quantum potuit, subvenit : et, propter absentiam episcoporum, necessitate addidit ut a presbytero ungerentur. De ecclesiasticis officiis*, I, 27, *P. L.*, t. CV, col. 1049. C'est le *Liber pontificalis (in gestis pontificalibus)* qui a suggéré cette explication : il dit, dans sa 2e édition, que le pape saint Silvestre *constituit ut baptizatum liniret presbyter chrisma levatum de aqua, propter occasionem transitus mortis*, édit. Duchesne, t. I, p. 171. Nous savons qu'il n'en est rien : la chrismation postbaptismale se pratiquait régulièrement au début du IIIe siècle. Mais Amalaire s'applique à prouver qu'il s'agit bien là d'une innovation : *Quod si antea agebatur, superflue constitutum a sancto Sylvestro quod jam agebatur. Ibid.*, col. 1047. La similitude même des prières qui accompagnent les deux onctions prouve leur unité primitive et les paroles du *Liber pontificalis* prouveraient à elles seules que le pape, en permettant au prêtre de l'anticiper en cas de danger de mort, a voulu uniquement prévenir le risque de mourir sans l'imposition des mains : *Etiam verba S. Silvestri, qui, ob remedium difficultatis episcopum consequendi ante exitum animæ, jussit ut liniretur neophytus a presbytero chrismate salutis in vitam æternam, sic sonant quasi possit recipi in regno cælorum sine impositione manus episcopi. Ibid.*, col. 1048. Telle est l'explication libératrice : les deux onctions donnent réellement le Saint-Esprit, mais, puisqu'elles sont réductibles l'une à l'autre, il n'y a plus à discerner ce qui, dans les écrits des anciens auteurs, s'applique à la première ou à la seconde. Raban Maur reproduit cette explication et y insiste : la chrismation postbaptismale donne réellement le Saint-Esprit : *Bene quidem baptismo continuatur chrismatis unctio, quia Spiritus Sanctus... per illud crisma suæ virtutis admistione sanctificat credentes, De clericorum institutione*, I, 28, *P. L.*, t. CVII, col. 313, et c'est parce que saint Paul a dit qu'on n'est pas du Christ si l'on n'a pas son Esprit, qu'il a paru nécessaire de faire cette onction dès le baptême : *Ideo necessarium est, ut statim succurrat in baptizato cum chrismatis unctione, ut Spiritus Sancti participationem accipiens alienus a Christo non exsistat. Ibid.*, col. 313. Or, au témoignage du *Liber pontificalis*, c'est le pape saint Silvestre qui, précisément pour ce motif, et tout en réservant à l'évêque le privilège de la consignation proprement dite, prescrivit au prêtre d'oindre lui-même tous ceux qu'il baptiserait.

L'explication eut de plus le grand avantage de permettre une réponse topique au reproche fait par Photius à l'Église de Rome de ne pas autoriser les prêtres à faire l'onction frontale de la confirmation et en conséquence de la réitérer aux fidèles baptisés par des prêtres grecs. *Littera encyclica ad archiepiscopos*, 6, *P. G.*, t. CII, col. 725. L'évêque de Paris, Eudes, le seul, semble-t-il, qui répondit à l'invitation faite par le pape Nicolas Ier de réfuter ces calomnies, y opposa, avant tout, la lettre du pape saint Innocent Ier et la prescription de saint Silvestre. *Liber adversus Græcos*, 178-179, *P. L.*, t. CXXI, col. 743-744. Celle-ci en particulier, jointe aux explications d'Amalaire, qu'il reproduit, lui permet de prouver que l'onction faite par le prêtre n'est point primitive, qu'elle n'a que le caractère d'une précaution prise en vue du danger de mort, et que les papes, en réservant aux évêques le droit de procéder eux-mêmes à l'onction frontale, n'ont donc fait que se conformer à la tradition première et à la pratique des apôtres. Ratramne de Corbie oppose lui aussi à Photius l'autorité de saint Silvestre : c'est lui qui, dès avant saint Innocent Ier, a prescrit que l'onction frontale serait faite par les évêques et non par les prêtres. *Contra Græcorum oppositiones*, IV, 7, *P. L.*, *ibid.*, col. 333.

Mais ce contact avec les Grecs ne pouvait qu'ancrer davantage les esprits dans la conviction du rôle essentiel de l'onction. En permettant de constater l'importance que lui attachaient les Grecs, et l'absence chez ces derniers de l'imposition des mains proprement dite, il devait induire à considérer l'onction comme ayant été toujours et partout le rite essentiel de la tradition du Saint-Esprit.

Aussi, lorsque se précise et se fixe la notion de sacrement, y a-t-il unanimité sur la matière à assigner à celui de la confirmation. Les docteurs scolastiques ne sont pas en désaccord sur ce point. Voir CONFIRMATION, t. III, col. 1072-1073. Ils discutent uniquement sur la manière et le moment de l'introduction de l'onction et saint Thomas exprime la doctrine commune et officielle, lorsque dans son *De articulis fidei et sacramentis Ecclesiæ* il écrit : *Secundum sacramentum est confirmatio, cujus materia est chrisma.* Le concile de Florence, dans son décret pour l'union des Arméniens, pour exposer la doctrine de l'Église catholique sur ce sacrement, reprend la même formule, Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 697, et, quand les protestants contestent le caractère sacramentel de la confirmation, le concile de Trente, après avoir défini qu'il n'est pas une vaine cérémonie, mais un vrai sacrement, ajoute un canon spécial pour venger contre eux la doctrine catholique qui attribue au saint chrême la vertu d'en produire l'effet : ce n'est pas faire injure au Saint-Esprit que d'attribuer ainsi une vertu réelle au saint-chrême de la confirmation. *Si quis dixerit injurios esse Spiritui Sancto eos qui sacro confirmationis chrismati virtutem aliquam tribuunt, anathema sit. Ibid.*, n. 872.

Sauf qu'il n'est pas établi que l'intention voulue et reconnue de l'Église dans ces deux conciles ait été de prononcer une définition de foi proprement dite sur la vraie, constante et propre matière du sacrement, il est difficile d'imaginer qu'elle ait pu manifester plus clairement et plus persévéramment sa pensée dans son enseignement ordinaire. Sur la portée vraiment doctrinale et conciliaire du décret d'Eugène IV pour les Arméniens, voir surtout de Guibert, *Le décret du concile de Florence pour les Arméniens ; sa valeur doctrinale*, dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique* publié par l'Institut catholique de Toulouse, mars, octobre 1919, p. 81-95, 150-157, 195-215. Si l'on se rappelle, en outre, les faits d'ordre liturgique signalés ci-dessus, qui supposent tous que l'onction est seule requise et suffisante pour la validité de la confirmation, il paraîtra difficile de contester que l'Église ait cessé depuis longtemps de considérer l'imposition des mains proprement dite comme étant, même en partie, le rite propre et essentiel du sacrement de la confirmation. Il y aurait pour le faire à remonter un tel torrent de docteurs, d'autorités liturgiques, pontificales et conciliaires qu'on pourrait se demander après cela si l'on reconnaît quelque valeur à l'argument théologique tiré de la pratique et de l'enseignement ordinaire de l'Église.

4. *L'onction est-elle une imposition des mains?* — Peut-on et faut-il donner encore à cette onction le nom d'imposition des mains? Ce que nous avons dit interdit, semble-t-il, de le faire au sens primitif de ce nom. Le reste est affaire d'appellation, et l'appellation est

admise. Le pape Innocent III écrit en 1204 : *Per frontis chrismationem manus impositio designatur, quæ alio nomine dicitur confirmatio.* Denzinger-Bannwart, n. 419. La profession de foi imposée aux vaudois en 1215 porte : *Confirmationem ab episcopo factam, id est impositionem manuum, ibid.*, n. 424; celle de Michel Paléologue, au concile de Lyon en 1274 : *Sacramentum confirmationis, quod per manuum impositionem episcopi conferunt, chrismando renatos. Ibid.*, n. 465. Saint Thomas et le concile de Florence disent : *Loco illius manus impositionis [quam faciebant apostoli] datur in Ecclesia confirmatio. Ibid.*, n. 697. Le nouveau droit canon enfin semble s'être proposé de consacrer cette appellation. Il n'a nullement voulu trancher la question doctrinale, et c'est pourquoi sans doute il a prescrit, au canon 789, l'assistance pour tous les confirmands à ce qu'il appelle la première imposition ou extension des mains, qui est incontestablement le rite le plus traditionnel du sacrement. Mais le canon 780 prescrit aussi que le sacrement soit conféré par l'imposition des mains avec l'onction au front et le canon 781 spécifie que cette onction doit se faire, non pas avec un instrument, mais par l'application de la main du ministre à la tête du confirmand *(ipsa ministri manu capiti confirmandi rite imposita).* L'association d'une imposition des mains au rite même de l'onction paraît donc aussi intime que possible. Et c'est toute satisfaction pour ceux qui se complaisent à conserver aux conceptions plus récentes les vocables plus antiques. Mais on ne doit pas s'y méprendre : la concordance demeure toute verbale. L'onction, qu'on se plaît à appeler une imposition des mains, peut être la matière propre et essentielle du sacrement, mais n'est pas l'imposition des mains, à laquelle Tertullien, saint Cyprien, saint Augustin et tant d'autres rattachaient le don du Saint-Esprit. Celle-ci persiste telle qu'à l'origine dans l'administration actuelle du sacrement; l'onction ne vient qu'après; elle est exactement, mais uniquement, ce que, en la distinguant du rite considéré alors comme essentiel, le pape Innocent Ier appelait la consignation.

*III. DANS LA PÉNITENCE.* — Au sujet de la pénitence deux questions se posent : 1° L'imposition des mains est-elle ou a-t-elle jamais été partie essentielle de l'absolution sacramentelle? 2° Dans la réconciliation des hérétiques est-elle vraiment un rite d'ordre pénitentiel?

1° *Dans l'absolution sacramentelle.* — 1. *Elle n'est pas partie essentielle du sacrement.* — Sur ce point, la doctrine catholique est depuis longtemps, sinon, depuis toujours, absolument ferme. Le caractère tout spécial de ce sacrement fait qu'on n'y considère pas comme essentielle l'association à la parole, qui en est la forme, d'un geste ou d'une action du ministre, qui en soit la matière. Ce qui est caractéristique ici, c'est l'aspect de jugement, et, comme dans tout jugement, ce qui est essentiel, à quoi tout est ordonné, et d'où vient toute l'efficacité, c'est la sentence portée par le prêtre qui remplit les fonctions de juge. La vertu de la sentence tenant toute d'ailleurs à ce qu'elle soit rendue par un juge autorisé, la validité n'en saurait être subordonnée à l'accomplissement d'un rite quelconque. L'Église aujourd'hui fait une obligation à ses prêtres de l'exprimer suivant une formule consacrée : c'est une garantie qu'elle donne au prêtre et au pénitent contre les défaillances d'attention ou les caprices individuels. Mais le précepte n'affecte pas la validité de l'absolution, qui demeure essentiellement le jugement personnel du prêtre. Dès là que cette sentence sacerdotale se manifeste, et que le pénitent en peut percevoir le sens, il y a absolution, et l'essentiel du sacrement existe. Aussi et depuis que s'est élaborée et précisée la doctrine de la constitution des sacrements en général, ne semble-t-il pas qu'aucun théologien ait jamais considéré comme indispensable d'y joindre l'imposition des mains. Tout au plus certains ont-ils cru que les anciens canons ecclésiastiques le rendaient obligatoire *ad liceitatem.* Cf. les opinions que rapportent Suarez, *De pœnitentia*, disp. XVIII, sect. VI; Valentia et les *Salmanticenses, In IIIam*, q. LXXXIV, a. 4.

2. *Ne l'a-t-elle jamais été? — a) Pourquoi et comment se pose la question?* — Saint Thomas cependant, dans son opuscule *De forma absolutionis*, c. IV, attribue à l'auteur qu'il y réfute l'opinion *quod impositio manus sit de necessitate hujus sacramenti.* Telle aurait été aussi, d'après celui-ci, l'opinion de Guillaume d'Auvergne. *Ibid.* Plus tard, on peut se demander si Thomas de Walden (Waldensis) ne l'a pas reprise à son compte. A Wicleff, qui dénonçait une invention diabolique dans l'absolution du péché par l'imposition des mains *(Luciferana, inquit, foret præsumptio, homines adinvenire noviter, quod hunc vel illum per impositionem manuum capiti absolvunt simpliciter a peccato)*, il oppose l'institution apostolique de ce rite : *Manus impositio sacerdotis in susceptione penitentis cum prece mystica eo venerabilior creditur quod ab apostolis manavit in Ecclesiam Jesu Christi. De sacramento pœnitentiæ*, c. CXLVII, n. 1, *Opera*, t. II, p. 848. Il rappelle la place faite jadis à l'imposition des mains dans toutes les fonctions sacrées *(cuncta pene sacrarum manuum impositione complebant)*, comment, en particulier, elle était le rite de l'absolution. *Dicat nunc*, s'écrie-t-il alors, p. 849, *dicat nunc Wicleffus luciferanam præsumptionem esse, quod per manuum impositionem simpliciter sacerdotes Christi dimittunt peccata;* et il conclut alors : *Ergo ex lege Dominici Evangelii necessaria est vocalis confessio... facienda sacerdoti,... et ab illo per impositionem manuum... percipienda de necessitate salutis remissio peccatorum*, p. 850.

Pareil langage, s'il n'était d'une époque où l'on voit de par ailleurs qu'il y avait accord dans l'École et dans l'Église sur le caractère purement rituel de l'imposition des mains dans l'absolution, porterait à croire que l'adversaire de Wicleff l'a effectivement considérée comme partie essentielle du sacrement. Il est peu probable cependant que sa pensée aille jusque-là; il ne parle de nécessité qu'au sens où saint Thomas, comme nous allons le voir, en pose la question. *Sum. theol.*, IIIa, q. LXXXIV, a. 4. Sans appartenir à l'essence du sacrement, un rite peut être indispensable pour son administration : c'est ainsi, au jugement de Scot et de son école, que le sont la contrition et la confession. Telle est sans doute aussi la pensée de Thomas de Walden au sujet de l'imposition des mains. Pour mieux réfuter l'idée de son institution récente, il s'est appliqué à en prouver l'absolue nécessité. Nous savons qu'il n'a pas été suivi. Mais, manifestement, il a été impressionné par le langage de l'antiquité. Nous avons vu en effet, col. 1327, que dès l'origine on n'a pas désigné autrement le rite de la réconciliation des pécheurs; l'imposition des mains existe et persiste pour cela dans toutes les liturgies; saint Augustin la range expressément parmi les sacrements, *De baptismo*, c. V, 20, 28, et surtout *In ps. CXLVI*, 8, *P. L.*, t. XXXVII, col. 1903-1904; il y a enfin peu de sacrements pour lesquels apparaisse aussi net et aussi régulier dès le début le rapprochement du rite matériel et de l'effet spirituel à obtenir. Aussi, à devoir trancher la question, comme on fait ailleurs, par le seul examen des textes, n'aurait-on aucune peine à admettre que ce fut vraiment là jadis la véritable matière du sacrement.

On fait valoir à l'encontre, Billuart, *De pœnitentia*,

diss. I, a. 2, *dico* 4°; Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, t. vii, *De pænitentia*, n. 81, que l'imposition des mains était fréquemment renouvelée au cours de la même pénitence publique et que pareille réitération du sacrement est inadmissible. Mais on suppose d'abord par là qu'il y avait eu absolution sacramentelle dès le début de la pénitence, ce qui est pour le moins contestable — la question sera examinée à l'art. Pénitence; voir ce qui en a déjà été dit à l'art. Absolution, t. i, col. 156 —; on oublie ensuite que la question se pose uniquement pour l'imposition des mains finale, qui rendait la communion aux pénitents. C'est la seule que les documents identifient avec leur réconciliation; les précédentes, reçues au cours de la pénitence, ne sont manifestement qu'une cérémonie liturgique. Si donc, comme on l'admet de plus en plus communément, cf. d'Alès, *L'édit de Calliste*, p. 439, celle-ci constituait vraiment le rite de l'absolution sacramentelle, d'y voir la matière essentielle du sacrement n'entraînerait nullement à en admettre la réitération.

Les objections faites du point de vue historique n'atteignent donc pas la question, et il reste que les théologiens ne l'ont tout au moins pas examinée du point de vue précis où elle peut se poser.

*b) L'opinion de saint Thomas.* — Ce saint docteur, en tout cas, la suppose résolue. La question posée : *Sum. theol.*, IIIa, q. lxxxiv, a. 4, ne vient qu'après qu'ont été déjà déterminées, a. 2 et 3, la matière et la forme du sacrement. En demandant si l'imposition des mains y est nécessaire, il n'a en vue maintenant que son administration. Il pourrait se faire que, comme il arrive pour d'autres sacrements, le prêtre, en absolvant, eût à joindre à sa parole une action accomplie sur le pénitent : *Quod aliquem actum exerceat circa pænitentem (videtur quod 3).* Sa réponse est que. n'y ayant pas ici de matière à appliquer du dehors, l'imposition des mains n'est pas nécessaire : *in sacramentis quæ perficiuntur in usu materiæ, minister habet aliquem actum corporalem exercere circa eum qui suscipit sacramentum, sicut in baptismo et confirmatione et extrema unctione; sed hoc sacramentum non consistit in usu alicujus materiæ exterius appositæ, sed loco materiæ se habent ea quæ sunt ex parte pænitentis; unde, sicut in eucharistia sacerdos sola prolatione verborum super materiam perficit sacramentum, ita etiam sola verba sacerdotis absolventis super pænitentem perficiunt absolutionis sacramentum*, ad 3um. Il va même plus loin. Y aurait-il lieu pour le prêtre à poser ici un acte ou un geste quelconque, il pourrait se contenter d'un signe de croix comme celui qui se fait pour l'eucharistie; ce serait assez pour signifier que les péchés sont remis par la vertu du sang du Christ. Mais pour lui, encore une fois, il ne croit à la nécessité ni de l'une ni de l'autre. *Et, si aliquis actus corporalis esset ex parte sacerdotis necessarius, non minus competeret crucis signatio, quæ adhibetur in eucharistia, quam manus impositio, in signum quod per sanguinem crucis Christi remittuntur peccata; et tamen non est de necessitate hujus sacramenti, sicut nec de necessitate eucharistiæ. Ibid.*

On ne saurait être plus clair et plus ferme sur la question du fait: pas de nécessité de l'imposition des mains. Saint Thomas ne croit même pas nécessaire d'en donner une preuve positive; dans le corps de l'article, il ne fait qu'en suggérer la raison *a priori* ou de convenance : la grâce à obtenir dans ce sacrement n'est pas de telle nature qu'il y ait lieu ici à une imposition des mains. Ce rite, que saint Thomas d'ailleurs ne considère comme la matière propre d'aucun sacrement, n'a sa place que là où se doit obtenir une grande abondance de grâces, *ad designandum aliquem copiosum gratiæ effectum;* or, tel n'est pas le cas du sacrement de pénitence, qui ne vise qu'à effacer le péché, et voilà pourquoi, pas plus qu'au baptême, il ne comporte d'imposition des mains.

Il y aurait beaucoup à dire sur ce raisonnement. Il se fonde sur une donnée dont nous avons déjà, col. 1327, sq., établi l'inexactitude : l'ordre et la confirmation ne sont pas les seuls sacrements dont l'administration ait jamais comporté une imposition des mains. Il se heurte de plus à une affirmation de l'article 1er de la même question lxxxiv. Tandis qu'ici le baptême et la pénitence sont opposés à la confirmation comme ordonnés à une grâce trop peu abondante pour comporter eux aussi une imposition des mains, là, c'est à raison même de l'excellence de la grâce à obtenir que le baptême lui est associé comme exigeant à cet effet une matière appliquée du dehors. Les *Salmanticenses*, dans leur commentaire sur l'art. 4 de cette question, n. 5, font remarquer que les commentateurs n'ont pas vu ou ont omis de relever cette contradiction tout au moins apparente qu'eux-mêmes s'appliquent à résoudre. Mais ce n'est pas ici le lieu d'entrer dans cette discussion. Quoi qu'il en soit des raisons de convenance suggérées par saint Thomas, il est évident qu'elles concernent uniquement le fait universellement admis à son époque : dans la pensée de l'Église, l'imposition des mains n'est pas, ou du moins n'est plus, partie essentielle du sacrement de pénitence. Mais la question, nous l'avons dit, peut se poser pour le passé : ne l'a-t-elle pas été jadis et n'y a-t-il pas eu ici encore précision lente par l'Église des éléments du sacrement institué par le Christ? L'hypothèse, nous le savons, ne s'exclut pas *a priori* et la connexion si étroite constatée aux premiers siècles entre ce rite et l'absolution des pénitents porterait à croire qu'effectivement on y voyait alors ce que nous avons appelé depuis la matière du sacrement.

*c) Solution.* — Voici cependant les raisons qui nous semblent devoir imposer la réponse contraire.

La pratique ancienne, quoi qu'il y paraisse au premier abord, justifie plutôt la conception moderne. Il est vrai que l'imposition des mains fut dès l'abord le rite officiel de la réconciliation publique des pécheurs. Mais il n'y a pas de doute que, dès les premiers siècles, la rémission des péchés ne s'accordât aussi parfois indépendamment de l'assujettissement à ce rite. Cela résulte de l'existence et du fonctionnement de ce qu'on appelle la pénitence ou la confession privée. Nous n'avons pas a en établir ici la réalité, la nature et l'antiquité; voir l'art. Pénitence; cf. aussi d'Alès, *L'édit de Calliste*, appendice iii; *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, art. *Pénitence*; H. Brewer, *Die kirchliche Privatbusse im christlichen Altertum*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1921, t. xlv, p. 1-42; mais quelques faits incontestables semblent indiquer que, parfois au moins, l'Église usait du pouvoir des clefs à l'égard des pécheurs en dehors du rite liturgique de l'imposition des mains. Ainsi faisait-elle d'abord pour les clercs. La règle générale, en cas de faute grave et publique de leur part, était de les réduire à la communion laïque sans néanmoins les astreindre au préalable à prendre rang parmi les pénitents : on eût considéré comme une irrégularité grave de leur imposer les mains. Leur admission néanmoins à la communion ne devait point aller sans une réelle absolution, dont il est difficile sans doute de dire si elle se traduisait autrement que par la faculté même de participer aux saints mystères, mais dont il est évident qu'elle ne saurait s'identifier avec ce qu'on appelait alors l'imposition des mains pénitentielle.

Il faut en dire autant des pécheurs que, pour un motif quelconque, un prêtre ou un évêque jugeait inopportun de soumettre au régime pénitentiel qui de droit aurait dû lui être prescrit. Saint Augustin, entre autres, parle fréquemment de ces coupables

connus comme tels et qu'il faut néanmoins se contenter de reprendre et d'exhorter à la pénitence en particulier sans les astreindre à la pénitence publique qu'ils auraient méritée. Cf. Batiffol, *Les origines de la pénitence*, § 5, *le témoignage de saint Augustin*, dans *Études d'histoire et de théologie positive*, 6e édit., Paris, 1920, p. 194-223; Galtier, *Saint Augustin a-t-il confessé?* dans la *Revue pratique d'apologétique*, avril-juin 1921. Saint Méthode d'Olympie, *De lepra*, VI, 7-9; VII, 4-7, édit. Bonwetsch, p. 314-316, décrit un traitement du pécheur par l'évêque qui ne comporte que des entrevues privées. La *Didascalie des apôtres*, II, 38, 1, prescrit en général de commencer par là dans le cas de dénonciation d'un pécheur et prévoit qu'il n'y ait pas lieu de passer ensuite à une procédure publique. C'est dire que l'évêque peut user du pouvoir des clefs sans avoir à recourir au rite solennel de l'imposition des mains.

2° *Dans la réconciliation des hérétiques.* — 1. *Problème et opinions.* — La nature et le but propre du rite apparaissent ici moins clairement. Des documents anciens qui le signalent, les uns le disent ou le supposent fait *in pænitentiam*. Tels sont, d'abord, le rescrit du pape saint Étienne, qui ouvre la controverse : *Ut manus illis imponatur in pænitentiam*, S. Cyprien, *Epist.*, LXXIV, 1; puis la parole classique de saint Augustin pour expliquer aux donatistes que, tout en évitant de les rebaptiser, on doit néanmoins leur imposer les mains : *Manus impositio, si non adhiberetur ab hæresi venienti, tanquam extra omnem culpam esse judicaretur*, *De baptismo contra donatistas*, V, 23, 33, P. L., t. XLIII, col. 193; l'expression enfin *sub imagine pænitentiæ*, employée à ce propos par le pape saint Innocent Ier, Jaffé, n. 310; *P. L.*, t. XX, col. 550, 551. Mais d'autres l'expliquent clairement d'une *manus impositio in Spiritum Sanctum*. C'est ainsi, en particulier, que l'a comprise saint Cyprien. Son argumentation contre le pape porte toute là-dessus; elle vise à le mettre en contradiction avec lui-même : d'une part, en acceptant le baptême des hérétiques, il admet qu'ils donnent le Saint-Esprit, car pas de baptême sans le Saint-Esprit; de l'autre, toutefois, il prescrit de procéder pour les convertis à l'imposition des mains, qui leur donne le Saint-Esprit. Cf., par exemple, *Epist.*, LXXIX, 10, 11; LXIX, 2, 3; LXXIII, 16, 17; LXXIV, 5, etc. Aux yeux de l'évêque de Carthage, l'imposition des mains *in pænitentiam* est donc aussi *in Spiritum Sanctum*. Le fait du reste est avéré, personne ne le conteste, et il en résulte le dilemme suivant : Ou saint Cyprien n'a pas compris saint Étienne et toute son argumentation porte à faux, ou le pape, malgré ce que donnerait à penser la formule employée par lui, a réellement entendu prescrire la collation du Saint-Esprit.

La première hypothèse est invraisemblable et personne aujourd'hui n'oserait l'admettre. Elle se heurterait d'ailleurs au fait que l'auteur du *De rebaptismate*, tout favorable qu'il soit à la pratique romaine, demande cependant, lui aussi, qu'on impose les mains aux convertis pour leur conférer le Saint-Esprit. *Pænitentiam agentibus correctisque per doctrinam veritatis et per fidem ipsorum tantummodo* BAPTISMATE SPIRITALI, *id est* MANUS IMPOSITIONE *episcopi et* SPIRITUS SANCTI SUBMINISTRATIONE *subveniri debet*, Hartel, *Op. Cypriani*, t. III, p. 82. Le concile d'Arles dit formellement : *Manus ei tantum imponatur ut accipiat Spiritum Sanctum*, can. 8. Le pape saint Léon le dit aussi équivalemment. *Epist. ad Nicetam, ad Neonem, ad Rusticum*. Jaffé, n. 536, 543, 544. La prière, en outre, qui dans les plus anciens documents liturgiques, en accompagne le rite, est la même que celle de l'invocation du Saint-Esprit sur les nouveaux baptisés, et c'est pourquoi la conclusion paraît s'imposer à beaucoup que l'imposition des mains aux hérétiques avait pour but de leur donner le sacrement de confirmation. Ainsi l'ont pensé, entre autres, Maldonat, *Disputationum ac controversiarum circa VII Ecclesiæ sacramenta*, Lyon, 1614, t. I, p. 116; Morin, *De disciplina in administratione sacramenti pænitentiæ*, l. IX, c. IX-XI; Witasse, *Tract. de confirmatione*, dans Migne, *Cursus theologiæ*, t. XXI, col. 1047 sq., 620-622; Quesnel, *Observationes in epist. S. Leonis Magni : ad epist. II, nota 19, P. L.*, t. LIV, col. 1503; Routh, *Reliquiæ sacræ*, t. III, p. 178-179, 196; Probst, *Sakramente und Sakramentalien in den drei ersten Jahrhunderten*, p. 170; Duchesne, *Origines du culte chrétien*, c. IX, § 5; Mattes, *Abhandlung über die Ketzertaufe*, dans *Theol. Quartalschrift*, t. XXXI (1849), p. 615 sq.; Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Delarc, t. I, p. 112 (dans la seconde édition, il admet comme possible l'autre opinion, trad. Leclercq, t. I, p. 189); Bareille, art. CONFIRMATION, t. III, col. 1049; Saltet, *Les réordinations*, p. 21, 27, 36-37, 402 sq., etc.; Pourrat, *Théologie sacramentaire*, c. IV, § 2. Le docteur J. Ernst, *Die Ketzertaufangelegenheit in der altchristlichen Kirche*, p. 65, note 1, promettait de s'expliquer un jour sur cette question. Il ne l'a jamais fait; mais, dans ses diverses publications, il parle couramment de la confirmation administrée aux convertis de l'hérésie et le mot, je le sais, correspond à la pensée. Ils n'ont pas admis pour cela, du moins la plupart, que l'Église ait jamais réitéré formellement le sacrement de confirmation; mais ils croient ou bien que les hérétiques ne l'administraient pas à ceux qu'ils baptisaient, ou bien que l'Église n'en reconnaissait pas la validité.

Leur explication toutefois n'agrée pas à tous et une autre opinion, se fondant sur le premier groupe des documents signalés, voit dans cette imposition des mains un rite d'ordre proprement pénitentiel : les hérétiques convertis auraient été réconciliés avec l'Église comme l'étaient les pécheurs après leur pénitence publique, et ainsi s'expliquerait que le rite accompli sur eux ait été considéré comme une image de la pénitence : *sub imagine, cum imagine pænitentiæ*. Telle est l'explication que donnent Bellarmin, *De confirmatione*, VII; Arcudius, *De concordia Ecclesiæ occidentalis et orientalis*, l. II, *De confirmatione*, c. XVIII; Goar, *Rituale Græcorum*, notes sur l'euchologe du patriarche S. Méthode, p. 887, reproduites dans Migne, *P. G.*, t. C, col. 1306-1308; dom Coustant, *Dissertatio qua vera Stephani circa receptionem hæreticorum sententia explicatur*, V, reproduite dans Migne, *P. L.*, t. III, col. 1218 sq.; dom Maran, *Præfatio ad opera S. Cypriani*, VII, reproduite dans Migne, *P. L.*, t. IV, col. 41-42; Ballerini, *nota 9 ad Epist. S. Leonis CLIX*, *P. L.*, t. LIV, col. 1138-1140; Noël Alexandre, *In hist. eccles. sæculi II*, dissert. X, § 4; Tournély, *Prælectiones de sacramentis baptismi et confirmationis*, q. IV, a. 2; Drouin, *De re sacramentaria*, 2e édit., Venise, 1756, l. III, p. II, t. II, p. 324 sq.; Schwane, *Dogmengeschichte*, l. XXXIX, p. 535-537; Dölger, *Das Sakrament der Firmung*, p. 130-149; d'Alès, *L'édit de Calliste*, p. 446, et la plupart des théologiens catholiques.

2. *Principe de solution : l'absolution pénitentielle donne le Saint-Esprit.* — Il ne rentre pas dans le cadre de cet article de traiter cette question à fond. On nous permettra de renvoyer pour cela aux articles publiés dans les *Recherches de science religieuse*, de mai à décembre 1914, sous ce titre : *Absolution ou confirmation? la réconciliation des hérétiques*. Nous nous bornerons ici à indiquer le principe de solution qui permet, croyons-nous, de départager les deux opinions. Depuis des siècles qu'elles s'affrontent, elles se heurtent à l'explication du fait que cette imposition des mains se présente et a été comprise comme une collation réelle du Saint-Esprit. Estimant l'une et

l'autre que donner le Saint-Esprit par l'imposition des mains, c'est confirmer, la première s'est attachée à ce fait comme à un point acquis et fondamental d'où il faut partir pour déterminer le sens exact de la cérémonie, et la seconde s'est trouvée impuissante à expliquer qu'une absolution pénitentielle se présentât ainsi sous les traits du sacrement de confirmation. Il faut en prendre son parti, en effet : si l'imposition des mains *in pænitentiam* s'est toujours distinguée de l'onction spirituelle ou de l'imposition des mains *in Spiritum Sanctum*, comme se distinguent et s'opposent aujourd'hui, dans nos conceptions, les sacrements de pénitence et de confirmation, le problème de la réconciliation des hérétiques n'est pas susceptible d'une solution qui s'impose. Le fait de cette distinction res era toujours le point critique où les deux solutions classiques se rencontreront sans parvenir à s'écarter l'une l'autre. Seulement ce fait capital, que tout le monde admet, il est remarquable que personne ne le prouve; et la réalité en est, de fait, pour le moins contestable. Il est facile d'établir d'une part que l'imposition des mains proprement pénitentielle était considérée aux premiers siècles comme destinée à donner le Saint-Esprit aux chrétiens que le péché en avait dépouillés, et d'autre part que les auteurs qui parlent de donner le Saint-Esprit aux convertis de l'hérésie entendent eux-mêmes par là surtout et à proprement parler le don premier qui en est fait à l'âme au moment de sa justification. Or, cette constatation une fois faite, il apparaît que les deux expressions : *in pænitentiam* et *in Spiritum Sanctum*, ne sauraient plus s'opposer comme s'excluant l'une l'autre. Si l'on fait attention, en outre, qu'il ne faut pas, dans l'histoire des sacrements, s'attacher au seul matériel des rites accomplis pour retrouver aux époques primitives la réalité de nos divers sacrements; que, les distinctions de rites essentiels ou secondaires et les précisions de notions qui nous sont si familières étant le résultat d'une longue élaboration liturgique et théologique, il y aurait danger manifeste d'erreur à vouloir les retrouver auparavant telles qu'elles sont devenues plus tard; et que, par conséquent, pour identifier des rites anciens avec nos sacrements actuels, il faut avoir égard aussi ou surtout à la nature des effets qui y sont attachés, on ne croira pas que la réconciliation des hérétiques, pour avoir comporté le même rite et la même formule que la collation du Saint-Esprit identifiée par nous avec la confirmation, doive être identifiée elle aussi avec le même sacrement. Ce serait oublier que le Saint-Esprit se donne aux âmes en des manières et à des moments bien divers; ce serait aussi méconnaître le principe fondamental que l'imposition des mains est avant tout une prière et que la même prière peut être ordonnée à obtenir de l'Esprit Saint des effets d'ordre tout différent.

C'est par là, croyons-nous, que doit se résoudre la controverse sur la nature propre de l'imposition des mains aux hérétiques.

*a) Rôle universellement attribué au Saint-Esprit dans la rémission du péché.* — L'antiquité chrétienne a fait de la présence du Saint-Esprit dans le chrétien la caractéristique propre de la justification. L'Esprit est le don incréé, qui produit, accompagne et entretient en lui le don créé de la grâce. Acquérir l'état de grâce, c'est donc recevoir en soi le Saint-Esprit et demeurer ou retomber dans l'état de péché, c'est en être privé ou le perdre. En se réconciliant avec Dieu et en recouvrant l'état de grâce, le pécheur recouvre donc le Saint-Esprit et les auteurs des premiers siècles parlent, en effet, couramment à ce propos du don du Saint-Esprit, que fait aux pénitents le prêtre qui leur impose les mains pour les absoudre. Saint Cyprien, par exemple, dans sa lettre LVII, 4, dit du pénitent que, s'il n'avait pas « reçu la paix, » c'est-à-dire l'absolution, il n'aurait pas reçu l'Esprit du Père, édit. Hartel, p. 653; saint Denys d'Alexandrie, dans sa lettre à saint Denys de Rome, reproche à Novatien, qui refusait d'accorder la réconciliation aux pénitents, de leur refuser le retour du Saint-Esprit, dans Eusèbe, *H. E.*, VII, 8, *P. G.*, t. XX, col. 653; la *Didascalie des apôtres*, II, 41, 2, est formelle : *Quemadmodum gentilem baptizas ac postea recipis, ita et huic* [*peccatori converso qui fructus pænitentiæ ostenderit*] *manum impones, omnibus pro eo precantibus, ac deinde eum introduces et participem facies Ecclesiæ* [ἀποκαταστήσεις αὐτὸν εἰς τὴν ἀρχαίαν αὐτοῦ νομήν, *Constit.*] *et erit ei in loco baptismi IMPOSITIO MANUS; namque aut per IMPOSITIONEM manus aut per baptismum accipiunt PARTICIPATIONEM SPIRITUS SANCTI* [καὶ γὰρ διὰ τῆς ἐπιθέσεως τῶν ἡμετέρων χειρῶν ἐδίδοτο τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, *Constit.*], édit. Funk, t. I, p. 130-131; saint Ambroise, qui dans son *De pænitentia*, I, 2, 7-8, revendique comme un véritable *jus sacerdotale* ou *officium sacerdotis* le *munus Spiritus Sancti* ou le *jus Spiritus Sancti* [*quod*] *in solvendis ligandisque criminibus est*, trouve, II, 3, 18, dans l'anneau remis au doigt de l'enfant prodigue, le symbole du sceau de l'Esprit rendu au pécheur au terme de sa pénitence : *Det annulum in manu ejus, quod est fidei pignus et Sancti Spiritus signaculum*, *P. L.*, t. XVI, col. 500; saint Asterius d'Amasée fait de même dans son interprétation de la même parabole de l'enfant prodigue. Avec sa robe on lui rend son anneau, et si l'une représente la grâce dont le chrétien est revêtu au baptême et qu'il recouvre par la pénitence, l'autre est le symbole du don de l'Esprit dont il avait reçu l'empreinte, comme d'un sceau, au moment de son adoption divine, et dont il reprend maintenant possession. « Car le Saint-Esprit fait comme la colombe pour son pigeonnier délabré. Il abandonne le chrétien qui se dévoie et ne revient à lui que quand il est délicatement ramené, lorsque les ouvertures des sens, par lesquelles le péché avait auparavant libre accès, ne lui inspirent plus aucune crainte, et que l'âme convertie, comme une maison reblanchie, a retrouvé sa splendeur. » *Homélie sur les deux fils d'après saint Luc*, publiée d'après un manuscrit de l'Athos, par le Dr Adolf Bretz, *Studien und Texte zu Asterios von Amasea*, dans *Texte und Untersuchungen*, Leipzig, 1914, t. XL, p. 113-114. Il est utile de joindre à ce passage le résumé qu'en a fait Photius, et qui est tout ce qu'on connaissait jusqu'ici de cette homélie : Δίδοται τῷ ἀσώτῳ μετὰ τὴν στολὴν καὶ δακτύλιος, σύμβολον τῆς νοητῆς σφραγῖδος τοῦ Πνεύματος. Ὡς γὰρ ἐν τῇ διὰ τοῦ βαπτίσματος παλιγγενεσίᾳ καὶ στολὴ καὶ σφραγὶς δωρεᾶς Πνεύματος ἁγίου, οὕτω καὶ ἐν τῇ διὰ τῆς μετανοίας ἀναγεννήσει. *Bibliotheca*, cod. 271, *P. G.*, t. CIV, col. 213. La comparaison de la colombe est omise, mais l'idée est très exactement traduite et en termes qui montrent la persistance au IXe siècle de la doctrine du IVe sur l'attribution à la pénitence sacramentelle d'une infusion du Saint-Esprit semblable à celle de la régénération baptismale.

L'auteur du commentaire sur les Épîtres de saint Paul, désigné sous le nom de l'*Ambrosiastre*, est aussi fort clair : le Saint-Esprit, qui s'est éloigné de l'âme coupable, y revient par la pénitence : *Spiritus Sanctus permanet in eo cui se infuderat, si permaneat in proposito regenerationis; si quominus, abscedit, ita tamen ut, si se reformaverit homo, redeat ad illum. In Eph.*, III, 1, *P. L.*, t. XVII, col. 197. Saint Jérôme identifie explicitement la rémission des péchés avec une certaine collation du Saint-Esprit. Voici comme il parle de la réconciliation pénitentielle dans son *Dialogue contre les lucifériens* : le fait qu'il en ait mis la description dans la bouche de l'adversaire ne diminue point

la portée de son témoignage; sur la grandeur des fonctions sacerdotales, les deux interlocuteurs sont pleinement d'accord et l'orthodoxe laisse volontiers le luciférien s'étendre sur ce sujet : « Entre autres fonctions, dit donc celui-ci, le prêtre (c'est-à-dire l'évêque) a celle d'imposer les mains au laïque qui se présente à lui; *il invoque sur lui le retour du Saint-Esprit* et c'est ainsi, après indiction d'une prière au peuple, que celui qui avait été livré à Satan pour la destruction de la chair et le salut de l'esprit, est réconcilié par lui à l'autel, » n. 5, *P. L.*, t. XXIII, col. 159. Il s'agit bien ici, on le voit, du ministère ordinaire de la réconciliation pénitentielle et il n'est nullement question des hérétiques. L'imposition des mains, accompagnée d'une prière pour obtenir « le retour du Saint-Esprit, » est celle qui permet au pécheur l'accès de l'autel, qui rend à ce membre de l'Église la santé compromise par ses fautes. Saint Jérôme, on le voit, met très réellement sous nos yeux la cérémonie de l'absolution publique, telle qu'elle se pratiquait alors dans toutes les Églises d'Occident, et on ne saurait affirmer plus clairement qu'une collation du Saint-Esprit était attachée à la rémission des péchés. Saint Augustin enfin explique par là et pourquoi la rémission du péché se fait par la vertu du Saint-Esprit et pourquoi le refus de la pénitence s'appelle le péché contre le Saint-Esprit. La rémission des péchés a le Saint-Esprit pour auteur. Encore que cette œuvre lui soit commune avec les deux autres personnes divines, elle lui est cependant spécialement attribuée : *quam remissionem cum Trinitas faciat, proprie tamen ad Spiritum Sanctum intelligitur pertinere, Serm.*, LXXI, 17, 28, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 460;... *tanquam proprium est opus Spiritus Sancti, ibid.*, 20, 39, col. 563; le Christ n'a remis le péché que dans le Saint-Esprit et il a voulu que l'Église fît de même. *Ibid.*, 12, 19, col. 454. Or la raison de tout cela est que cette rémission consiste à nous arracher à l'esprit impur pour faire de nous des temples du Saint-Esprit. *Remissio peccatorum, quoniam non datur nisi in Spiritu Sancto, in illa Ecclesia tantummodo dari potest, quæ habet Spiritum Sanctum. Hoc enim fit remissione peccatorum, ne princeps peccati, spiritus qui in seipsum divisus est, regnet in nobis, ut eruti a potestate spiritus immundi, templum deinceps efficiamur Spiritus Sancti. Ibid.*, 20, 33, *P. L.*, col. 463. Celui qui nous purifie et nous accorde le pardon, le fait en s'établissant en nous pour y habiter, *ut a quo mundamur accipiendo indulgentiam, ipsum accipiamus habitatorem.*

La réalité, d'ailleurs, de cette infusion du Saint-Esprit correspondant à la rémission du péché, était encore bien présente aux esprits au moyen âge. Gratien, dans son *Décret*, argumentant pour prouver qu'il y a rémission du péché dès avant la confession, établit la déduction suivante : *Habet itaque anima sibi Deum præsentem per gratiam, quæ vivens peccatum suum confitetur, eamque vita, quæ Deus est, inhabitat, quam inhabitando vivere facit. Si autem illam inhabitat, ergo templum Spiritus Sancti facta est, ergo illuminata est, ergo a tenebris peccatorum expiata est. De pænitentia*, dist. I, c. 35, Friedberg, p. 1166-1167. Saint Thomas, *Sum. theol.*, IIIª, q. LXXXIV, à l'art. 4, où il nie que l'imposition des mains soit requise pour le sacrement de pénitence, se fait cette objection : *In sacramento pænitentiæ recuperat homo Spiritum Sanctum amissum. Sed Spiritus Sanctus datur per impositionem manuum... Ergo....* La réponse, ad 2um, écarte la conclusion, en faisant observer que l'imposition des mains n'est pas requise pour toutes les infusions du Saint-Esprit, mais elle ne conteste aucunement le fait posé en principe que par la pénitence l'homme recouvre le Saint-Esprit : *Non quælibet acceptio Spiritus Sancti requirit manus impositionem, quia etiam in baptismo accipit homo Spiritum Sanctum nec tamen fit ibi manus impositio.*

*b) Le Saint-Esprit est donné aux hérétiques pour leur remettre les péchés.* — Ceux-là mêmes, parmi les auteurs anciens, qui parlent d'une collation du Saint-Esprit aux convertis de l'hérésie, l'entendent surtout et à proprement parler du don premier qui en est fait à l'âme lors de sa justification. En d'autres termes, ils entendent que les hérétiques, malgré la validité de leur baptême, demeurent dépourvus de la grâce et donc du Saint-Esprit, et que le rite de leur réconciliation a pour but de le leur donner pour suppléer ainsi à l'inefficacité du sacrement de baptême reçu hors de l'Église. C'est évident pour saint Cyprien. Toute son argumentation, en effet, se ramène à ce dilemme fondamental : ou bien, par le baptême, les hérétiques ont eu leurs péchés remis et donc ont reçu le Saint-Esprit, car il n'est de rémission des péchés qu'avec et par le Saint-Esprit, et alors quel besoin de le leur donner par l'imposition des mains? *Epist.*, LXXIII, 6; LXXIV, 5; LXXV, 8, etc., ou, au contraire, comme l'indique la collation qui leur en est faite, ils ne l'ont pas reçu au baptême, et donc ils n'ont pas obtenu non plus la sanctification, la rémission des péchés, et alors, comment leur baptême peut-il être considéré comme valide, *Epist.*, LXIX, 11; LXXIV, 5, comme efficace? dirions-nous, car, à la base de toute cette polémique, se trouve, nous l'avons déjà dit, l'oubli ou la méconnaissance de la distinction, précisée depuis, entre le caractère imprimé par le sacrement et ses fruits de sanctification. Saint Cyprien raisonne comme si le pape avait admis pour les baptisés dans l'hérésie une réelle participation à ces derniers et la contradiction qu'il croit voir entre cette concession et la prescription de leur imposer les mains montre bien le sens qu'il découvre à ce rite : dans la pensée de saint Étienne, il le croit destiné à donner le Saint-Esprit comme auteur et principe de la rémission des péchés.

Aussi se tient-il pour assuré de confondre par là ses adversaires. Cette rémission des péchés, leur dit-il, les convertis de l'hérésie ont si bien conscience de ne l'avoir pas obtenue, qu'ils viennent à l'Église pour la recevoir. *Illi se peccasse et propter hoc ad Ecclesiæ indulgentiam venire fatentur. Epist.*, LXXIII, 20. *Ad fidem et veritatem veniunt et agentes pænitentiam remitti sibi peccata deposcunt. Ibid.*, 22. *Cum cognoscunt baptisma nullum foris esse nec remissam peccatorum extra Ecclesiam dari posse, avidius ad nos et promptius properant et munera ac dona Ecclesiæ matris implorant. Ibid.*, 24. *Se illi in peccatis esse et nihil gratiæ habere se ac propterea ad Ecclesiam venire fatentur. Epist.*, LXXV, 23. Mais vous, en acceptant leur baptême, vous leur donnez d'abord à croire qu'elle leur a été déjà accordée : *Quam vanum est porro et perversum, ut, cum ipsi hæretici, repudiato et relicto vel errore vel scelere in quo prius fuerant, agnoscant Ecclesiæ veritatem, nos.... venientibus ac pænitentibus dicamus eos remissionem peccatorum consecutos esse, Epist.*, LXXIII, 20, puis, en vous bornant à leur imposer les mains, vous renoncez vous-mêmes à la leur procurer : *Cum se illi in peccatis esse et nihil gratiæ habere se ac propterea ad Ecclesiam venire fateantur, tu eis remissionem peccatorum subtrahis quæ in baptismo datur, dum dicis eos jam baptizatos et extra Ecclesiam Ecclesiæ gratiam consecutos. Epist.*, LXXV, 23 ; car il faut les deux sacrements pour la régénération, la sanctification et l'insertion au Christ, *Epist.*, LXXIII, 21; LXXII, 1, etc. En sorte que la ligne de conduite adoptée par vous aboutit d'une part à jeter les hérétiques dans l'illusion sur la valeur de leur baptême, *Epist.*, LXXI, 1; LXXIII, 12, 18-19, 22; LXXIV, 8; LXXV, 18, 23, et,

de l'autre, à vous faire communiquer vous-mêmes avec des pécheurs dont les péchés ne seront jamais remis. *Epist.*, LXXIII, 18-19; LXXIV, 8; LXXV, 23.

La suffisance ou l'insuffisance de l'imposition des mains pour la justification des hérétiques, voilà donc bien ce qui met aux prises Rome et Carthage. On conteste ici l'efficacité du rite réconciliateur que là on estime suffisant. Mais de part et d'autre on s'accorde sur le fruit à en attendre pour les convertis. Dans la pensée de tous, il est ordonné à leur justification première et positive. Ce qu'ils viennent chercher dans l'Église, c'est-à-dire la rémission de leurs péchés, saint Etienne et saint Cyprien admettent que l'imposition des mains est destinée à le leur assurer. L'évêque de Carthage nie seulement qu'elle y puisse suffire.

Peu importe donc que, au cours de sa démonstration, il compare ce rite avec celui qui fait suite au baptême catholique, *Epist.*, LXXIII, 9, et constitue ce que nous avons appelé la confirmation. Ce rapprochement des deux collations du Saint-Esprit est fréquent aux premiers siècles. Nous en avons signalé quelques exemples. On pourrait les multiplier. Ils posent le problème très délicat de la distinction primitive des sacrements de baptême et de confirmation; mais ils montrent aussi et surtout le lien étroit qui, dans les esprits, rattachait la rémission des péchés à la collation du Saint-Esprit et, par là même, ils achèvent d'expliquer que l'imposition des mains *in pænitentiam* prescrite pour les convertis de l'hérésie ait été interprétée au sens d'une imposition des mains *in Spiritum Sanctum*.

L'auteur du *De rebaptismate*, le bouillant adversaire de saint Cyprien, ne l'entend pas différemment. Sur sa position exacte et l'ensemble de sa thèse, voir les articles cités des *Recherches* de 1914, p. 347 sq. Pour lui aussi l'imposition des mains aux hérétiques se fait à la fois *in pænitentiam* et *in Spiritum Sanctum*. Non seulement, en effet, il la présente comme un abrégé du baptême destiné à produire le même effet qu'en procurerait le renouvellement intégral : *Animadverto quæsitum... utrum... tantummodo imponi eis manum ab episcopo ad accipiendum Spiritum Sanctum sufficeret et hæc manus impositio signum fidei iteratum atque consummatum eis præstaret, an vero etiam iteratum baptisma his necessarium esset tanquam nihil habituris,si hoc quoque adepti ex integro non fuissent.* Hartel. *Op. Cypriani* t. III, p. 69-70. *Hæc quæ in isto negotio deprehendimus adunata* [*baptisma scilicet aquæ et baptisma Spiritus*] *videamus utrum possint esse aliquando etiam singulariter disposita, quasi non sint mutila sed tanquam integra atque perfecta.* III, p. 73; cf. c. VI, p. 77. C'est l'opposition des deux thèses et l'auteur soutient la première.

Non seulement il en prouve l'efficacité par l'effet de la rémission des péchés que produit le Saint-Esprit en descendant sur la famille du centurion Corneille, V, p. 75; il juxtapose en outre, et à plusieurs reprises, les expressions de pénitence et de Saint-Esprit. La question qui met aux prises les évêques, dit-il dès le début, c'est de savoir, dans le cas où les hérétiques *totis præcordiis pænitentiam agerent et erroris sui damnationem intelligentes auxilium salutis ab ea* [*Ecclesia*] *implorarent..., utrum... tantummodo imponi eis manum ab episcopo ad accipiendum* SPIRITUM SANCTUM *sufficere.* I, p. 69. La conclusion où il veut amener son adversaire, c'est que *per solam manus impositionem episcopi... possit homini pænitenti atque credenti etiam* SPIRITUS SANCTUS TRIBUI, IV, p. 74; *pænitentiam agentibus correctisque per doctrinam veritatis et per fidem ipsorum, quæ postea emendata est, purificato corde eorum, tantummodo* BAPTISMATE SPIRITALI... *subveniri debeat.* X, p. 82. La connexion, on le voit, est constante entre la pénitence et l'imposition des mains. C'est à des pénitents qu'elle a pour but de donner le Saint-Esprit. La condition préalable en est la rectification de la foi, la purification du cœur, l'éloignement des souillures précédemment contractées, *abscissa omni labe præteritæ conversationis.* VI, p. 77. Il faut tout cela pour que les convertis de l'hérésie obtiennent le salut par le baptême de l'Esprit indispensable à tout homme : *Si recorrigere id potuissent, non propterea a salute exciderent, sed quandoque resipuissent, integram spem salutis pænitendo acciperent, præsertim cum* SPIRITUM SANCTUM, *quo baptizari unusquisque hominum debet, acciperent. Ibid.* Pour qui a présente à l'esprit la manière dont s'exprimaient alors les rapports de la pénitence intérieure avec la réconciliation pénitentielle, l'hésitation ne paraît pas possible : ce sont des rapports de même nature qui sont établis ici entre la pénitence des hérétiques et le rite de leur réconciliation. L'auteur associe en somme dans une même formule deux idées qu'on s'est habitué à considérer comme étrangères l'une à l'autre, et son langage s'unit à sa doctrine pour expliquer l'équivalence des deux expressions *in pænitentiam* et *in Spiritum Sanctum*. Le sens sous-jacent à l'une et à l'autre est que les convertis sont traités en pénitents et que, si l'imposition des mains est destinée à leur donner le Saint-Esprit, elle doit le faire comme à des pécheurs qui sont encore à justifier.

Telle est aussi la conception que s'en fait saint Jérôme dans son *Dialogue contre les lucifériens.* Il serait trop long de le prouver en détail, voir les articles cités, p. 356 sq.; l'affirmation mise sur les lèvres du luciférien peut suffire : saint Jérôme ne la conteste pas; il y prend au contraire son point d'appui pour amener son interlocuteur à admettre que, comme le laïque, l'évêque hérétique, s'il fait pénitence, peut être admis dans l'Église : *Ego*, dit donc le luciférien, *recipio laïcum* PÆNITENTEM *per manus impositionem et* INVOCATIONEM SPIRITUS SANCTI, *sciens ab hæreticis Spiritum non posse conferri*, VI, *P. L.*, t. XXIII, col. 160. Et l'on voit d'abord que les deux idées de pénitence et d'imposition des mains pour le Saint-Esprit sont associées, ensuite que le motif invoqué pour donner ainsi le Saint-Esprit aux convertis de l'hérésie est que jusqu'alors ils en ont été totalement dépourvus. L'hérésie ne leur permettait pas de le recevoir dans leur âme; on le leur donne en les réconciliant avec l'Église pour qu'il en prenne possession. Ce n'est assurément pas là avoir en vue l'effet propre de notre sacrement de confirmation.

*c) La réconciliation pénitentielle des hérétiques a pour but de leur donner le Saint-Esprit.* — Saint Augustin permet en quelque sorte de faire la contre-épreuve. Personne ne conteste qu'il ait attribué à l'imposition des mains conférée aux hérétiques un caractère proprement pénitentiel. Non seulement, elle fait ressortir l'état de péché où ils se trouvaient jusque-là : *Manus impositio, si non adhiberetur ab hæresi venienti, tanquam extra omnem culpam esse judicaretur, De baptismo,* V, 23, 33, *P. L.*, t. XLIII, col. 193, ce qui est l'assertion classique citée pour prouver la conception pénitentielle qu'en avait saint Augustin; mais elle est directement ordonnée à assurer la rémission des péchés que n'a pas procurée le baptême reçu hors de l'Église. Car, avec le docteur d'Hippone, la distinction s'est précisée entre ce que nous appelons la validité et l'efficacité du sacrement. Si la première est indépendante de l'union à la véritable Église, la seconde y est très étroitement liée. *Ibid.*, III, 22, *P. L.*, col. 149. Ce n'est pas que cette distinction soit encore si claire et si nette, si universellement admise surtout, qu'on puisse, dans la discussion, passer outre aux confusions

qui persistent dans beaucoup d'esprits. Malgré la fermeté du principe, qu'il ne saurait y avoir de rémission du péché hors de l'Église, *Serm.*, LXXI, 17, 28; 20, 33, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 460, 463, etc., saint Augustin accepte d'argumenter contre les donatistes dans l'hypothèse que leur baptême l'ait réellement procurée. Mais ce sur quoi il n'hésite pas, c'est que leur baptisé, lorsqu'il passe à l'Église catholique, n'ait encore à l'obtenir quand même.

Peu lui importe, en effet, l'explication à adopter ; que le péché, malgré la validité du baptême, n'ait pas été remis de fait, ou qu'il ait été remis vraiment, mais en passant seulement, l'obstination hérétique l'ayant ensuite fait revivre, toujours est-il que le converti arrive à l'Église chargé de ses fautes. C'est la thèse des c. XI à XIII du *De baptismo*, *P. L.*, t. XLIII, col. 118-121, résumée au c. II du l. III. Son cas est le même que celui de ces nombreux *ficti*, qui reçoivent le baptême dans la véritable Église, mais à qui leurs dispositions réelles ne permettent pas d'obtenir le pardon de leurs fautes. Ils en restent chargés jusqu'au jour où une confession sincère met fin à leur duplicité : c'est alors, par suite de cette correction sainte et de cette confession sincère, qu'ils sont réellement purifiés. Ainsi en est-il aussi pour le baptisé de l'hérésie. Tant que, par son obstination dans l'erreur, il reste l'ennemi de la charité et de la paix du Christ, ses péchés sont à remettre. Mais quand il se réconcilie avec l'Église et en reçoit la paix, son entrée dans l'unité fait que le sacrement, demeuré jusque-là inefficace, produit en lui la rémission du péché. *De baptismo*, I, 12, 18, *P. L.*, t. XLIII, col. 119. La persistance du péché, voilà donc, quelle que soit la théorie admise sur l'action du baptême hérétique à l'égard des péchés antérieurs, ce qui fait inviter ceux qui l'ont reçu à venir à l'unité de l'Église : il leur reste à recevoir d'elle le remède de la charité et de la paix : *Sive permanserint in eis peccata, sive continuo dimissa redierint, ut ad sanitatem pacis atque charitatis veniant adhortamur.* *De baptismo*, I, 13, 21, *ibid.*, col. 121. S'il n'y a pas eu de rémission du tout, la conversion est indispensable pour l'obtenir. *Ibid.*, III, 13, 18. Si elle a été réelle, mais transitoire, la nécessité reste quand même de venir à la paix catholique, car il reste, en sortant du schisme ou de l'hérésie, à obtenir la purification des péchés, qui ont reparu par suite de l'absence de la charité.

Aussi saint Augustin entend-il bien que les convertis de l'hérésie se considèrent comme des pénitents. L'Église ne leur impose pas le long et humiliant régime de la pénitence publique auquel elle astreint ceux d'entre eux qui lui avaient d'abord appartenu : *Aliter tractat illos qui eam deserunt, si hoc ipsum pænitendo corrigant, aliter illos qui in ea nondum fuerunt et tunc primum ejus pacem accipiunt; illos amplius humiliando, istos lenius suscipiendo.* Elle réserve pour les apostats qui reviennent sa plus grande sévérité : *Nec illud sine distinctione prætérimus, ut humiliorem agant pænitentiam qui jam fideles Ecclesiam deseruerunt quam qui in illa nondum fuerunt. De unico baptismo contra Petitianum*, XII, 20, *P. L.*, t. XLIII, col. 605. Cependant il n'y a là qu'une différence de degré et au donatiste qui, jouant sur le mot de pénitence et le prenant au sens étroit de ce que nous avons appelé depuis la pénitence publique, chicane là-dessus et demande pourquoi, si on le tient pour coupable, on ne la lui impose pas : *Quare ergo me... non baptizas ut abluas a peccatis?... Quare apud te vel pænitentiam non ago?* saint Augustin répond très catégoriquement qu'elle lui est indispensable : *Imo, nisi egeris, salvus esse non poteris; quomodo enim gaudebis te esse correctum, nisi doleas fuisse perversum! Epist.*, CLXXXV, 10, 43, *P. L.*, t. XXXIII, col. 811. Et sa réponse est si bien comprise d'une pénitence non seulement intérieure, mais aussi rituelle et au for externe, qu'elle provoque aussitôt la question sur les irrégularités qui devraient en résulter normalement. Pourquoi cette pénitence n'entraîne-t-elle pas la déchéance des clercs? *Quomodo post istam pænitentiam apud vos clerici vel etiam episcopi permanemus? Ibid.*, col. 812. L'évêque d'Hippone répond que cette loi commune, l'Église l'a adoucie aussi en faveur des donatistes, et le fait même de l'exception ainsi justifiée achève de montrer jusqu'à quel point la réconciliation des hérétiques est assimilée par lui à celle des pénitents.

Or, et c'est ici qu'apparaît la contre-épreuve, saint Augustin dit tout aussi nettement qu'on impose les mains à ces hérétiques pour leur donner le Saint-Esprit. Sa parole, qu'il est classique de citer à l'appui du caractère pénitentiel de leur réconciliation, est immédiatement suivie d'une autre qui lui assigne le don du Saint-Esprit comme but propre et direct : *Manus impositio, si non adhiberetur ab hæresi venienti, tanquam extra omnem culpam esse judicaretur. Propter charitatis autem copulationem, quod est maximum donum Spiritus Sancti, manus hæreticis correctis imponitur. De baptismo*, V, 23, 33, *P. L.*, t. XLIII, col. 193. Et, il ne faut pas s'y méprendre, cette union de la charité, qui est le plus grand bienfait du Saint-Esprit, en est cependant le premier degré. Car, s'il est vrai que *perfecta charitas, perfectum est donum Spiritus Sancti*, cependant *prius est illud quod ad remissionem pertinet peccatorum, Serm.*, LXXI, 12, 19, *P.L.*, t. XXXVIII, col. 455; or, on ne saurait avoir part à ce premier degré de la charité que par l'union à l'Église : *Charitas quæ cooperit multitudinem peccatorum, proprium donum est catholicæ unitatis et pacis... De baptismo*, III, 16, 21, *P. L.*, t. XLIII, col. 139. Elle est répandue dans les âmes par le Saint-Esprit, *Serm.*, LXXI, 12, 18, mais on ne saurait y avoir part hors de l'Église : *Non habent Dei charitatem qui Ecclesiæ non diligunt unitatem*, et c'est pourquoi, tant qu'ils n'étaient pas dans l'Église, les hérétiques ne sauraient être considérés comme ayant reçu le Saint-Esprit : *ac per hoc intelligitur non accipi nisi in Ecclesia catholica Spiritus Sanctus. De baptismo*, III, 16, 21, *P. L.*, t. XLIII, col. 148. *Extra hoc corpus* [*Christi, quod est Ecclesia*], *neminem vivificat Spiritus Sanctus. De correctione contra donatistas*, II, 50, *P. L.*, t. XXXIII, col. 815. Tant qu'ils demeuraient étrangers à l'Église, ils demeuraient, tout aussi bien que les *ficti* qui sont dans l'Église, étrangers au Saint-Esprit, *non habent itaque Spiritum Sanctum qui sunt extra Ecclesiam... Sed nec ille eum percipit, qui fictus est in Ecclesia, ibid.*; cf. *Serm.*, VIII, 11, 13; LXXI, 18, 30; en sorte que, n'y ayant pas de rémission des péchés en dehors du Saint-Esprit, et cette rémission ne pouvant donc être obtenue que dans l'Église, qui a le Saint-Esprit, *Serm.*, LXXI, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 463, malgré la validité de leur baptême, hérétiques et schismatiques se trouvent dépourvus du Saint-Esprit, *Serm.*, CCLXIX, 2, 4, *ibid.*, col. 1235, 1237, et c'est pour le leur donner qu'on les invite à s'unir à l'Église : *Habetis baptismum Christi, venite ut habeatis Spiritum Christi. Ibid.*, 3, col. 1236. *Veniant,... accepturi Spiritum Sanctum, quem habere non possunt, quandiu sunt hostes unitatis. Serm.*, VIII, 11, 13, *ibid.*, col. 73. Mais la charité que le Saint-Esprit répandra dans leur âme est celle qui couvre la multitude des péchés et fait passer de l'état d'injustice à l'état de justice : *Quærimus vos injustos, ne permaneatis injusti, quærimus perditos ut de inventis gaudere possimus... Non quidem accipitis baptismum, qui vobis extra compagem corporis Christi inesse potuit, prodesse non potuit; sed accipitis unitatem Spiritus in vinculo pacis... et charitatem quæ, sicut scriptum est, cooperit multitudinem peccatorum. De correctione donatist.*, 10, 43, *P. L.*,

t. XXXIII, col. 811. Cf. *De baptismo*, III, 16, 21. Est-il possible d'associer plus clairement, dans l'acte même de la réconciliation des hérétiques, l'idée de collation du Saint-Esprit et de rémission du péché?

On pourrait faire les mêmes constatations chez saint Léon le Grand. Tandis que, pour les apostats qui reviennent à l'Église, il exige, en plus de l'imposition des mains, le *pænitentiæ remedium*, *Epist.*, *ad Nicetam*. Jaffé, n. 536; *P. L.*, t. LIV, col. 1138, pour les hérétiques simples, il déclare suffisante l'invocation du Saint-Esprit qui accompagne l'imposition des mains. *Epist. ad Nicetam*, VII, Jaffé, n. 536; *ad Neonem*, Jaffé, n. 543; *ad Rusticum*, Jaffé, n. 544; *P. L.*, t. LIV, col. 1138-1139, 1194, 1209. Et cette opposition jointe sans doute à cette mention formelle du Saint-Esprit a été cause qu'on a cru reconnaître dans la réconciliation de ces derniers la confirmation, par exemple, Witasse, *De confirmatione*, part. II, q. II, a. 6, dans Migne, *Cursus theologiæ*, t. XXI, col. 1052. Mais saint Augustin fait également cette opposition, et le *remedium pænitentiæ*, dont parle le pape pour les apostats convertis, n'est pas autre chose que cette *humilior pænitentia*, dont l'évêque d'Hippone disait qu'il n'était que juste de les y soumettre, tandis qu'on en dispensait les hérétiques simples. Elle reparaît d'ailleurs dans le paragraphe suivant de la lettre *ad Rusticum*, à propos de catholiques qui, enlevés enfants par les barbares, ont été contraints de participer plus ou moins à des actes idolâtriques. Tandis qu'on exige la pénitence publique de ceux d'entre eux qui ont vraiment adoré les idoles ou se sont rendus coupables d'autres crimes, homicides, fornications, pour ceux qui se sont bornés à prendre part aux repas des païens et à manger les viandes immolées aux dieux, on se contente, avant de les admettre aux sacrements, d'une purification par les jeûnes et l'imposition des mains. *Si convivio solo gentilium et escis immolatitiis usi sunt, possunt jejuniis et MANUS IMPOSITIONE purgari... Sin autem aut idola adoraverunt, aut homicidiis vel fornicationibus contaminati sunt, ad communionem eos nisi per PÆNITENTIAM PUBLICAM non oportet admitti.* Inq. 19, *P. L.*, t. LIV, col. 1209. Quant à l'invocation du Saint-Esprit, pour saint Léon, comme pour saint Augustin, elle a manifestement pour objet d'assurer aux convertis la sanctification première, qui leur a fait défaut au baptême. On veut conférer aux convertis ce qui leur a manqué : *hoc tantum quod defuit conferatur* (*ad Neonem*) et ce qui a manqué, ce n'est pas le rite même de l'imposition des mains — bien rares étaient les sectes où il était omis — c'est la vertu du Saint-Esprit que les hérétiques sont incapables de donner : *invocata virtute Spiritus Sancti, quam ab hæreticis accipere non potuerunt. Ad Rusticum.* Du baptême, en un mot, ils ont reçu la forme, mais l'effet de sanctification, que le Saint-Esprit lui donne, n'a pas été produit et voilà pourquoi les prêtres catholiques doivent le leur procurer, *quia formam tantum baptismalis sine sanctificationis virtute sumpserunt.., ut diximus, sola sanctificatio Spiritus Sancti invocanda est,* etc. *Ad Nicetam.* Saint Léon s'inspire ici, on le voit, de la doctrine si bien mise en lumière par saint Augustin : c'est à l'efficacité du sacrement qu'il reste à pourvoir, c'est-à-dire à son action proprement sanctificatrice et purificatrice.

Mais, encore une fois, ce n'est pas ici le lieu d'insister. Il suffisait de montrer à quel point les idées de collation du Saint-Esprit et d'absolution pénitentielle sont loin de s'exclure. Dans la réconciliation des hérétiques, si parfois elles paraissent s'opposer, l'opposition n'existe qu'entre ce qui est l'*humilior pænitentia* de saint Augustin ou le *remedium pænitentiæ*, la *pænitentia publica* et cette *imago pænitentiæ* qu'était aux yeux des anciens une absolution sans assujettissement préalable aux longues et humiliantes épreuves de la pénitence proprement dite. Elle peut se ramener à la différence faite entre ce qu'on a appelé depuis la pénitence publique et la pénitence privée; on ne saurait y voir celle qui distingue le sacrement de pénitence du sacrement de confirmation.

*d) Réponse à l'objection tirée des formules de la réconciliation.* — L'identité plus ou moins complète des formules qui accompagnaient l'imposition des mains aux nouveaux baptisés ou aux convertis de l'hérésie, ne doit pas davantage faire illusion. Cette identité matérielle du rite dans les deux cas, saint Augustin ne la contestait pas. Il reconnaissait que l'imposition des mains, à la différence du baptême, pouvait être et était en fait réitérée : il en donnait précisément pour raison que c'était au fond et à proprement parler une prière : *Manus autem impositio, non sicut baptismus, repeti non potest. Quid est enim aliud nisi oratio super hominem? De baptismo,* III, 16, 21, *P. L.*, t. XLIII, col. 149. Mais la même prière, encore une fois, peut se faire à des intentions bien différentes, et le sens formel du rite est alors loin de rester le même. Or l'intention de l'Église, tout le monde en tombait d'accord, n'était certainement pas d'obtenir le Saint-Esprit pour les convertis de l'hérésie au même sens où elle l'invoquait sur les nouveaux baptisés. Ceux-ci le possédaient déjà; il avait déjà produit en eux l'œuvre de la sanctification première; c'étaient des justes auxquels il ne restait plus qu'à assurer la plénitude des dons de l'Esprit, ce qui est le but propre du sacrement de confirmation. Les autres étaient encore des pécheurs à qui il fallait donner le Saint-Esprit pour en faire des justes; l'effet à produire en eux était du même ordre que celui de l'absolution dans toute âme coupable qui se convertit, et le rite accompli à cette intention, quels qu'en aient été l'aspect et les formules matérielles, doit donc se rattacher à ce que nous avons appelé depuis le sacrement de pénitence.

*IV. DANS LES ORDINATIONS.* — Dans l'ordination, l'imposition des mains est le rite attesté depuis les apôtres, le seul longtemps employé pour la collation des trois ordres sacrés tant en Occident qu'en Orient, le seul aujourd'hui encore en usage dans les Églises d'Orient, le seul aussi par conséquent, parmi ceux qui sont pratiqués dans l'Église latine, dont il soit possible d'affirmer l'origine proprement apostolique. Pour l'antiquité et pour les Églises d'Orient dont les ordinations sont reconnues valides par l'Église romaine, sa nature sacramentelle est donc hors de doute.

1° *Le problème : Est-elle restée dans l'Église latine, la matière propre du sacrement de l'ordre?* — 1. *Opinions.* — Mais la question se pose pour la période moderne dans l'Église d'Occident. Depuis le haut moyen âge, voir Many, *De sacra ordinatione*, tit. II, n. 192 sq., on a adjoint au rite traditionnel des onctions et surtout une cérémonie dite de la porrection des instruments, dont le but évident a été de symboliser plus clairement le pouvoir conféré par les divers ordres, et dont le caractère proprement sacramentel, sans avoir peut-être été l'objet d'une définition proprement dite, a du moins été reconnu, pratiquement affirmé et officiellement proposé, par les autorités les plus hautes qui soient dans l'Église, comme faisant partie de la doctrine catholique. Aussi retrouve-t-on ici une controverse analogue à celle qui existe au sujet de la confirmation. Du XIII[e] au XX[e] siècle on a compté six opinions plus ou moins opposées entre lesquelles, à différentes époques, se sont partagés les théologiens, cardinal van Rossum, *De essentia sacramenti ordinis disquisitio historico-dogmatica*, 1914; on trouvera le classement des opinions très minutieusement étudiées par lui, dans la discussion de son ouvrage par le

P. d'Alès, dans les *Recherches de science religieuse*, t. IX, 1919, p. 120. Cinq d'entre elles, de beaucoup les plus communes jusqu'au XIXe siècle, admettent le caractère sacramentel de la porrection des instruments; quatre lui associent au même titre une imposition des mains, soit l'une de celles qui de tout temps ont fait partie de l'ordination sacerdotale, soit celle qui, depuis le moyen âge, fait suite à la communion de la messe et spécifie le pouvoir reçu de remettre les péchés; une, la seule moralement qui ait eu cours dans les écoles du XIIIe au XVIe siècle, la considère comme constituant à elle seule la matière proprement dite du sacrement. La sixième opinion, par contre, celle qui prévaut de nos jours et est présentée par beaucoup de théologiens comme étant la vraie, lui dénie tout caractère proprement sacramentel et considère l'imposition des mains comme étant et ayant toujours été le seul rite auquel fût attachée la vertu du sacrement de l'ordre.

Cette question reviendra à l'art. ORDRE. Mais il est nécessaire d'indiquer ici les principes en vertu desquels l'imposition des mains, après avoir cessé équivalemment d'être considérée comme la matière du sacrement de l'ordre, tend, au contraire, à se voir attribuer de nouveau ce caractère.

2. *Pas de principes a priori excluant le changement.* — Ces principes, il faut le dire immédiatement, sont d'ordre exclusivement théologique, et leur certitude n'excède pas celle d'une opinion libre. En dernière analyse, en effet, c'est uniquement parce qu'ils estiment ne pouvoir reconnaître à l'Église le pouvoir de déterminer et donc de modifier elle-même les rites essentiels de certains sacrements que, depuis le XVIIe et surtout le XVIIIe siècle, un grand nombre de théologiens tendent à rejeter l'enseignement sur la matière du sacrement de l'ordre qui était commun jusque-là aux diverses écoles théologiques; que les papes et les conciles avaient adopté ou promulgué; qui s'était fixé jadis et qui continue aujourd'hui encore à être exprimé dans les livres liturgiques de l'Église romaine.

Pour prouver que tel est le fondement vrai et unique de cette régression théologique, il suffit de renvoyer à l'ouvrage du cardinal van Rossum, qui est la somme très érudite et une mise au point très appliquée des arguments les plus propres à la justifier. Il le met lui-même, avec autant de netteté que de résolution, à la base de son argumentation, p. 57, 187 sq., et c'est ce qui donne à ses conclusions une allure si ferme. De soi, d'ailleurs, il est évident que le fait historique de l'antiquité et de l'universalité de l'imposition des mains dans la collation des ordres ne saurait avoir de valeur démonstrative pour l'époque moderne qu'autant qu'on exclut *a priori* toute possibilité d'addition ou de modification dans les rites essentiels à la validité du sacrement, et que l'on rejette comme nécessairement erronée toute doctrine, quelle qu'en soit l'autorité, impliquant un changement quelconque de cette nature. Plus logique et abordant le problème plus franchement que beaucoup de théologiens dont il partage et veut faire triompher l'opinion, le cardinal van Rossum va jusque-là, ou plutôt, il part précisément de là : la fixité absolue et primitive de tous les rites sacramentels lui paraît être le principe absolu qui domine toute cette discussion.

Que ce principe fondamental ne soit cependant pas une doctrine commune, le cardinal Billot l'enseigne explicitement. *De sacramentis*, t. I, thes. II, ad 1um; thes. XXXII; t. II, thes. XXX. Au début de cette dernière thèse en particulier, qui est consacrée à la matière du sacrement de l'ordre, l'éminent professeur conteste résolument que la fixité absolue des rites essentiels de certains sacrements soit une conséquence nécessaire de leur institution par le Christ. *In ipso limine hujus quæstionis juvabit iterum atque iterum in mentem revocare, quomodo ex doctrina catholica, quæ in Christo Salvatore agnoscit immediatum institutorem sacramentorum Novæ Legis, minime sequatur materiam et formam omnium et singulorum debuisse ab ipsomet in individuo assignari*, etc. Billuart, *De ordine*, dissert. II, a. 1, ad 1um, rejette lui aussi formellement ce prétendu principe premier : *Dicimus Christum non instituisse materiam hujus sacramenti determinando in specie hanc vel illam esse materiam, sed determinando tantum in genere conferendum esse per aliquod signum sensibile quod foret significativum potestatis traditæ; determinationem autem hujus signi in specie, an esset talis vel talis res, an impositio manuum, an porrectio instrumentorum, an utraque simul, reliquisse Ecclesiæ... Ecclesia itaque hac potestate sibi a Christo tradita utens, determinavit seu saltem consensit quod impositio manuum cum forma illi correspondente pro Ecclesia græca, et forte etiam in prioribus sæculis pro Ecclesia latina, esset signum legitimum utriusque potestatis traditæ ad consecrandum et ad absolvendum. At postea determinavit pro Ecclesia latina quod porrectio instrumentorum... esset signum legitimum potestatis consecrandi... Ecclesia [ergo] non potest mutare materiam sacramentorum formaliter sumptam in ratione signi et ut a Christo institutam, [sed potest mutare] materiam sumptam in ratione rei. Sic enim mutare materiam non est mutare substantiam sacramenti.* Le P. d'Alès, dans les *Recherches de science religieuse, loc. cit.*, qui cependant adhère à la thèse maîtresse du cardinal van Rossum parce « que les solutions les plus simples ont souvent chance d'être les plus vraies, » p. 135, en a très justement réduit le principe fondamental à sa vraie mesure : « c'est une opinion théologique, et très contestable, » p. 132. Nous avons vu plus haut, à propos de la confirmation, col. 1384, qu'un grand nombre de théologiens anciens et modernes, appartenant aux écoles les plus diverses, la contestent en effet et y contredisent formellement. C'est plus qu'il n'en faut pour montrer ce qu'il y aurait d'arbitraire à la faire prévaloir contre une doctrine qui, au contraire, aurait eu l'assentiment de tous les théologiens et exprimerait la pensée clairement manifestée de l'Église elle-même.

2° *La pensée clairement manifestée de l'Église admet le changement.* — Or, que l'Église ait clairement et formellement exprimé sa pensée sur ce point de la matière du sacrement de l'ordre, il ne paraît pas qu'on puisse le contester. Ce n'est pas qu'on ne l'ait essayé. Les théologiens et les canonistes, qui, depuis le XVIIe siècle, sont revenus à la théorie de l'imposition des mains comme rite propre de l'ordination, se sont tous appliqués au contraire à se convaincre qu'il n'existait pas sur cette question doctrinale de document où s'exprimât l'enseignement commun et ordinaire de l'Église. De là leurs efforts pour diminuer et écarter la portée doctrinale du décret du concile de Florence pour les Arméniens, qu'on leur opposait. Afin de passer outre, ils posaient en principe ou que le document n'était pas vraiment conciliaire, ou qu'il constituait seulement une instruction disciplinaire et liturgique destinée à renseigner les Arméniens sur les rites spéciaux de l'Église latine, ou bien encore qu'il faisait connaître uniquement une partie du rite essentiel, soit qu'elle fût omise jusque-là chez les Arméniens, soit qu'elle fût la seule dont la mention parût nécessaire, l'autre partie, l'imposition des mains, étant supposée manifestement connue, attestée qu'elle était tant par l'Écriture que par le *Pontifical romain* auquel renvoie le décret lui-même. Les explications données peuvent se ramener aux deux suivantes : *Porro hic admonendi sumus hoc decretum non a concilio*

*Florentino, sed ab Eugenio IV in sessione ultima illius concilii editum fuisse pro instructione Armenorum Ecclesiæ Romanæ disciplinam scire cupientium; ideoque non dogmaticum esse, ceu visum multis, sed historicum; quod velim excidat.* D'Annibale, *Summula theologiæ moralis*, t. III, n. 231, note. Jugement repris et cité en partie par Gasparri, *De sacra ordinatione*, t. II, n. 1007 : *Præmittendum est... eam non esse definitionem de ministro, materia et forma sacramentorum, sed instructionem tantummodo practicam... Notandum est hic de instructione Armenorum circa ea quæ erant diversa ab eorum ritibus.* Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, notes au n. 695 et 701.

1. *Caractère conciliaire et doctrinal du décret de Florence.* — Mais une étude plus attentive des origines et de l'histoire de ce décret fameux oblige à reconnaître que toutes ces interprétations sont surtout des expédients ingénieux, imaginés pour éviter de se mettre en opposition avec un document d'ordre doctrinal émanant d'un concile œcuménique et promulgué par un souverain pontife. Le cardinal Billot avait déjà prononcé que *nonnisi ex præjudicatæ causæ necessitate potuerunt quidam adduci ad rejiciendam normam decreti pro Armenis. Op. cit.*, 1901, t. II, thes. XXX, p. 276. Le cardinal van Rossum, après un examen minutieux de la question historique, aboutit à la même conclusion : le décret, il le reconnaît franchement, est d'ordre doctrinal et enseigne une doctrine exactement contraire à la sienne; ce qui permet d'y passer outre, comme l'exige le principe à sauvegarder et à faire prévaloir de la fixité absolue des rites sacramentels, c'est uniquement le fait que, n'ayant pas revêtu la forme d'une définition de foi proprement dite, l'enseignement que le décret contient a pu se trouver erroné. Cette solution a paru et paraîtra sans doute bien radicale, voir les objections déjà faites par d'Alès et de Guibert dans les articles déjà indiqués. Parmi les théologiens dont l'éminent auteur adopte l'opinion, bien rares, croyons-nous, sont ceux qui y auraient persisté eux-mêmes, s'ils avaient cru se mettre par là en opposition avec un document de cette nature et de cette portée. Mais la position même prise par le cardinal montre à quel point il lui paraît incontestable qu'il s'agit bien ici de doctrine.

Le P. de Guibert qui, dans ses articles sur le décret pour les Arméniens, *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 1919, p. 81-95, 150-162, 195-215, a suivi une marche toute différente de celle du cardinal van Rossum, en a établi lui aussi le caractère vraiment conciliaire et doctrinal: Ce n'est pas un acte purement pontifical, émanant de la seule initiative du pape; « c'est un acte promulgué en session solennelle du concile œcuménique de Florence sous la présidence d'Eugène IV. Ce n'est pas une simple exposé « historique » des rites de l'Église latine : les Arméniens les connaissaient déjà. Au concile de Sis, tenu en 1344 ou 1345, ils avaient déjà répondu au reproche d'ordonner par la seule imposition des mains, en envoyant à Rome la preuve qu'ils procédaient aussi à la tradition des instruments, depuis deux cents ans qu'ils en avaient emprunté la coutume à l'Église romaine. Voir les textes cités par le P. de Guibert, p. 207, note 2. Ce n'est pas davantage, sauf le passage sur la matière de l'eucharistie, où le décret porte expressément le mot *decernimus*, à propos de l'obligation faite aux prêtres Arméniens de mélanger eux aussi un peu d'eau au vin du calice, un document *disciplinaire* prescrivant simplement aux Arméniens ce qu'ils doivent faire... Le texte entier, les circonstances de son élaboration et les documents contemporains disent le contraire. Reste donc que le concile a voulu expliquer la vraie doctrine catholique sur les sacrements; que, sans doute, cette doctrine a de nombreuses conséquences pratiques, mais que l'exposé qui en est fait là constitue un document d'ordre essentiellement *doctrinal*... « L'expression qui paraît le mieux caractériser la nature de ce document est donc celle de *déclaration ou exposé doctrinal du concile de Florence sur les sacrements,* » p. 213-214; cf. p. 151-157, où l'auteur prouve que, s'il ne s'impose pas de ranger le décret parmi les *definitiones* proprement dites dont parle le concile, on ne saurait non plus le mettre au nombre des *statuta* ou des *præcepta* qu'il propose à l'acceptation des Arméniens.

La conclusion du cardinal van Rossum est moins nette. Il voit dans le décret un acte du *magistère ordinaire* exposant la doctrine alors la plus communément reçue dans l'Église : *Pars decreti, quæ agit de sanctis Ecclesiæ sacramentis, quæque doctrinam exhibet tum temporis magis in Ecclesia receptam, valorem documenti ab* ORDINARIA MAGISTERII AUCTORITATE *conditi non excedit. Op. cit.*, p. 169. Nous verrons tout à l'heure que le concile ne se borne pas à faire œuvre de rapporteur. L'expression de *magistère ordinaire* n'est pas elle non plus tout à fait exacte. Un décret conciliaire relève plutôt du *magistère extraordinaire* : le cardinal le reconnaît lui-même, lorsque, dans son énumération des formes que peut revêtir le magistère ordinaire, *op. cit.*, n. 422, il évite de signaler l'approbation et la promulgation des décrets d'un concile œcuménique. A cela près cependant il y a accord entre les deux auteurs, les seuls, croyons-nous, qui aient jusqu'ici étudié méthodiquement l'origine et la valeur de ce fameux décret. Ni l'un, ni l'autre, il est vrai, n'estiment qu'il y ait eu définition de foi proprement dite, encore qu'au XVI[e] siècle, et au concile de Trente en particulier, les décisions en aient été considérées comme définitivement acquises, voir de Guibert, *loc. cit.*, p. 85-88 : « l'intention de définir n'est nulle part clairement manifestée et surtout l'Église... a laissé les théologiens discuter certaines assertions de ce document et même s'inscrire en faux contre elles, ce qu'elle n'aurait pu laisser faire pour une définition. » *Ibid.*, p. 214. Mais tous les deux en reconnaissent également le caractère doctrinal; et c'est pourquoi l'attitude prise par le cardinal tranche si fort avec celle des théologiens dont il partage l'opinion. La plupart de ceux-ci, remarque le P. de Guibert, évitent d'avouer leur opposition à ce document : ils biaisent, cherchant à diminuer la valeur du texte qu'on leur oppose et à montrer en même temps que ce texte ne leur est pas absolument contraire : c'est un cas intéressant de *psychologie théologique.* » *Ibid.*, note 1.

Pour nous, après cette mise au point de la valeur doctrinale du décret de Florence, il nous paraît de moins en moins possible d'attribuer à l'imposition des mains un caractère proprement sacramentel dans l'ordination. Si l'on reconnaît quelque valeur en théologie à l'argument tiré du *consensus theologorum*, des formules liturgiques et de l'enseignement authentique de l'Église, on n'acceptera pas de le sacrifier à une opinion contestable et contestée sur un point où il se présente lui-même avec une clarté et une force exceptionnelle.

Car, c'est bien sa pensée à elle que l'Église a exprimée dans le décret des Arméniens. Le concile ne s'est pas borné, comme le fera plus tard, par exemple, le pape Alexandre VII, à propos de la contrition imparfaite, Cavallera, *Thesaurus*, n. 1210, Denzinger-Bannwart, n. 1146, à indiquer la doctrine alors la plus communément reçue dans les écoles; il dit lui-même expressément « avoir réduit en formule brève *la vérité* sur les sacrements de l'Église »; et cela pour l'instruction des Arméniens de tous les temps, *Ecclesiasticorum sacramentorum* VERITATEM *pro ipsorum Armenorum tam*

*PRÆSENTIUM QUAM FUTURORUM faciliore doctrina sub hac brevissima redigimus formula,* Le fait d'avoir pris pour base de son exposé un opuscule de saint Thomas, n'en amoindrit en rien la portée. Les remaniements mêmes qu'il a fait subir au texte de l'opuscule, « en résumant surtout certains développements et en supprimant certaines explications d'allure systématique, » de Guibert, *loc. cit.*, p. 209, et pour les preuves de détail, p. 196-208, en ont, au contraire, accentué encore le caractère doctrinal. C'est bien ainsi d'ailleurs que l'entendirent les Arméniens dans l'acte d'acceptation qu'ils en firent au concile même. La bulle de promulgation *Exultate Deo*, reproduite *in extenso* dans les *Annales* de Raynaldi, traduit ainsi leur réponse aux Pères du concile : *Populo nostro Armenorum traditis... quinto brevem formulam septem sacramentorum Ecclesiæ, videlicet baptismi,* etc.... *DECLARANDO quæ sit cujuslibet sacramenti materia, forma et minister.* Ann. 1439, n. 16, édit. Theiner, t. XXVIII, p. 291 *b*. Aussi le décret ainsi rédigé, encore qu'il ne soit entré que lentement dans la documentation théologique courante (au concile de Trente, il semble avoir encore été inconnu de quelques Pères, de Guibert, *loc. cit.*, p. 85), a-t-il été considéré dès l'abord par tous ceux qui en connaissaient l'origine conciliaire comme revêtu d'une pleine autorité : à Trente, les présidents du concile ne permettent pas qu'on en conteste le caractère conciliaire, et, dans les discussions qui ont eu lieu alors sur les sacrements, il a été l'autorité à laquelle on s'est le plus souvent référé comme à une autorité ayant force de chose jugée. *Ibid.*, p. 86-88.

2. *Le décret de Florence et la « lex orandi. »* — La doctrine du décret est exprimée d'ailleurs dans les livres liturgiques. Le *Pontifical romain*, dans les rubriques générales mises en tête des ordinations, *De ordinibus conferendis*, porte expressément que l'évêque doit présenter la porrection des instruments comme étant le rite propre de l'impression du caractère sacramentel : *Moneat ordinandos quod instrumenta, in quibus character imprimitur, tangant.* Au cours ensuite des diverses ordinations, les rubriques de détail s'inspirent de cette doctrine. Même après avoir reçu l'imposition des mains, diacres et prêtres continuent à être désignés du nom de *ordinandi*; aussitôt après la tradition des instruments, ils sont dits *ordinati*. Aussi bien suffit-il de suivre les cérémonies d'une ordination sacerdotale pour se rendre compte de la pensée qui y préside. Après les litanies et la triple bénédiction de l'évêque aux ordinands prosternés; après l'imposition des mains, avec les oraisons et préface qui la suivent; quand, une fois les ordinands revêtus des vêtements sacerdotaux, l'évêque se retourne vers l'autel, s'agenouille et entonne le *Veni Creator* afin de procéder ensuite à l'onction des mains et à la porrection du calice, cette introduction solennelle à la dernière phase de la cérémonie donne l'impression très nette qu'on en est arrivé au moment décisif. A qui sait que l'ordination ne comportait jadis que l'imposition des mains, il apparaît évident qu'il y a eu depuis soudure d'un rite nouveau. Mais à qui suit les rites dans leur ordre actuel, tous ceux qui précèdent semblent n'avoir été qu'une préparation à la collation du pouvoir sacerdotal qui se fait alors. Et lorsque, ensuite, on relit l'article de saint Thomas, *Sum. theol.*, III[æ] *Supplem.*, q. XXXVII, a. 5, tiré de *In IV Sent.*, l. IV, dist. XXIV, q. II, a. 3, sur le moment où s'imprime le caractère sacerdotal, la correspondance apparaît si parfaite entre les explications du saint docteur et l'impression produite par la succession des cérémonies qu'on ne peut s'empêcher de conclure à une complète identité de pensée entre la *formula credendi* et la *formula precandi. Episcopus*, écrit saint Thomas, *in collatione ordinum duo facit : præparat enim ordinandos ad ordinis susceptionem, et ordinis potestatem tradit. Præparat quidem et instruendo eos de proprio officio et aliquid circa eos operando ut idonei sint ad potestatem accipiendam; quæ quidem præparatio in tribus consistit, scilicet benedictione, manus impositione et unctione... Sed potestatis collatio fit per hoc quod datur eis aliquid quod ad proprium actum pertinet. Et quia principalis actus sacerdotis est consecrare corpus et sanguinem Christi, ideo in ipsa datione calicis sub forma verborum determinata character sacerdotalis imprimitur.*

Il paraît inutile après cela de discuter encore sur le sens doctrinal des rites de l'ordination sacerdotale et sur la pensée de saint Thomas au sujet de la matière propre du sacrement de l'ordre. Le passage que nous venons de citer, joint à celui du *De Ecclesiæ sacramentis*, que le concile de Florence lui a emprunté, ne laisse aucun doute sur la doctrine du prince des scolastiques. Du fait qu'il attribue un certain rôle à l'imposition des mains dans l'administration de la confirmation et de l'ordre, *Sum. theol.*, III[a], q. LXXXIV, a. 4, il ne suit nullement que ce rôle soit celui de la matière du sacrement; lui-même, III[æ] *Supplem.*, q. XXXVII, a. 5, précise que cette cérémonie n'est que préparatoire à la réception de l'ordre. Tout comme l'onction « consacre » les futurs prêtres, l'imposition des mains leur assure la plénitude de la grâce : *per manus impositionem datur plenitudo gratiæ*: mais il est formellement spécifié que l'un et l'autre rite ne sont que pour les rendre *idonei ad potestatem accipiendam.*

3. *Le décret et le « consensus theologorum. »* — Il n'est pas douteux non plus que les théologiens aient été unanimes, pendant de longs siècles, à voir dans la seule tradition des instruments le rite essentiel de l'ordination. Le cardinal van Rossum, *op. cit.*, s'est appliqué à rechercher ceux qui l'ont reconnu dans l'imposition des mains où il le met lui-même. Pour toute la période des XIII[e], XIV[e], XV[e] siècles, il en a trouvé sept ou huit en tout. Encore, remarque le P. de Guibert à ce propos, *Revue pratique d'apologétique*, décembre 1914, p. 221, « quatre, parmi eux, ne traitent-ils pas la question *ex professo* et ne parlent-ils de l'imposition des mains qu'en passant, sans que de leur texte on puisse tirer une position précise. » Quant aux deux principaux, saint Bonaventure et Pierre de Tarentaise, le futur Innocent V, ils admettent l'un et l'autre le principe général que le caractère, pour les divers ordres, s'imprime au moment où l'ordinand touche l'instrument qui symbolise le pouvoir reçu : *In illo signo exteriori imprimitur character in quolibet ordine in quo principalis potestas quam respicit ordo significatur tradi ordinato. Ad hanc autem significandam duo concurrunt exterius scilicet traditi alicujus instrumenti et expressio verbi.* S. Bonaventure, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XXIV, p. II, a. 1, q. IV. *In sacramentorum collatione, per aliqua quæ ibi fiunt suscipiens præparatur et disponitur, ut per benedictionem, unctionem, manuum impositionem et vestium concessionem* [on reconnaît l'explication de saint Thomas]; *per unicum vero actum character imprimitur, scilicet per instrumenti traditionem.* Pierre de Tarentaise, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XXIV, q. III, a. 3. L'un et l'autre font également l'application de ce principe à l'ordination du sous-diaconat et des ordres mineurs et si, pour le diaconat et la prêtrise, ils concluent que la collation en est faite par l'imposition des mains, c'est encore en vertu du même principe : la main étant, d'après Aristote, l'*organum organorum*, ils voient dans l'imposition des mains la tradition d'instrument par excellence : *Quoniam datur ibi nobilis potestas et excellens, fit manus impositio, non tantum instrumenti traditio,*

*quoniam manus est organum organorum in quo scilicet principalius residet potestas operandi.*

« On voit par là que la conception générale du caractère sacramentel imprimé par tradition d'instrument était admise même de ceux qui paraissent s'en écarter, et ne s'en écartent en fait pour la prêtrise que par une vue subtile et artificielle que personne n'a songé à reprendre de nos jours. » De Guibert, *Revue pratique d'apologétique*, *loc. cit.*, p. 222.

Or ce *consensus theologorum* s'est maintenu en fait jusqu'au XIXe siècle. Les listes dressées par le cardinal van Rossum lui-même établissent que ceux qui excluent le caractère sacramentel de la tradition des instruments pour le réserver à la seule imposition des mains sont en nombre infime comparativement à ceux qui le reconnaissent : 1 contre 11 au XVe siècle; 10 contre 31 au XVIe; 13 contre 115 au XVIIe; 39 contre 78 au XVIIIe. Encore avons-nous dit dans quelles conditions s'étaient produites les adhésions à la conception plus récente : provoquées par la connaissance acquise du mode d'ordination des Grecs, qui ne comporte que l'imposition des mains; accomplies en vertu du principe de la fixité absolue des rites sacramentels, elles se sont subordonnées elles-mêmes à la condition qu'il n'y ait pas eu à Florence, de la part de l'Église, une manifestation authentique de son enseignement doctrinal. Le principe invoqué étant contestable et contesté, la condition surtout, dont on faisait tout dépendre, se trouvant démontrée inexistante par celui-là même qui avait le plus d'intérêt à en constater la réalité, on peut se demander, la valeur qui reste à des adhésions de cette nature.

4. *Conclusion.* — Dans une doctrine ayant pour elle un *consensus theologorum* tant de fois séculaire, *universam fere aciem scholasticorum*, pour parler comme Benoît XIV, *De synodo diœcesana*, c. VIII, 10, 11, qui est exprimée dans les rites les plus solennels et les plus minutieusement réglés de la liturgie et qu'un concile œcuménique a authentiquement proposée comme exprimant « la vérité » en matière de sacrements, comment hésiter à reconnaître la doctrine propre de l'Église!

Elle est la seule en tout cas que cette Église ait jamais authentiquement donnée comme sienne; personne ne cite et ne saurait citer un acte quelconque de cette Église qui en soit le désaveu ou seulement l'abandon authentique. Pour la constitution de Léon XIII sur les ordinations anglicanes, voir plus loin, col. 1420. La réaction qui s'est produite au XIXe siècle en faveur de la seule imposition des mains ne saurait avoir ce caractère : le point de départ en est surtout d'ordre historique et elle demeure conditionnée elle aussi par le présupposé reconnu faux du caractère purement disciplinaire ou consultatif du décret de Florence. L'Église d'ailleurs viendrait-elle à poser en faveur de cette opinion un acte dont l'autorité égale ou supérieure à celle du décret de Florence permît de la considérer comme authentiquement adoptée par elle, plutôt que d'y voir la condamnation de la doctrine enseignée par le concile, il y aurait lieu de se demander si une modification si manifeste de sa pensée antérieure n'autoriserait pas à parler une fois encore d'un changement introduit par elle dans le rite essentiel du sacrement de l'ordre.

En attendant, rejeter comme fausse et erronée la doctrine du concile de Florence, c'est admettre qu'un concile œcuménique, dans un décret doctrinal, approuvé et promulgué comme tel par le pape, a « déclaré » être « la vérité en matière sacramentelle » ce qui en fait est une erreur en matière de foi.

Pour rendre acceptable pareille hypothèse, c'est vraiment trop peu qu'une opinion théologique, fût-elle la plus hautement recommandée. Le cardinal van Rossum y croit suffisant que le décret de Florence se rattache au *magistère ordinaire* de l'Église. Le propre en effet du *magistère ordinaire* lui paraît être de n'avoir pas la garantie de l'infaillibilité : *Christus duplex instituit magisterium in Ecclesia* : ORDINARIUM *unum quo vera auctoritate, a Christo collata*, CITRA TAMEN INFALLIBILITATIS CHARISMA *fideles instituuntur atque ducuntur*, *op. cit.*, n. 419; et comme il explique ainsi, n. 422, la possibilité d'erreur dans les encycliques et autres actes semblables du pape ou dans les décisions des Congrégations romaines rendues et promulguées en son nom, il croit que se pourrait expliquer de même l'erreur commise par le concile de Florence. Nous n'avons pas à apprécier ici cette conception du *magistère ordinaire* ni à examiner comment elle se concilie avec l'affirmation du concile du Vatican, *De fide catholica*, c. III, que le *magistère ordinaire* peut proposer et imposer lui aussi des vérités de foi proprement dites, voir ÉGLISE, t. IV, col. 2194, mais, même admise cette conception; même étant admis que le décret de Florence relève du *magistère ordinaire*, encore est-il cependant que d'un décret du Saint-Office ou même d'une encyclique à un décret de concile œcuménique solennellement approuvé et promulgué par le pape il y a une certaine différence.

Et il est assurément vrai encore que, pour se trouver énoncée dans un acte conciliaire, une affirmation doctrinale n'est point pour cela même nécessairement définie. Mais l'Église ne ferait-elle donc sienne une doctrine qu'autant et dès l'instant qu'elle en donne une définition proprement dite? Ce n'est point là, nous semble-t-il, doctrine commune dans l'Église. Et ces théologiens des derniers siècles, qui, pour pouvoir prendre parti contre le décret de Florence, se sont ingéniés à lui trouver un but purement disciplinaire, historique ou consultatif, se seraient-ils ainsi appliqués à en exclure le caractère conciliaire et doctrinal, s'ils avaient cru qu'il fût loisible de contredire une doctrine approuvée et proposée comme « vraie » par un concile œcuménique? Aujourd'hui du moins que ce double caractère du décret apparaît incontestable, nous croyons qu'ils renonceraient eux aussi à y contredire et à considérer l'imposition des mains comme appartenant encore à la matière propre du sacrement de l'ordre.

3° *Le changement est total.* — 1. *C'est le sens des documents.* — Il nous paraît certain, en effet, comme au cardinal van Rossum, que la pensée de l'Église, telle en particulier qu'elle s'est manifestée au concile de Florence, exclut l'imposition des mains du rite essentiel de l'ordination. Les textes cités du Pontifical ne parlent que de la tradition des instruments, et l'on n'aurait pas songé à leur attribuer un autre sens, si l'on n'avait pas cru établie par ailleurs la nécessité de l'imposition des mains. Le commentaire de fait qu'en donne l'article cité de saint Thomas, IIIa, *Supplem.*, q. XXXVII, a. 5, est lui aussi indiscutable; indiscutable également sa pensée telle qu'elle est exprimée dans son opuscule *De Ecclesiæ sacramentis* : pas un mot n'y suggère que pour, le sacrement de l'ordre, contrairement à ce qu'il fait pour les autres sacrements, il se borne à indiquer une partie de la matière et de la forme sacramentelles, et passe sous silence la partie qu'il eût considérée comme la plus importante. Même conclusion pour le décret de Florence. Toutes les suggestions faites pour expliquer que l'imposition des mains, sans y être mentionnée, y est cependant supposée comme matière essentielle, procèdent de la conviction préalable de la nécessité de ce rite et se heurtent à la fois au but proprement doctrinal que poursuit le concile, au texte de saint Thomas qu'il reproduit, et aux paroles mêmes qu'il emploie. Rien n'indique que le concile procède pour le sacre-

ment de l'ordre autrement que pour les autres sacrements et ne donne à son sujet qu'une doctrine incomplète. Quand il a jugé à propos de préciser aux Arméniens des questions d'ordre secondaire ou purement liturgique, comme, par exemple, pour l'eau à ajouter au vin de la messe, il l'a fait en termes formels et précis; ici, comme pour le baptême, la confirmation, etc., c'est la matière essentielle et proprement dite du sacrement qu'il entend faire connaître. Et le renvoi au Pontifical romain qu'il ajoute au texte de saint Thomas n'est pas pour atténuer cette affirmation : si, de fait, le Pontifical conserve l'imposition des mains parmi les cérémonies de l'ordination, ses rubriques elles-mêmes, tant générales que particulières, indiquent qu'elle n'y est pas considérée comme le rite essentiel destiné à produire le caractère. Le concile, au reste, ne renvoie au Pontifical que pour la forme des ordres autres que la prêtrise, dont aucun, on le sait, sauf le diaconat, ne comporte, même à titre de cérémonie, l'imposition des mains.

Ces faits ne sont pas seulement significatifs par eux-mêmes; il s'établit de plus entre eux un accord si naturel et si complet que la pensée de l'Église en ressort manifestement. On peut croire ne pas être tenu d'accepter cette pensée, comme le fait le cardinal van Rossum à la suite de beaucoup de théologiens modernes, quoique dans des conditions où ces derniers ne s'en seraient pas reconnu la liberté. On peut chercher ailleurs des arguments pour essayer de prouver que la doctrine ainsi manifestée est incomplète, et le cardinal Billot, *De sacramentis*, t. II, thes. XXX, le fait, avec tous ceux qui croient devoir associer l'imposition des mains à la tradition des instruments pour obtenir le rite essentiel du sacrement. Mais comparés aux faits dont nous parlons, les arguments qui appuient les positions ainsi adoptées apparaissent si peu liés entre eux et si dépourvus de fondement solide, que seule une conviction préétablie peut en faire agréer les conclusions.

2. *Les arguments en sens contraire ne prouvent pas.* — On invoque le caractère sacramentel reconnu à l'imposition des mains aux âges où elle était le seul rite de l'ordination et sa persistance parmi les rites actuels. Mais conclure de là qu'elle a toujours conservé le même caractère, c'est, sans doute, supposer impossible *a priori* qu'elle l'ait perdu; ce n'est pas prouver que l'Église, à un moment donné, n'a point cessé de le lui reconnaître. L'antiquité et la persistance du rite ne sauraient, en effet, rien changer aux constatations déjà faites : qu'il n'ait pas cessé, depuis les apôtres, de faire partie des cérémonies de l'ordination, théologiens, liturgistes, papes et conciles ne l'ignoraient certes pas; le *Décret* de Gratien, qui le mentionne seul à l'exclusion de tout autre, part. I, dist. XXIII, c. VII, VIII, XI, aurait suffi à le rappeler à un monde qui lui empruntait toute sa documentation canonique. Cf. de Ghellinck, *Le traité de P. Lombard sur les sept ordres ecclésiastiques*, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique* de Louvain, 1910, t. XII, p. 29-46; mais le fait qu'ils ont néanmoins reconnu la matière propre du sacrement dans la seule tradition des instruments n'en est au contraire que plus significatif.

On se réfère à la décrétale de Grégoire IX sur la nécessité de suppléer *ad cautelam*, en cas d'omission, le rite, « introduit par les apôtres, » de l'imposition des mains : *Presbyter et diaconus, cum ordinantur, manus impositionem, tactu corporali, ritu ab apostolis introducto, recipiunt; quod si omissum fuerit, non est aliquatenus iterandum, sed statuto tempore ad hujusmodi ordines conferendos, caute supplendum, quod per errorem exstitit prætermissum.* I. I, tit. XVI, *De sacramentis non iterandis*, c. 3. Mais on n'arrive d'abord pas à se mettre d'accord sur ce qui fait l'objet propre de cette décision. Les uns croient qu'il s'agit de l'imposition des mains elle-même, qui aurait été complètement omise, cf. Many, *De sacra ordinatione*, tit. II, c. II, n. 257; les autres pensent qu'on avait seulement omis de la faire *tactu corporali*, et c'est pour cette irrégularité commise dans l'accomplissement du rite qu'elle serait à suppléer. Cf. Wernz, *Jus Decretalium*, t. II, n. 61. Puis rien, dans le texte de la décrétale, n'indique que le pape ait considéré l'imposition des mains comme étant indispensable à la validité du sacrement. On peut l'admettre sans doute, si l'on croit certain par ailleurs qu'il ne pouvait pas en être autrement, et c'est ainsi que l'entendent Wernz, *loc. cit.*, et la plupart sans doute de ceux qui partagent son opinion sur la nécessité de ce rite; mais le texte n'y oblige nullement et Mgr Many, par exemple, *loc. cit.*, croit au contraire qu'il dénote un sentiment tout opposé : *Fatendum est, si hodie contingat omitti priorem manuum impositionem, non tantum supplendum esse hunc ritum, sed totam iterari debere ordinationem, quia, cum opinio sit hodie communis ritum illum esse essentialem, imo solum essentialem, illo omisso, cetera nihil valere quisque putaret. Unde dicendum est Gregorium IX, qui hæc scribebat circa annum 1232, hanc solutionem practicam dedisse juxta disciplinam sui temporis, quo vulgo jam putabatur ritum illum esse mere accessorium.*

On allègue le c. III de la session XIV du concile de Trente sur le ministre de l'extrême-onction, où il est dit que, dans la lettre de saint Jacques, les *presbyteri* qu'on appellera auprès des malades doivent s'entendre soit des évêques soit des prêtres ordonnés par eux : *per impositionem manuum presbyterii.* Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 910. Le concile aurait exprimé là sa pensée sur le rite propre de l'ordination sacerdotale. Mais il est vraiment étrange que l'on ait pu attribuer à ce texte une portée pareille. Le concile ne fait qu'y déterminer le sens du mot *presbyteri* dans la lettre de l'apôtre : *Quo nomine eo loco,... intelligendi veniunt... non ætate seniores... sed aut episcopi aut sacerdotes ab ipsis rite ordinati per impositionem manuum presbyterii.* Cf. I Tim., IV, 14. Pour établir que les prêtres sont seuls les ministres de l'extrême-onction, il fixe l'exégèse du texte de saint Jacques et en indique le sens tel qu'il résulte des documents de la même époque : le nom de *presbyteri (quo nomine)*, désigne là *(eo loco)*, dans cette Épître, les *episcopi* ou les *sacerdotes* qui ont reçu des évêques l'*impositionem manuum presbyterii* dont parle l'Épître à Timothée. Cette citation même de saint Paul confirme que le concile ne tend directement qu'à déterminer le sens du mot *presbyteri* dans la lettre de saint Jacques. C'est donc dépasser manifestement sa pensée que de lui attribuer l'intention d'indiquer ou seulement de rappeler quel est à ses yeux le rite propre de l'ordination sacerdotale.

3. *Confirmation par le concile de Trente.* — Tout porte à croire, au contraire, que, sur la matière du sacrement de l'ordre, le concile de Trente s'en est tenu exactement à la doctrine du concile de Florence. Nous avons déjà dit l'autorité qu'il avait reconnue au décret pour les Arméniens. Voir col. 1313. Plusieurs de ses canons sur les sacrements ne font qu'en reproduire les formules, par exemple, le canon 9 des sacrements en général, sur le caractère sacramentel, le canon 3 de la confirmation sur le ministre de ce sacrement. Cf. de Guibert, dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 1919, p. 86-88. Mais, au sujet du sacrement de l'ordre en particulier, il est manifeste que les deux conciles professent la même doctrine. L'un et l'autre considèrent comme sacrements, des ordinations où n'intervient à aucun titre l'imposition des mains et où l'on ne saurait assigner d'autre matière sacramentelle que la tradition des instruments. Le concile de Florence

le fait explicitement pour le sous-diaconat et les ordres mineurs. *Sacramentum ordinis, cujus materia est illud per cujus traditionem confertur ordo : presbyteratus...., diaconatus...., subdiaconatus vero per calicis vacui cum patena vacua superposita traditionem; et similiter de aliis per rerum ad ministeria sua pertinentium assignationem.* Celui de Trente ne s'occupe pas directement de la matière propre du sacrement; il se borne à condamner, au canon 5, le mépris que font les protestants de l'onction et des autres cérémonies qui en accompagnent l'administration, et à définir en particulier au canon 4 que le don du Saint-Esprit par l'évêque n'y est pas sans efficacité. Mais il enseigne formellement, c. II et can. 2, l'existence dans l'Église des ordres majeurs et mineurs, et il les a encore manifestement en vue les uns et les autres, quand il définit immédiatement après, can. 3, que l'ordre ou l'ordination en général est un sacrement : *Si quis dixerit ordinem sive sacram ordinationem non esse vere et proprie sacramentum a Christo Domino institutum, vel esse figmentum quoddam humanum, excogitatum a viris rerum ecclesiasticarum imperitis, aut esse tantum ritum quemdam eligendi ministros verbi Dei et sacramentorum, anathema sit.* Cette juxtaposition des deux canons, dont l'un affirme l'existence des divers ordres et dont l'autre affirme que l'ordre en général est vraiment un sacrement, suggère déjà qu'il s'agit dans les deux cas des mêmes ordres; mais surtout les erreurs protestantes que condamne le canon 3, en les opposant à la doctrine qu'il définit, prouvent que l'ordination visée est aussi celle des ordres inférieurs au diaconat; ce sont eux surtout, ce sont surtout les traditions des divers instruments que les protestants traitent de *figmentum quoddam humanum excogitatum a viris rerum ecclesiasticarum imperitis*; pareil mépris et pareilles qualifications ne sauraient s'entendre aussi bien des diacres institués par les apôtres ou de l'imposition des mains mentionnée tant de fois dans l'Écriture. Si donc, comme il est évident, c'est bien des mêmes ordres que le concile condamne ces interprétations outrageantes et définit le caractère vraiment sacramentel, il suit nécessairement de là que sa définition vise aussi directement, sinon surtout, les ordres inférieurs au diaconat. Nous n'entendons pas affirmer pour autant qu'il soit de foi que ces divers ordres soient eux aussi des sacrements. Ce n'est pas que la pensée du concile sur ce point ait été douteuse. Parmi les 15 théologiens appelés à donner leur avis sur le premier projet de rédaction de ces canons, un seul, le Portugais Jacques de Païva, contesta que le sous-diaconat et les ordres mineurs fussent sacrements. Theiner, *Acta concilii Tridentini*, t. II, p. 136. On lui oppose, par exemple le dominicain Benoît de Mantoue, entre autres arguments, l'autorité du concile de Florence *Ibid.*, p. 138. Dans les congrégations générales qui vinrent ensuite, ce point-là ne paraît plus avoir fait l'objet d'aucune réserve. Cependant, ici encore, les discussions qui, depuis le concile de Trente, ont pu se poursuivre librement dans l'Église touchant cette question, obligent à admettre que ce canon n'a pas été compris au sens strict d'une définition de foi. Mais le moins qu'on en puisse dire est bien ce qu'en écrit le cardinal Billot : *Non multum aberrabit quisquis dixerit magis consentaneam conciliorum* (de Florence et de Trente) *determinationibus doctrinam quæ tenet alios quoque gradus diaconatui inferiores partem potestativam esse hujus sacramenti, atque ideo singulas ordinationes characterem imprimere et conferre gratiam. De sacramentis*, 1901, t. II, thes. XXIX, § 2, p. 264.

Comment et dans quel sens le sacrement ainsi entendu peut-il néanmoins être dit institué immédiatement par le Christ, on peut le voir dans les théologiens qui, comme saint Thomas, *Sum. theol.*, IIIa *Supplem.*, q. XXXVII, a. 2, enseignent cette doctrine; ce n'est pas ici le lieu d'insister là-dessus. Il suffit d'avoir montré l'accord parfait de doctrine que l'on constate entre les deux conciles de Trente et de Florence. En reconnaissant l'un et l'autre un sacrement dans des ordinations d'où est totalement absente l'imposition des mains, ils achèvent de mettre en lumière à quel point ce rite, pour ancien et constant qu'il soit dans l'Église, a cessé d'y être considéré pour l'Occident comme la matière propre du sacrement de l'ordre. Contre la pensée de l'Église ainsi manifestée, il n'y a pas de théorie systématique et *a priori* qui puisse prévaloir.

4° *Pas de régression à propos des ordinations anglicanes.* — Certains verraient volontiers dans les *Lettres apostoliques* de Léon XIII sur l'invalidité des ordinations anglicanes *Apostolicæ curæ*, du 13 septembre 1896, une preuve de l'abandon officiel par l'Église du décret de Florence : le pape n'y invoque pas contre la validité de ces ordinations l'absence du rite prescrit par le concile; il n'y fait aucune allusion à la porrection des instruments; il y mentionne au contraire l'imposition des mains comme matière du sacrement de l'ordre : et il n'y déclare invalides les ordinations anglicanes qu'à raison des formules qui l'accompagnent dans l'ordinal anglican : le sens n'en est pas assez déterminé pour la forme du sacrement de l'ordre. N'est-ce point la preuve, conclut-on, que Léon XIII tient l'imposition des mains pour une matière suffisante? Assurément, a-t-on répondu, elle pourrait être suffisante, elle l'est dans les Églises d'Orient, et Léon XIII ne conteste pas qu'elle pût l'être aussi dans l'Église anglicane. A vrai dire même, Rome ne l'a jamais contesté; elle n'a jamais déclaré nuls les ordres anglicans du seul fait de l'absence d'une matière suffisante. Même aux époques où dans les milieux théologiques on insistait plus volontiers sur la nécessité dans l'Église latine de la porrection des instruments, on évitait, dans le cas des anglicans, de faire entrer cette considération en ligne de compte. Partant, au contraire, du fait que la porrection des instruments n'existe pas plus en Orient que dans l'Église anglicane, on écartait, comme insuffisante à dirimer la question, l'absence de ce rite et l'on s'attachait uniquement à discerner si les paroles accompagnant l'imposition des mains dans l'ordinal anglican indiquaient ou impliquaient suffisamment l'intention de faire de vrais prêtres. C'est ce qui apparaît clairement dans le *votum* ou mémoire du cardinal Casanata présenté au Saint-Office en 1685 et 1704 et dont le P. Sidney F. Smith reproduit une partie dans l'article *Ordinations anglicanes* du *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, t. III, col. 1202 : « Bien que l'Église grecque et certaines Églises orientales ne connaissent pas la tradition des instruments, néanmoins, dans la prière qu'on appelle sacramentelle, elles confèrent toujours clairement le pouvoir de consacrer le corps de Jésus-Christ.... Or, les Anglais n'ayant pas la tradition des vases sacrés [qui par eux-mêmes signifieraient l'intention de conférer un vrai sacerdoce], et ne conférant pas dans la prière sacramentelle le pouvoir de consacrer, il ne semble pas que l'imposition des mains puisse suffire à elle seule.... » Or, telle est aussi, et plus exactement encore peut-être, la position prise par Léon XIII. Lui aussi ne met en cause que l'insuffisance des prières correspondant, dans les ordinations anglicanes, à ce qu'on appelle la forme du sacrement. Il ne procède point, comme certains paraissent se l'imaginer, à la solution en forme d'une question théologique : la matière et la forme du sacrement de l'ordre, dans et d'après l'Église romaine, sont telle et telle; or cette matière et cette forme font défaut dans les ordinations anglicanes; donc ces ordinations sont nulles. Pareille méthode eût été inefficace à l'endroit de ceux que

visait tout particulièrement Léon XIII, à savoir les anglicans, pour qui la doctrine et la pratique de l'Église romaine, pas plus que le concile de Florence, ne sauraient faire autorité, et surtout certains catholiques, qui, hors d'Angleterre en particulier, croyaient pouvoir en appeler des décisions antérieures au fait désormais plus avéré qu'il peut y avoir ordination valide sans porrection des instruments. N'aurait-on pas jadis attaché trop d'importance à l'absence de ce rite chez les anglicans! Pourquoi, chez eux comme ailleurs, les ordinations faites par la seule imposition des mains ne seraient-elles pas valides?

La question posée, on le voit, était uniquement une question d'espèce, et c'est pourquoi le pape prend soin de rappeler que dans la passé aussi elle a été traitée comme telle. Les instructions, par exemple, données au cardinal Pole pour la conduite à tenir à l'égard du clergé ordonné sous Édouard VI, ne s'arrêtaient pas à déterminer les conditions générales sans lesquelles les ordinations ne seraient pas valables; elle n'avaient en vue que les ordres sacrés, tels qu'ils étaient conférés en Angleterre d'après l'ordinal élaboré par les réformateurs : *Facultates legato apostolico... tributæ Anglicam dumtaxat religionisque in ea statum respiciebant; normæ item agendi... eidem legato ... impertitæ minime quidem esse poterant ad illa GENERATIM decernenda sine quibus sacræ ordinationes non valeant, sed debebant attinere proprie ad providendum de ordinibus sacris in eo regno, prout temporum monebant rerumque conditiones expositæ.* Lettres apostoliques *Apostolicæ curæ*, dans Piazzesi : *Acta sanctæ sedis* 1896-1897, p. 195. Pour lui, lorsqu'il a permis de remettre la question à l'étude, c'est sur l'ordinal, anglican, parce que tout dépend de là, qu'il a prescrit de faire porter les recherches : *Jussimus in ordinale anglicanum, quod caput est totius causæ, rursus quam studiosissime inquiri. Ibid.*, p. 198. Et de fait, c'est sur la signification des rites tels que les prescrit et les décrit l'ordinal anglican que porte ensuite toute la discussion : on en examine les formules primitives avec le sens qu'elles ont par elles-mêmes ou que permet de leur attribuer l'intention de ceux qui l'ont élaboré; on tient compte des additions qui y ont été faites plus tard; on va même jusqu'à concéder que telle oraison qui s'y trouve pourrait peut-être suffire comme forme si elle se trouvait dans un rite catholique approuvé par l'Église : *etiamsi forte haberi ea posset tanquam sufficiens in ritu aliquo catholico, quem Ecclesia probasset. Ibid.*, p. 201. La conclusion, on le sait, de cet examen minutieux est que la signification de ces rites n'est pas celle d'un véritable sacerdoce et c'est pourquoi les ordinations ainsi faites sont déclarées nulles. Or le principe même sur lequel s'appuie cette solution laisse complètement hors de cause la matière du sacrement de l'ordre en général. Il consiste en effet à affirmer que la signification et donc l'efficacité d'un rite sacramentel se manifeste surtout dans ce qui en constitue la forme. La matière, par elle-même, est indéterminée et c'est de la forme que lui vient sa détermination. Or, poursuit le pape en propres termes, « ceci [c'est-à-dire cette indétermination propre à la matière] apparaît en particulier dans le sacrement de l'ordre, dont la matière, telle qu'elle se présente ici — *hoc loco*, c'est-à-dire dans notre examen de l'ordinal anglican — à notre considération, est l'imposition des mains. Par elle-même, en effet, elle ne signifie rien de défini et elle intervient dans la confirmation tout aussi bien que dans certaines ordinations : *Significatio, etsi in toto ritu essentiali, in materia scilicet et forma, haberi debet, præcipue tamen ad formam pertinet, cum materia sit pars per se non determinata, quæ per illam determinetur. Idque in sacramento ordinis manifestius apparet, cujus conferendi materia, QUATENUS HOC LOCO SE DAT CONSIDERANDAM, est manus impositio, quæ quidem nihil definitum per se significat, et æque ad quosdam ordines, æque ad confirmationem usurpatur. Ibid.* Le pape, on le voit donc par le texte et le contexte, ne porte ici aucun jugement sur le rôle propre de l'imposition des mains dans le sacrement de l'ordre en général; il ne formule pas non plus, il est vrai, la moindre réserve sur son aptitude à en constituer la matière essentielle, il constate au contraire que dans l'ordinal anglican elle remplit manifestement ce rôle : dans l'espèce, *hoc loco*, c'est elle et elle seule qui doit être considérée comme telle. Mais de réserve, il n'y en avait vraiment pas à faire. Nous avons déjà dit comment et pourquoi le pape devait éviter de mettre ici en cause l'absence de la porrection des instruments, et le fait, au contraire, que l'imposition des mains fût seule ici à pouvoir constituer la matière du sacrement renforçait très opportunément l'affirmation générale à laquelle il allait suspendre toute sa démonstration : « dans un rite sacramentel, la signification tient surtout à la forme. » Ce passage des Lettres apostoliques revient en un mot à ceci : A devoir prouver par les rites de l'ordination chez les anglicans leur signification proprement sacramentelle, il n'y a pas à tenir compte de l'imposition des mains qui en constitue la matière. Or c'est vraiment là trop peu pour parler d'opposition entre le pape Léon XIII et le concile de Florence. On ne saurait chercher dans le silence gardé sur l'absence de la porrection des instruments l'approbation ou la consécration de l'opinion qui les exclut de la matière essentielle du sacrement qu'à condition de fermer les yeux sur la position prise par le pape et sur ce qui était son objectif propre et immédiat. Il faudrait en outre pour cela donner à sa parole sur l'imposition des mains un sens et une portée qu'elle n'a manifestement pas. D'une phrase au but purement explicatif il faudrait faire une affirmation péremptoire; il faudrait attribuer à une considération ne portant que sur le cas particulier du rite de l'ordination chez les anglicans la valeur d'un jugement sur la manière dont se doit comprendre le rite de l'ordination dans l'Église romaine; où le pape se borne à signaler un exemple particulièrement frappant de l'insuffisance d'une matière sacramentelle à signifier pleinement et par elle-même l'effet propre du sacrement, il faudrait découvrir la preuve qu'il tient lui-même cette matière pour essentielle au sacrement de l'ordre. A propos d'un procédé d'argumentation pareil, le R. P. Harent, *Études*, 1897, t. LXXIII, p. 335, a parlé jadis de « pur sophisme »; le mot ne paraîtrait que juste.

5° *Le changement n'a rien d'inconcevable.* — Il n'y a pas non plus à arguer contre le changement de la difficulté qu'éprouvent certains esprits à se représenter comment l'Église a pu en venir à une nouvelle conception du rite sacramentel pour contester qu'elle y soit venue en effet. Que d'usages, que de prescriptions, que de variations affectant la validité des sacrements se sont ainsi introduits dans l'Église sans qu'il soit possible d'en assigner la date, la manière et les auteurs! Dans l'administration du sacrement de l'ordre, où, quand et par qui ont été introduites les oraisons plus ou moins diverses qui accompagnent les impositions des mains et où, malgré leur diversité, tant d'auteurs reconnaissent la forme du sacrement? On sait que la question se pose plus pressante encore à propos de la forme du sacrement de confirmation : rien ne montre peut-être mieux la nécessité de reconnaître à l'Église un réel pouvoir de déterminer les éléments essentiels de certains sacrements, que l'ingéniosité et la virtuosité déployées par certains théologiens pour ramener malgré tout à l'unité les paroles de la formule grecque et de la formule latine. Voir,

par exemple, Chr. Pesch, *De sacramento confirmationis*, n. 524-528. Ceux qui, trouvant sans doute la méthode peu élégante ou jugeant puéril de descendre à ces détails, s'abstiennent d'aborder la question, se montrent peu conséquents avec eux-mêmes. On voit mal pourquoi l'Église aurait plus de pouvoir sur les mots ou les formules que sur les gestes, dans un rite qu'on suppose totalement et irrévocablement déterminé par le Christ lui-même. Mais, à propos de l'ordre encore, où, quand et par qui ont été introduites cette onction et cette imposition des mains avec l'*Accipite Spiritum Sanctum*, qui sont les seuls rites de l'ordination dont le concile de Trente, can. 4 et 5, défend explicitement que l'on conteste la nécessité et la valeur? Et de même, toujours en matière de sacrements, où, quand et par qui a été d'abord accordée aux simples prêtres, dans l'Église grecque, la permission habituelle d'administrer la confirmation? Où, quand et par qui a-t-il été accordé à ces mêmes prêtres grecs d'employer comme matière de l'extrême-onction une huile non bénite par l'évêque, alors que, dans l'Église latine, pareille matière est interdite même en cas de nécessité et donc considérée comme invalide? Cf. Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 1628-1629. Comme toutes les coutumes légitimes, ce sont là pratiques et usages qui, introduits d'abord dans des Églises particulières par l'initiative ou avec l'approbation d'évêques, dont on sait que l'autorité en matière liturgique était jadis bien moins restreinte que plus tard, se sont trouvés un jour, par suite d'influences diverses dont la moindre n'est sans doute pas l'élaboration progressive d'une doctrine sacramentaire primitivement obscure et flottante, dans la pratique universelle, et ont reçu alors une consécration formelle et authentique comme celle du concile de Florence. Voir sur ce sujet les suggestions fort sages du P. de Guibert, dans la *Revue pratique d'apologétique*, 1914, p. 225-226, et dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 1919, p. 215, note 1.

Mais dans l'intervalle, demande-t-on, sur quoi donc portait la foi des fidèles ou de l'Église elle-même, à propos des rites sacramentels ainsi divers et diversifiés? L'objet en restait-il flottant et était-il variable d'Église à Église comme il le serait devenu d'époque à époque? La question ici est d'ordre général et déborde donc le cadre de notre article; la réponse est donnée au traité des sacrements en général, par les théologiens qui admettent le pouvoir de l'Église dans la détermination de certains rites sacramentels. Il suffira donc de faire observer ici que cet objet de la foi, pour la matière des sacrements de la confirmation et de l'ordre, demeurant indéfini et incertain, aujourd'hui encore, a bien pu être divers et flottant jadis. S'il y a eu variation, elle a été de même nature que celle qui s'est produite pour le sacrement de mariage le jour où le mariage clandestin, jusque-là valide, a été proclamé invalide pour certaines régions tout en restant valide pour d'autres.

Mais, encore une fois, ce n'est pas ici le lieu d'insister. Notre tâche se bornait à rechercher quelle avait été à l'époque moderne la pensée de l'Église sur le rite essentiel du sacrement. Telle que l'Église l'a manifestée par ses organes habituels et dans la seule circonstance où elle en a fait l'exposé authentique, cette pensée nous a paru être que l'imposition des mains avait cessé à un moment donné de faire partie de ce rite. La conclusion qui résulte de là pour le pouvoir de l'Église en matière du sacrement de l'ordre n'a pas de quoi surprendre : elle se borne à déduire par voie logique ce que le pape Innocent IV, au XIII<sup>e</sup> siècle, énonçait comme un fait historique : *De ritu apostolico invenitur in Epistola ad Timotheum quod manus imponebat ordinandis et orationes fundebat super eos; aliam autem formam non invenimus ab eis servatam..., sed subsequentibus temporibus formas quæ servantur Ecclesia ordinavit, et sunt tantæ necessitatis dictæ formæ quod si, eis non servatis, aliquis fuerit ordinatus, supplendum est quod omissum est, et, si formæ servantur, character infigitur animæ. In Decretal.*, I, XVI, c. *Presbyter.*

I. Documents. — Les écrits des Pères ont été cités dans le texte; ils ont été empruntés aux Patrologies de Migne et au *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum* de Vienne, ou à des éditions spéciales, à savoir : Funk, *Didascalia et Constitutiones apostolorum*, Paderborn, 1905; Achelis, *Die Canones Hippolyti*, dans les *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristliche Literatur*, Leipzig, 1897, t. VI, p. 98 sq.; Rahmani, *Testamentum Domini nostri Jesu Christi*, Mayence, 1899; dom R. H. Connolly, *The so called Egyptian Church Order and derived documents*, dans les *Texts and Studies* de Cambridge, 1916, vol. VIII, n. 4; dom Férotin, *Liber ordinum*, dans les *Monumenta Ecclesiæ liturgica*, Paris, 1905, t. V; Duchesne, *Les origines du culte chrétien, Appendices*, réédit. Paris, 1900; Mansi, *Sacrorum conciliorum collectio*; Goar, *Euchologium sive rituale Græcorum*, Paris, 1647; Denzinger, *Ritus orientalium*, Wurzbourg, 1863.

II. Travaux d'ensemble. — Tous les commentateurs du IV<sup>e</sup> livre des *Sentences* de Pierre Lombard; tous les théologiens modernes dans les traités soit *Des sacrements en général* pour l'imposition des mains dans la *réconciliation des hérétiques*, soit *De la confirmation* et *De l'ordre*; tous les canonistes aussi à propos surtout du *De sacra ordinatione*. A signaler à cause de leur importance particulière : Sirmond, *Antirrheticus* (I et II) *de canone Arausicano adversus Aurelium*, Paris, 1633; Witasse, *Tractatus de confirmatione*, dans Migne, *Cursus theologiæ completus*, t. XXI; A. Gau, *De valore manuum impositionis et unctionis in sacram. confirmationis*, Cologne, 1832; Benoit XIV, *De synodo diœcesana*, VIII, 10; XIII, 19, Rome, 1748; J. Morin, *Commentarius de sacris Ecclesiæ ordinationibus*, Paris, 1655; dom Chardon, *Histoire des sacrements*, dans Migne, *Cursus theologiæ*, t. XX; Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 3<sup>e</sup> édit., Paris, 1898; Probst, *Sakramente und Sakramentalien in den drei ersten christlichen Jahrhunderten*, Tubingue, 1872; H. Mayer, *Geschichte des Katechumenats und der Katechese in den ersten sechs Jahrhunderten*, Kempten, 1868; A. J. Mason, *The relation of confirmation to baptism*, Londres, 1891; F. H. Chase, *The confirmation in the apostolic age*, Londres, 1909; Dölger, *Das Sakrament der Firmung*. Vienne, 1906; Johan. Behm, *Die Handauflegung im Urchristentum*, Leipzig, 1911; Many, *De sacra ordinatione*, tit. II, c. I, II, Paris, 1905; G. M. card. Van Rossum, *De essentia sacramenti ordinis disquisitio historico-theologica*, Fribourg, 1914.

III. Dictionnaires et encyclopédies. — Χειροθεσία et χειροτονία, dans Suicer, *Thesaurus eccles. ex Patribus græcis*, t. II; *Imposition des mains*, dans le *Dictionnaire de la Bible* de Vigouroux; *Handauflegung* par Cremer, dans *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3<sup>e</sup> édit., t. VII, p. 387-389, et par Thalhofer, dans le *Kirchenlexikon* de Wetzer-Welte-Kaulen, t. V, p. 1484 sq.; *Imposition of hands* par Cheetham, dans *Dictionary of christian antiquities* de Smith-Cheetham; *Laying on of hands* par Swete, dans l'*Encyclopedia biblica*, t. II, p. 1956, et dans le *Dictionary of the Bible*, t. III, p. 84-85; *Hand (Laying on of)* et *Ordination*, dans *The jewish encyclopedia*, t. VI, p. 211; t. IX, p. 428-429; *Bénédiction*, par dom J. Baudot; *Confirmation* et *Consécration épiscopale* par dom de Puniet, dans le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne*, t. II, col. 670 sq.; t. III, col. 2515-2544 et 2579-2584; Confirmation, t. III, *passim*; *Ordination*, par A. d'Alès, dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, t. III, col. 1143-1158.

IV. Articles spéciaux dans les revues. — Dom de Puniet, *La liturgie baptismale en Gaule avant Charlemagne*, dans la *Revue des questions historiques*, 1902, t. XXXVII, p. 382-423; *Onction et confirmation*, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique* de Louvain, 1912, t. XIII, p. 450-466; Harent, *La part de l'Église dans la détermination du rite sacramentel*, dans les *Études*, 1897, t. LXXIII, p. 315; Fr. Schmid, *Die Gewalt der Kirche bezuglich der Sakramente*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1908, p. 43 et 254; Galtier, *La consignation à Carthage et à Rome*, dans les *Recherches de science religieuse*, 1911, p. 350-383; *La consignation dans les Églises d'Occident*, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique* de Louvain, 1912, t. XIII, p. 257-301, 467 sq.; *Absolution*

ou confirmation; la réconciliation des hérétiques*, dans les *Recherches de science religieuse*, 1914, p. 201-235, 339-394, 507-544; Cavallera, *Le décret du concile de Trente sur les sacrements en général*, dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 1914, p. 361 sq.; J. de Guibert, *Chronique de théologie*, sur l'ouvrage du cardinal van Rossum, dans la *Revue pratique d'apologétique* de décembre 1914, p. 211-227; A. d'Alès, *L'essence du sacrement de l'ordre*, dans les *Recherches de science religieuse*, 1919, p. 116-136; J. de Guibert, *Le décret du concile de Florence pour les Arméniens : sa valeur dogmatique*, dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 1919, p. 81-95,150-162, 195-215.

P. Galtier.

**IMPRÉCATION.** — 1° *Notion et exemples.* — C'est une parole de haine ou de colère par laquelle on souhaite du mal à soi-même, au prochain, ou à des créatures sans raison. Que je meure! Dieu me damne! Le diable t'emporte! La peste te crève! Le tonnerre t'écrase! tels sont quelques spécimens de ce péché et les plus communs. Les manuels de théologie la rattachent soit au blasphème, soit à la colère, et la confondent avec la malédiction. L'imprécation cesse d'être une imprécation simple et devient une catégorie du blasphème, lorsque c'est à Dieu, aux saints, à une créature en tant qu'elle est l'œuvre de Dieu, qu'on veut du mal. Souhaiter que Dieu disparaisse, maudire la religion, l'Église du Christ, ses sacrements, ses fêtes, ses prêtres et parfois le ciel, l'univers, autant de blasphèmes du genre imprécatoire inspirés par la haine de Dieu. Voir Blasphème, t. II, col. 907-908.

2° *Gravité.* — L'imprécation sans caractère blasphématoire est un péché contre l'amour dû au prochain, ou même simplement de colère. Elle est grave *ex genere suo*, autrement dit, elle constitue une faute mortelle si, le mal souhaité étant grave, elle est proférée sérieusement et de propos délibéré. Assez souvent les paroles de malédiction que la bouche vomit dans un accès d'impatience, le cœur, parce qu'il est sans haine, les désavoue: c'est l'imprécation, non plus formelle, mais matérielle, généralement sans gravité. Vénielle aussi d'ordinaire est la faute de ceux qui s'emportent en imprécations contre les animaux ou les êtres inanimés. Il en serait autrement si on devait craindre pour ceux qui entendent plus que l'étonnement, un scandale. L'imprécation même proférée sans grande animosité, et plutôt des lèvres, revêtirait une malice spéciale et pourrait être grave si elle atteignait des personnes qui ont droit à un respect particulier, à notre piété filiale, tels les supérieurs, les parents. *Qui maledixerit patri suo et matri, morte moriatur.* Lev., xx, 9.

3° *Imprécations oratoires et bibliques.* — Un genre d'imprécations à part, ce sont les imprécations pouvant être rangées parmi les figures de rhétorique. Les écrivains, les orateurs surtout en usent comme d'un procédé littéraire propre à donner de la couleur et du mouvement à leurs pensées. Ces imprécations relèvent pourtant de la morale, mais elles ont besoin qu'on les interprète largement. Nos Livres saints, notamment les Psaumes, les Prophètes, voire même l'Évangile, contiennent des malédictions ou des appels à la vengeance divine en assez grand nombre. Y voir partout et toujours un sens figuré ou quelque artifice de style serait n'en point rendre suffisamment compte. L'explication générale qu'en donne saint Thomas nous a valu quelques lumineux aperçus en la matière. Les imprécations dirigées contre les pécheurs ont un sens indicatif et sont menaces divines et prophéties plutôt que paroles de haine et de vengeance. Ou si, dans la bouche des auteurs inspirés, elles ont la forme d'un désir, d'une prière, ce ne sont point des malédictions absolues. Maudire, à proprement parler, c'est appeler ou déchaîner le mal pour le mal, sans ombre d'aucun bien. Les saints personnages de l'Écriture ne s'y laissent pas entraîner. Dans leurs imprécations les plus ardentes, ils souhaitent la fin du règne du péché et non la destruction des pécheurs; ils bénissent les chagrins et les maux qui corrigent les impies ou procurent la délivrance des bons; ils applaudissent à la justice divine qui s'exerce et non à la peine qui torture les méchants. Tels sont les principes de solution que saint Thomas applique aux imprécations bibliques pour les faire cadrer avec les règles de la théologie morale.

S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. xxi, a. 6, ad 3um; q. lxxvi, a. 1; q. lxxxiii, a. 8, ad 1um et 2um; S. Liguori, *Theologia moralis*, l. III, n. 131; C. Pesch, *De virtutibus theologicis*, sch. iii, n. 622; C. Marc, *Institutiones morales alphonsianæ*, Rome, 1885, t. i, n. 598, 3°, p. 422-423; Sebastiani, *Summarium theologiæ moralis*, n. 72; *Dictionnaire de la Bible* de M. Vigouroux, art. *Imprécation*, t. iii, col. 853-855.

A. Thouvenin.

**IMPUBÈRES.** — I. Notion. II. Dispositions du droit canonique. III. Dispositions du Code civil vis-à-vis du mariage civil.

I. Notion. — On distingue la puberté physiologique et la puberté légale. La puberté *physiologique* consiste dans la capacité actuelle d'accomplir normalement les rapports sexuels, de telle sorte qu'ils soient de leur nature aptes à la génération. Le droit canonique ancien, d'accord en cela avec le droit romain, présume que la puberté physiologique est réalisée, pour les filles, à l'âge de douze ans, pour les garçons, à l'âge de quatorze ans accomplis. C'est cet âge qui constitue la puberté *légale*. Cf. c. 3 et 14, X, IV, II. Le *Codex juris canonici*, l. II, *De personis*, distingue le *minor* de l'*impubes* : *Minor, si masculus, censetur pubes a decimoquarto, si femina a duodecimo anno completo. Impubes, ante plenum septennium dicitur infans seu puer vel parvulus et censetur non sui compos; expleto autem septennio, usum rationis habere præsumitur.* Can. 88, § 2 et 3. Conformément aux instructions du Saint-Siège (voir entre autres le décret du Saint-Office, du 7 mai 1890), le temps se compte d'après l'année solaire, *a die ad diem*, c'est-à-dire du jour de la naissance au jour du mariage. Encore faut-il attendre que les années soient complètement révolues. Le nouveau Code canonique a fixé la règle du temps en ces termes : *Si terminus a quo non coincidat cum initio diei, ex. gr., decimus quartus ætatis annus... primus dies ne computetur et tempus finiatur expleto ultimo die ejusdem numeri.* Can. 33, § 3, 3°.

Chez la femme, la menstruation constitue le signe ordinaire de la puberté physiologique. Comme le fait observer Brouardel, *Le mariage*, Paris, 1900, p. 160, « le moment de l'apparition des règles est variable suivant l'hérédité, la race, la latitude géographique, la température, le climat, l'habitat à la ville et à la campagne, le régime alimentaire, la position sociale... En France,... les règles apparaissent en moyenne à quatorze ans et dix mois dans les classes pauvres, quatorze ans et cinq mois dans les classes moyennes et treize ans et huit mois dans les classes riches. »

Chez l'homme, les signes de la puberté sont les suivants : « les poils du pubis deviennent nombreux; il existe des érections souvent suivies de pollutions; les testicules augmentent de volume et deviennent plus sensibles à la pression; les joues et la lèvre supérieure se couvrent de barbe, la voix devient plus forte. » *Ibid.*, p. 126. Les mêmes facteurs, dont nous avons signalé l'influence sur le développement précoce ou tardif de la puberté chez la femme, influent sur la puberté masculine. Ici encore, du moins dans les régions septentrionales, la puberté légale est en avance sur la puberté physiologique. Cependant le cas contraire peut se présenter, quoique rarement. Les statistiques apportent des exemples

incontestables de précocité, notamment des cas de grossesse chez des filles âgées de moins de douze ans. On dit alors, en termes de droit canonique, que la *malitia supplet ætatem.*

II. Dispositions du droit canonique. — 1° *Au point de vue des fiançailles.* — Les fiançailles contractées par des impubères, à supposer qu'ils aient l'âge et l'usage de la raison, sont valables. Seulement dans la législation ecclésiastique antérieure au Code de droit canonique, ces fiançailles étaient, de droit, rescindibles au profit de la partie qui, au moment des fiançailles, n'avait pas atteint la puberté : elle pouvait renoncer au contrat dès qu'elle serait devenue pubère. Ainsi donc, l'impuberté n'entraînait pas la nullité des fiançailles. Pour qu'elles fussent valides, il suffisait que les deux contractants eussent l'usage de la raison et eussent accompli leur septième année, l'âge de sept ans étant requis en droit canonique, c. 4, 5, 13, X, IV, II; c. un. dans le Sexte, IV, II; *Codex juris canonici*, can. 88, § 3, pour l'âge de raison. Un enfant précoce, dont le développement intellectuel a devancé l'âge, était inapte à conclure un contrat de fiançailles. Mais si les fiançailles contractées entre deux impubères ou entre une partie pubère et une partie impubère, étaient valables, la partie qui avait contracté dans l'impuberté n'était pas tenue d'exécuter sa promesse de mariage; elle avait la faculté de résilier le contrat; toutefois, cette résiliation n'était efficace qu'à partir du moment où la partie intéressée était devenue pubère, c'est-à-dire avait atteint soit la puberté légale, soit la puberté physiologique. L'Église ne voulait pas que la personne usât de son droit avant que l'âge n'eût mûri son intelligence et trempé sa volonté. Voir les c. 7 et 8, X, IV, II.

2° *Au point de vue du mariage.* — 1. Avant l'introduction du nouveau Code canonique, l'impuberté constituait *un empêchement dirimant de mariage;* mais pour que l'empêchement existât, il fallait que la puberté fît défaut au double point de vue physiologique et légal.

Le mariage était à regarder comme non valable, quand il était contracté entre deux personnes légalement et physiologiquement impubères, ou entre deux personnes dont l'une seulement avait atteint la puberté. Avant la mise en vigueur du décret *Ne temere*, on prêtait au mariage ainsi contracté la valeur de fiançailles, à condition que le contrat matrimonial ne fût pas invalide par défaut de consentement ou du chef de clandestinité. L'Église transformait, pour les impubères, le *consensus de præsenti* en *consensus de futuro;* et ce consentement *de futuro* entraînait l'empêchement d'honnêteté publique du chef de fiançailles. Cf. c. 4, X, IV, II, et le c. unique du livre IV, tit. II, du Sexte. Depuis que le décret *Ne temere* avait soumis, sous peine de nullité, à des formalités spéciales, consignées dans le nouveau Code, can. 1017, les contrats de fiançailles conclus entre des futurs dont l'un au moins appartenait au rite latin, on devait pratiquement négliger cette disposition des Décrétales. Elle ne pouvait plus être invoquée que dans le seul cas du mariage contracté entre impubères appartenant tous deux au rite oriental; dans tous les autres cas, le mariage nul pour cause d'impuberté n'était plus équivalent aux fiançailles et n'entraînait plus l'honnêteté publique.

Les dispositions de l'ancien droit ecclésiastique se trouvent consignées au titre II du IVe livre des Décrétales de Grégoire IX, *De desponsatione impuberum*, ainsi qu'au chapitre unique qui forme tout le titre II du IVe livre du Sexte. A consulter et à combiner entre eux les c. 3, 8, 9, 14, X, IV, II.

Le nouveau Code a fixé, pour la validité du mariage, un âge qui diffère de celui de la puberté légale : *Vir ante decimum sextum ætatis annum completum, mulier ante decimum quartum item completum, matrimonium validum inire non possunt.* Can. 1067, § 1. Si, à cet âge légal, un des conjoints n'avait pas la puberté physiologique, il serait sujet à l'empêchement d'impuissance temporaire. Voir Impuissance.

Le Code ajoute cette recommandation faite aux curés, § 2 : *Licet matrimonium post prædictam ætatem contractum validum sit, curent tamen animarum pastores ab eo avertere juvenes ante ætatem, qua, secundum regionis receptos mores, matrimonium iniri solet.* Cette recommandation a pour but de ne pas exposer les jeunes gens catholiques à contracter un mariage qui ne serait pas valide d'après la législation de leur pays.

2. L'empêchement dirimant, en raison de l'âge, est un empêchement *de droit ecclésiastique.* — De droit naturel, est valide le mariage dont chacune des parties contractantes a l'usage de la raison, ou est, comme on le dit, *doli capax;* sans quoi, le mariage serait nul, même de droit naturel.

3° *Conséquences.* — 1. L'empêchement d'âge, étant de droit ecclésiastique, peut être levé par dispense. Le souverain pontife peut autoriser le mariage d'une personne qui n'a pas atteint encore l'âge légal du mariage. Toutefois, le Saint-Siège juge rarement opportun d'octroyer cette faveur, et, sous l'ancienne législation, jamais il ne l'accordait, dans le cas où l'un des contractants fût physiologiquement impubère, que sous réserve de ne pas user du mariage avant que l'impubère ne fût apte à accomplir normalement le rapprochement sexuel. La dispense pontificale porte uniquement sur l'empêchement canonique; elle présuppose chez les deux contractants la discrétion ou la *doli capacitas*, dont l'absence constituerait un empêchement de droit naturel, empêchement qu'aucune dispense ne pourrait lever. On cite cependant des exemples d'une telle dispense qui aurait été abusivement octroyée. Dans la *Theologische Quartalschrift*, 1904, p. 556-575, Sägmüller rapporte et discute le cas suivant : en 1160, les légats du pape auraient dispensé en faveur d'un mariage à contracter entre le fils du roi d'Angleterre, âgé de sept ans, et la fille du roi de France, âgée de trois ans. Il explique le fait en disant que les légats ont approuvé le mariage conclu par les parents au nom des enfants, et l'ont considéré comme *ratum* conditionnellement : c'est-à-dire à condition que plus tard les intéressés donneraient librement leur propre consentement.

2. L'empêchement d'âge disparaît de lui-même par le cours du temps. Cependant le mariage déjà contracté et nul de ce chef n'est pas revalidé du coup, par le seul fait de la disparition de l'empêchement. Cf. le c. unique du Sexte, IV, II. Il faut que les parties en cause, connaissant la nullité de leur mariage, renouvellent leur consentement. Si la nullité est ignorée du public et que la forme prescrite par l'Église ait été observée lors de la célébration du mariage, le consentement peut être renouvelé sans autres formalités, fût-ce par les rapports accomplis *animo conjugali.* Si la nullité est connue ou que le mariage ait été contracté en dehors des formalités prescrites, il faut que le consentement soit renouvelé devant l'Église.

Sous le régime des Décrétales, Sexte, IV, II, le mariage était validé de droit et en toute hypothèse par le rapprochement sexuel, que celui-ci fût accompli *animo conjugali* ou non. Ce rapprochement constituait la preuve que la puberté physiologique était atteinte, et il entraînait la présomption irréfragable *juris et de jure* du consentement matrimonial. C'était une des espèces de mariage présumé, auquel la loi de la clandestinité ne mettait pas obstacle. Depuis le concile de Trente, ce mariage présumé

n'était plus admis, sinon dans les lieux où le décret *Tametsi* n'était pas en vigueur. La loi de la clandestinité s'étant généralisée sous la nouvelle discipline de Pie X, il n'y avait plus lieu de s'occuper de ce moyen de validation du mariage des impubères que dans le cas d'un mariage entre deux personnes catholiques du rite oriental. La nullité du mariage pour cause d'impuberté était d'ordre public; une action en nullité pouvait donc être intentée d'office. Seulement, cette action intentée d'office n'était plus admise, une fois la puberté atteinte; après cette époque, le droit d'attaquer le mariage était réservé à la partie qui était originairement impubère et qui ne l'avait pas validé encore.

3. De ce que l'empêchement d'âge est de droit ecclésiastique et non de droit naturel, à supposer que la discrétion y soit, il résulte encore qu'il ne lie pas directement les infidèles, mais seulement les baptisés. Le mariage est donc valide entre des infidèles qui ayant l'usage de la raison, n'ont pas encore l'âge légal, à moins que le code civil auquel ils sont soumis, n'annule le mariage des impubères. L'empêchement d'âge n'atteint pas non plus le mariage contracté entre une partie baptisée ayant atteint l'âge légal et une partie infidèle ne l'ayant pas atteint.

4° *Au point de vue des censures.* — D'après la doctrine généralement admise par les canonistes, les impubères pouvaient être atteints par les censures; en fait, cependant, on les considérait comme exempts, à moins qu'ils ne fussent spécialement visés, comme c'était le cas pour la censure attachée à la *violatio clausuræ* des moniales. Le concile de Trente, la constitution *Apostolicæ sedis* frappaient de la peine d'excommunication, simplement réservée au siège apostolique, tous ceux qui violent cette clôture, quel que soit leur sexe et leur âge. Nombre d'auteurs étendaient la même dérogation à la censure portée contre les agresseurs des clercs. Ces dérogations à la règle ne sont pas maintenues dans le Code de droit canonique. Il dit expressément : *Impuberes excusantur a pœnis latæ sententiæ, et potius punitionibus educativis, quam censuris aliisve pœnis gravioribus vindicativis corrigantur.* Can. 2230. Donc les censures n'atteignent pas les impubères qui n'ont pas l'âge de la puberté légale; ici on ne tient pas compte de la puberté physiologique. C'est d'ailleurs présisément l'âge qui justifie l'exemption. L'Église estime qu'à raison de leur âge plus tendre les impubères méritent plus d'indulgence; s'ils ont besoin de correction, disent les Salmanticences, *De censuris*, n. 168, il faudrait recourir plutôt aux verges qu'aux censures.

5° Le nouveau Code canonique vise explicitement les impubères au sujet de l'obligation de la communion pascale. Can. 960. Il ne leur reconnaît pas le droit de suffrage dans les élections canoniques, can. 167, § 1, 2°, ni celui de choisir le cimetière de leurs funérailles et de leur sépulture, que leurs parents et leurs tuteurs peuvent toutefois exercer. Can. 1224, 1°. Il les déclare non capables de témoigner en jugement. Can. 1757, § 1. Toutefois, le juge peut, s'il le déclare expédient, porter un décret, en vertu duquel leur témoignage vaudra seulement comme indice et comme preuve adjuvante; généralement il ne leur déférera pas le serment. Can. 1758. Les impubères ne sont pas admis comme experts. Can. 1795, § 2.

III. Dispositions du Code civil vis-à-vis du mariage civil. — Sous l'ancien régime, les principes adoptés autrefois en droit canonique, étaient admis en droit civil. La jeune fille était présumée pubère à douze ans, le jeune homme à quatorze ans; c'était la règle fixée par la loi. « Néanmoins, dit Pothier, *Traité du contrat de mariage*, Paris, 1825, n. 94, si la vigueur avait devancé l'âge en cette personne et qu'elle eût donné des preuves de puberté, *puta*, si une jeune fille, mariée avant l'âge de douze ans était devenue grosse, le mariage serait valable; car le défaut ne forme un empêchement de mariage qu'autant qu'il forme une présomption de défaut de puberté; mais dans cette espèce, la présomption est détruite par le fait, et la preuve que cette jeune personne a donnée de sa puberté. » A l'appui de sa doctrine, il cite un arrêt porté en faveur d'une jeune veuve de onze ans neuf mois. « Les héritiers du mari avaient attaqué de nullité son mariage, comme fait avant l'âge, et lui avaient contesté toutes ses conventions matrimoniales; la jeune veuve ayant prouvé qu'elle était grosse, il fut jugé que le mariage était valable, et qu'elle devait en conséquence jouir de son douaire et de ses autres conventions matrimoniales. » C'était la consécration de la formule restrictive : *nisi malitia suppleat ætatem.*

La loi du 20 septembre 1792 apporta une modification à l'âge légal de la puberté. Elle exigea une année de plus, et la puberté fut respectivement fixée, suivant les sexes, à quinze et treize ans. Le Code civil reporta l'âge légal pour le mariage à dix-huit et quinze ans; le Premier consul Napoléon proposa même vingt et un ans pour le jeune homme. Pour justifier la réforme, Portalis, dans son Exposé des motifs (Locré, *La législation civile, commerciale et criminelle de la France*, Paris, 1827, t. IV, p. 844), invoque uniquement des considérations d'ordre physiologique, et reproche à l'ancienne législation de donner un démenti à la nature. D'autres jurisconsultes, parmi les rédacteurs du Code, en appelaient également à des motifs d'ordre moral : « Des époux trop jeune , disait Maleville devant le Conseil d'État (Locré, *loc. cit.*, p. 316), n'ont pas la maturité d'esprit et l'expérience nécessaire pour conduire leur maison et élever des enfants. » D'autre part, en laissant au gouvernement la faculté d'accorder des dispenses, on croyait remédier aux inconvénients qui pourraient résulter de la réforme introduite. Portalis admettait que « des circonstances, rares à la vérité, mais impérieuses, peuvent exiger des exceptions »; il faisait allusion à la grossesse de la femme n'ayant pas atteint l'âge légal. Laurent, *Principes de droit civil*, Paris, 1876, t. II, n. 283, ajoute que, d'après une circulaire de 1824, il y a encore cause de dispense, si le mariage projeté doit assurer à la personne dispensée un état et des moyens d'existence, s'il doit mettre ses mœurs à l'abri du danger auquel elle serait exposée. En fait, peu de dispenses d'âge sont accordées, et, au dire de Planiol, *Traité élémentaire de droit civil*, Paris, 1908, t. I, n. 707, le gouvernement français n'accorde jamais de dispense de plus d'une année.

La rédaction primitive a été maintenue dans le Code civil actuel, en France et en Belgique, aux art. 144 et 145. Le mariage donc, s'il est contracté par une jeune fille avant sa quinzième année accomplie, ou par un jeune homme avant sa dix-huitième, sera nul ou plutôt annulable. La nullité qui le frappe est une nullité absolue; le mariage peut être attaqué non seulement par les personnes y ayant intérêt, mais encore par le ministère public. L'action en nullité, toutefois, n'est pas admise dans les deux cas suivants, prévus à l'art. 185 : « 1° lorsqu'il s'est écoulé six mois depuis que cet époux ou les époux ont atteint l'âge compétent; 2° lorsque la femme qui n'avait point cet âge a conçu avant l'échéance de six mois, » à compter depuis le moment où l'âge légal a été atteint. Ce second cas vise l'ancienne disposition du droit canonique : *nisi malitia suppleat ætatem.* Notez qu'aux termes de l'art. 185, « la grossesse n'est une fin de non-recevoir contre l'action en nullité que quand c'est la femme qui s'est mariée avant l'âge requis. Si c'était le mari qui fût impubère et la femme pubère, la

nullité ne serait pas couverte par la grossesse de celle-ci, car rien ne prouverait que cette grossesse fût l'œuvre du mari. » V. Thiry, *Cours de droit civil*, Paris, 1892, t. I, n. 299.

Au point de vue de la législation comparée : quelques pays, comme l'Espagne et l'Angleterre, adoptent encore actuellement l'âge fixé par l'ancien droit canonique. La loi autrichienne exige pour la nubilité, dans les deux sexes, l'âge de quatorze ans. La règle admise en France et en Belgique est en vigueur en Italie et en Roumanie. En Russie, en Hongrie, en Hollande et en Suisse, la puberté légale n'est respectivement atteinte qu'à dix-huit et seize ans; au Danemark, à vingt et à seize ans. D'après le nouveau Code allemand, à l'art. 1303, le jeune homme, pour être admis au mariage, doit avoir vingt et un ans accomplis, ou avoir dix-huit ans et être émancipé; la jeune fille doit être âgée de dix-sept ans; une dispense peut être accordée en faveur de cette dernière.

Gasparri, *Tractatus canonicus de matrimonio*, Paris, 1892, t. I, *n.* 17, 31, 491-509; Feye, *De impedimentis et dispensationibus matrimonialibus*, Louvain, 1893, *n.* 531-537; Giovine, *De dispensationibus matrimonialibus consultationes canonicæ*, Naples, 1863, t. II, consult. 20 *a*; Ojetti, *Synopsis rerum moralium et juris pontificii*, Rome, 1909-1915, aux mots *Ætas* et *Impuberes*; Sägmüller, *Eine Dispens päpstlicher Legaten zur Verehelichung eines Siebenjährigen mit einer Dreijährigen im Jahre 1160*, dans la *Theologische Quartalschrift*, t. LXXXVIII, 1904, p. 556-575; Wernz, *Jus Decretalium*, Prato, 1911-1912, t. IV, *n.* 309-330.

Esmein, *Le mariage en droit canonique*, Paris, 1891, t. I, p. 150 sq., 212 sq.; Lehr, *Le mariage, le divorce et la séparation de corps dans les principaux pays civilisés*, Paris, 1899; Locré, *La législation civile, commerciale et criminelle de la France*, Paris, 1827, t. IV; Planiol, *Traité élémentaire de droit civil*, Paris, 1908, t. I, *n.* 704 sq., 1048 sq.; Pothier, *Traité du mariage*, dans *Œuvres*, édit. Dupin, Paris, 1825, t. V, *n.* 94 sq.; Roquin, *Traité de droit civil comparé, Le mariage*, Paris, 1904; V. Thiry, *Cours de code civil annoté au point de vue de la doctrine et de la jurisprudence belges et françaises*, Liége, 1892-1893, t. I, *n.* 221, 298 sq.; P. Viollet, *Histoire du droit civil français*, Paris, 1893, p. 414 sq., et 511 sq.; Brouardel, *Le mariage, nullité, divorce, grossesse, accouchement*, Paris, 1900.

A. De Smet.

**1. IMPUISSANCE.** — I. Notion. II. Espèces. III. Empêchement de mariage. IV. Rôle du curé et du confesseur. V. Devoirs du curé et du confesseur. VI. Législation civile. VII. Question connexe : fécondation artificielle.

I. Notion. — L'impuissance peut se concevoir de deux manières : il y a l'*impotentia coeundi* et l'*impotentia fœcundandi*. L'*impotentia coeundi* suppose l'existence d'un défaut organique ou d'un trouble fonctionnel qui empêche l'accomplissement normal des rapports sexuels, c'est-à-dire qui empêche ceux-ci d'être accomplis dans des conditions telles que, de par la nature de l'acte, ils puissent amener la fécondation. Il y aura *impotentia fœcundandi* chez une personne qui, tout en étant pourvue des organes indispensables aux rapports normaux, est physiologiquement inapte à féconder ou à concevoir, à cause d'un défaut organique, n'atteignant pas l'acte sexuel en lui-même.

*Impotentia coeundi* datur quotiescumque præsto non sunt organa expedita ad penetrationem vasis debiti cum emissione seminis virilis : virga scilicet erectibilis, ex parte viri, cum testiculis ad elaborandum semen requisitis et canali pervio ad urethrum; et, ex parte fœminæ, vagina pervia. Unde, apud virum, impotentiam coeundi inducit absentia virgæ; *anaphrodisia*, consistens in absentia erectibilitatis ad perficiendam copulam, seu in frigiditate quadam proveniente ex quadam infirmitate nervosa aut ex indifferentia erga uxorem, vel ex timore incusso vel per autosuggestionem suscepto, qui defectus olim adscribebatur passim maleficiis; *aphrodisia*, quæ est in nimia excitatione venerea, ita ut seminis secretio penetrationem prævenìat; disproportio virgæ; testiculorum defectus; *vasectomia duplex* seu resectio utriusque canalis deferentis, et quævis alia infirmitas quæ penetrationem vel seminationem intra vas impediat, quemadmodum contingit in casu *hypospadiæ* vel *epispadiæ*, quando nempe orificium virgæ sistitur in radice penis, sive a parte inferiori sive a parte superiori. Apud mulierem, *impotentiam coeundi* constituit defectus vaginæ ejusve occlusio hermetica ex parte uteri, nimia arctitudo et vaginismus, id est hyperesthesia vulvæ omnem coitum cohibens.

Qui omnes et singuli enumerati defectus vel copulam reddunt impossibilem vel prohibent quominus exerceatur modo qui, ex parte actus, generationi sit idoneus. In specie, quod spectat *vasectomiacos*, viri illam passi incapaces existunt, non secus ac castrati, ad emittendum, post evacuationem vesicularum seminalium, virile semen, cum omnis communicatio cum testiculis semen elaborantibus sit abrupta; possunt quidem vasectomiaci, sicut et castrati, servare virgæ erectabilitatem et vaginam penetrare, ac imo liquorem quemdam ejaculare, ast hoc liquidum non est verum semen, sed humor quidam aquosus a glandula prostata secretus. Quod autem spectat *vaginismum*, ex eo impotentem reddi mulierem ad coeundum non est negandum. Ad potentiam namque coeundi non est satis quod vir possit applicare virgam ad partem exteriorem vulvæ, ibidemque deponere semen : potest quidem sequi fœcundatio favore motus vitalis quo gaudent spermatozoida, ut sponte penetrent vaginam; verum id non sufficit, sed requiritur ut fœcundatio obtineri queat via normali, id est per copulam; ad hoc autem postulatur quædam penetratio corporis fœminei, non quidem perfecta, sed aliqualis saltem, quam qualemcumque excludit descripta infirmitas. Dubitari autem posset utrum sufficiens detur penetratio possibilis, adeoque possibilitas copulæ ac potentia coeundi, quando vir penetrare valet vulvam, usque ad orificium vaginæ, non autem ipsam vaginam nequidem initialiter, deposito scilicet semine, absque ulteriori penetratione, ad introitum vaginæ : cujus dubii solutioni negativæ favet quod matrimonium passim censetur non consummatum, si hymenis membrana, cujus orificium nimis angustum est ut permittat transitum virgæ, intacta remansit et rigida.

Aderit *impotentia fœcundandi* quando, supposita potentia coeundi, deficit organum vel elementum quod, extra copulæ actum, ad fœcundationem requiritur, uti ovulum in fœmina. Hujusmodi impotentiam importat, in muliere, ovariotomia perfecta, oophorectomia seu fallectomia, quæ correspondet vasectomiæ viri et consistit in resectione utriusque oviducti inter ovaria et matricem; in viro, *degenerescentia seminis virilis*, ita ut vir, erectionis et penetrationis adhuc capax, semen habeat jam non prolificum. Apparet quomodo mulier, *oophorectomiam* vel *ovariotomiam* passa, plenam servaverit capacitatem exercendi copulam quæ, ex parte actus, aptitudinem retinuerit ad fœcundandum; conceptio quidem non sequetur, verum id est non propter vitium afficiens actum copulæ, sed ob defectum positum extra copulæ actum.

II. Espèces. — L'impuissance, dans les deux acceptions, est *antérieure* ou *postérieure* au mariage selon qu'elle a commencé avant ou après le contrat matrimonial. Elle est *absolue*, si elle empêche les relations avec toute personne, quelle qu'elle soit; ou *relative*, si elle ne concerne que certaines personnes. Ainsi un homme, à raison de sa frigidité ou des proportions anormales de ses organes génitaux, peut parfaitement être impuissant vis-à-vis de telle femme,

et non de telle autre. On distingue aussi l'impuissance *organique* ou *anatomique*, et l'impuissance *fonctionnelle;* la première qui a sa cause dans un vice de conformation, la seconde qui provient d'un trouble fonctionnel, comme c'est ordinairement le cas dans l'anaphrodisie, l'aphrodisie et le vaginisme. L'impuissance est dite *perpétuelle* quand elle est incurable, ou que seuls un miracle ou des moyens illicites ou extraordinaires ou très dangereux peuvent y porter remède. Elle est *temporaire*, dans le cas contraire : si notamment elle peut être écartée par une opération qui ne présente pas de danger grave, par exemple, en cas d'étroitesse facilement remédiable.

Il semble que la vasectomie double (chez l'homme) entraîne l'impuissance perpétuelle, du moins dans les cas où elle n'est pas de date récente. Les chances qu'il y a de pouvoir souder ensemble les deux extrémités du canal déférent sectionné sont en effet si problématiques, l'opération chirurgicale exige une main si expérimentée, qu'il faut ranger le rétablissement des fonctions génitales parmi les moyens extraordinaires. Seulement, vu les progrès étonnants réalisés dans le domaine de la chirurgie, nous ne voulons pas imposer cette opinion comme certaine, et refuser toute probabilité au sentiment opposé, d'autant plus que les conséquences en sont importantes pour la pratique.

III. Empêchement de mariage. — 1° *L'impotentia coeundi*, si elle est antécédente et perpétuelle, constitue, selon le droit naturel, *un empêchement dirimant de mariage*. Le *Codex juris canonici* le déclare : *Impotentia antecedens et perpetua, sive ex parte viri sive ex parte mulieris, sive alteri cognita sive non, sive absoluta sive relativa, matrimonium ipso naturæ jure dirimit*. Can. 1068, § 1. Il suffit de considérer la nature et la fin du mariage pour s'en convaincre. En effet, le mariage est un contrat par lequel l'homme et la femme s'associent et s'unissent en un principe commun de procréation et d'éducation des enfants; engendrer des enfants et les élever, voilà donc la fin propre du contrat. Il est dès lors évident que les contractants doivent à tout le moins être aptes à accomplir l'acte sexuel suffisamment pour que de sa nature il tende à la procréation.

Mais il tombe sous le sens que seule l'impuissance *perpétuelle* est un obstacle infranchissable; car elle seule est en contradiction absolue avec la fin du mariage. De plus, il faut que l'impuissance soit *antérieure* au contrat matrimonial; car une impuissance survenant durant le mariage ne dissout nullement celui-ci, bien qu'elle interdise les rapports. Enfin il importe peu que l'impuissance soit *absolue* ou *relative*. Seulement, dans le premier cas, elle forme un empêchement dirimant à tout mariage, quel qu'il soit; dans le second, elle n'atteint que les personnes impuissantes vis-à-vis l'une de l'autre.

2° On discute beaucoup la question de savoir *si seule l'impotentia coeundi*, à l'exclusion de *l'impotentia fœcundandi*, entraîne l'empêchement de mariage. Pour notre part, nous croyons que *l'impotentia fœcundandi* ne constitue pas l'empêchement de mariage : du moins cette doctrine est solidement probable en théorie et peut être appliquée en pratique.

1. En effet, ce que le contrat matrimonial confère directement aux époux, ce n'est pas le droit de procréer, de féconder; c'est le droit d'accomplir l'acte sexuel de telle façon que de sa nature il soit apte à la génération.

2. On peut trouver une confirmation de cette théorie dans le fait que le contrat matrimonial est un contrat qui intéresse la société, et qui, à ce titre, est réglementé par l'autorité, soit religieuse, soit civile en ce qui concerne les infidèles. Or, qui dit réglementation dit aussi moyen de contrôle. Il faut donc que l'autorité puisse juger, le cas échéant, de l'existence du contrat matrimonial et de sa validité. Mais pour cela, il est nécessaire qu'elle puisse constater l'existence des empêchements, au moins en règle générale; et dès lors, il faut écarter de la série ceux qui ne sont pas basés sur des faits obvies et tangibles.

Or, tandis que l'*impotentia coeundi* pourra, en règle générale, être constatée sans trop de difficulté, l'*impotentia fœcundandi* résulte, comme nous l'avons vu, de faits qui, pour la généralité des cas, échappent au contrôle : tels l'absence ou l'inertie complète des ovaires, la dégénérescence du sperme.

3. Un troisième argument, qui vient corroborer notre manière de voir, peut se tirer des graves inconvénients qu'entraîne l'opinion opposée. En effet, avec elle il faudrait logiquement écarter du mariage non seulement les femmes privées d'ovaires ou qui ont subi l'opération de l'oophorectomie, mais encore toutes celles — et elles sont légion — dont les ovaires sont devenus irrémédiablement improductifs, comme c'est le cas général après le temps de la ménopause; il faudrait écarter de même tous les hommes dont le sperme est accidentellement vicié ou privé de spermatozoïdes.

La conclusion qui se dégage de l'exposé qui précède est celle-ci : il est solidement probable que l'empêchement d'impuissance vise les seuls cas où il y a impossibilité d'accomplir normalement les rapports conjugaux, notamment les cas d'absence de verge, de défaut d'érectibilité, d'étroitesse du vagin, etc. Dès que l'accomplissement normal des relations sexuelles est assuré, il n'y a pas d'empêchement d'impuissance, alors même que l'on constate par ailleurs des vices de conformation empêchant la fécondation ou la conception. C'est ainsi que, d'après cette doctrine probable, la femme privée d'ovaires ou ayant subi l'opération de la fallectomie ne serait pas à considérer comme inapte au mariage du chef d'impuissance; il en serait de même des vieillards, dont l'âge a stérilisé mais non tari le sperme, qui sont demeurés capables de vraie émission séminale, et dont le pénis est resté érectile. Ces personnes ne sont pas à ranger, en vue du mariage, parmi les impuissants, mais parmi les stériles.

Si maintenant de la théorie nous passons à la pratique, nous n'hésitons pas à proclamer que la doctrine susdite, tout en ne dépassant pas les limites de la probabilité, est d'une *application sûre en pratique*.

En effet, *a*) il suffit qu'une personne soit probablement apte à contracter mariage pour qu'on ne puisse pas l'en empêcher en pratique. Tout homme a un droit inaliénable à se marier, et l'on ne peut invoquer contre ce droit une incapacité, une interdiction absolue, excluant tout mariage, que pour autant que cette interdiction ou cette incapacité soit certaine; aussi longtemps qu'elle n'est que douteuse et probable, l'on peut passer outre.

*b*) Les décrets et décisions du Saint-Siège semblent se conformer à ces vues. Dans les cas soumis au cours des dernières années, au sujet du mariage de femmes que l'on disait privées d'ovaires, la solution a toujours été : ne pas interdire le mariage projeté et, s'il s'agit d'un mariage déjà contracté, laisser les époux en paix. A citer dans ce sens les solutions successivement émanées de la S. C. du Saint-Office, le 3 février 1887, le 23 juillet 1890, le 31 juillet 1895, et en 1902; la dernière réponse est rapportée par Wernz, *Jus Decretalium*, Prato, 1911-1912, t. IV, n. 345, note 34; les autres se trouvent insérées dans la seconde édition (1907) de la *Collectanea S. C. de Propaganda fide*. Gasparri *Tractatus canonicus de matrimonio*, Paris,

1891, n. 578, ajoute qu'il y a encore plusieurs autres réponses analogues : qu'il s'agisse de contrats matrimoniaux futurs ou passés, la S. C. a toujours adopté la même solution.

On pourrait toutefois faire observer que, dans les cas susdits, un doute planait sur les faits exposés, le doute suivant : l'ablation a-t-elle été totale? Ce doute de fait, d'ordre pratique, aurait déterminé les décisions de la cour romaine, et par conséquent la portée des réponses s'en trouve restreinte d'autant. C'est ainsi que Wernz, *loc. cit.*, en ce qui concerne la décision donnée en 1902, fait la remarque suivante : « La S. C. de l'Inquisition, saisie de ce nouveau cas d'ablation d'ovaires, demanda d'abord au médecin opérateur, avant de donner sa réponse, quelle avait été au juste l'amputation pratiquée. Le chirurgien ayant répondu qu'il ne pouvait attester en toute certitude l'ablation totale des ovaires, la S. C. donna alors sa décision : « Le mariage, dans le cas donné, ne doit pas être interdit. » A propos des autres décisions citées plus haut, Antonelli, *Pro conceptu impotentiæ et sterilitatis relate ad matrimonium*, Rome, 1901, n. 78, affirme que le secrétaire du Saint-Office a déclaré au P. Bucceroni que ces réponses supposaient « que l'excision des ovaires et de l'utérus n'avait pas été totale. » Voir cependant à ce propos les observations de Ferreres, *De vasectomia duplici necnon de matrimonio mulieris excisæ*, Madrid, 1913, n. 262 sq., et Ojetti, *Synopsis rerum moralium et juris pontificii*, Rome, 1909-1914, au mot *Impotentia*, n. 2422 sq.

Nous insistons davantage sur la réponse de S. C. des Sacrements; elle date de 1909 et est bien plus significative. Elle concerne un cas où les circonstances exposées et l'attestation expresse du médecin opérateur ne laissaient subsister aucun doute au sujet de l'ablation totale et parfaite des ovaires. Or, la S. C. renvoie à la réponse du Saint-Office, datant de 1890, où il est décidé qu' « il ne faut pas empêcher le mariage». Elle y renvoie purement et simplement, sans procéder ni faire procéder à la moindre enquête ultérieure touchant les faits exposés. Et sa décision a été prise, non en assemblée générale, mais en comité restreint, devant les quelques membres qui se réunissent, selon les règles nouvelles procédant à la réforme des Curies, pour résoudre « les questions claires, obvies et hors de controverse. » Ce fait semble bien indiquer qu'on suivra désormais la même ligne de conduite dans tous les cas analogues.

L'importance du document de 1909 nous porte à en publier la traduction parue dans la *Nouvelle revue théologique*, 1910, p. 199, avec le texte du certificat médical tel que le donne Ferreres, *op. cit.*, n. 255.

Voici le rescrit de Rome :

Eminentissime Seigneur Cardinal-Préfet de la Congrégation de Sacramentis, — N. N., curé de Saint-Pierre de N., évêché de O., en Espagne, expose respectueusement à V. Ém. que, il y a quelques années, une de ses paroissiennes, nommée M. M., vivait en concubinage. Comme il s'informait pour la tirer de ce triste état, elle lui manifesta que, dans une récente opération chirurgicale, on lui avait enlevé la matrice et les ovaires. Le médecin qui lui avait fait l'opération, consulté, dit que l'ablation de la matrice et des deux ovaires était certaine. Puis-je en l'état procéder au mariage ou dois-je considérer cette personne comme inhabile pour cause d'empêchement d'impuissance? Et, vu l'ablation totale de la matrice et des deux ovaires, puis-je solliciter de Sa Sainteté dispense de l'empêchement d'impuissance (?) pour que l'intéressée vive chrétiennement? 3 mars 1909. N. N.

La S. C. des Sacrements, après mûre délibération, juge bon de vous répondre comme suit : « S'il est avéré que les faits exposés sont exacts, reportez-vous à la réponse de la S. C. du Saint-Office, 23 juillet 1890, dans la cause Quebecen, c'est-à-dire : Le mariage ne doit pas être interdit. » Fait à Rome, le 2 avril 1909.

*Domine mi observantissime. — Sunt penes me humanissimæ litteræ a te mihi datæ 24 mensis proxime elapsi, quibus a me poscis responsum circa operationem peractam in N. N.; quare, juxta meæ professionis officium, significare debeo esse certam ablationem totalem matricis ac utriusque ovarii, factam per hysterectomiam abdominalem, propter affectionem neoplasiarum, quam patiebatur, fibromas appellatam.*

De toutes ces instructions romaines, il résulte que le saint-siège adopte comme ligne de conduite, d'une façon générale et uniforme, de ne pas interdire le mariage à une femme ovariotomée, même au cas où l'ablation totale des deux ovaires n'est guère douteuse. C'est à tort que, pour infirmer cette conclusion, l'on se réclame d'une décision de la Daterie apostolique, rapportée par Antonelli, *Medecina pastoralis in usum confessariorum et curiarum*, Rome, 1905, p. 547. Il s'agit d'un cas où la Daterie se refusait à accorder une dispense de consanguinité (pour parenté au 1er et 2e degré mélangés), parce qu'on disait la postulante amputée des deux ovaires; mais un peu plus tard, apprenant qu'il n'y avait eu ablation que d'un seul ovaire, elle changea d'avis, et accéda à la requête. Notre réponse est la suivante : D'abord, cette décision-ci ne peut pas prévaloir contre la ligne de conduite suivie par le Saint-Office et la S. C. des Sacrements. En outre, il n'était pas directement, dans le cas proposé, question de l'empêchement d'impuissance. Enfin, l'absence des ovaires pouvait très bien être, aux yeux de la Daterie, un motif de refuser la dispense de consanguinité à des parents si rapprochés, sans pour cela qu'elle tînt l'ablation des ovaires pour un empêchement non susceptible de dispense.

La conclusion déduite des documents émanés du Saint-Siège reste donc ferme; et nous croyons pouvoir l'étendre par analogie aux femmes ayant subi l'opération de la fallectomie et à toutes les personnes des deux sexes capables de rapports normaux, mais inaptes à la procréation, par suite du défaut ou de la mauvaise conformation d'un organe nécessaire à la fécondation, mais non à l'acte sexuel proprement dit. D'autre part, nous ne voulons pas exagérer la portée des décisions romaines. Elles ne contiennent aucune déclaration de principe; il n'est nullement décidé en théorie que la femme privée d'ovaires est apte au mariage; la question au point de vue théorique reste pendante. C'est même intentionnellement que, jusqu'ici, le Saint-Siège s'est abstenu de faire une déclaration de principe. Il se contente de tracer une ligne de conduite à suivre en pratique. Cela ressort nettement d'une réponse récente de la S. C. du Concile, en date du 16 décembre 1905, publiée dans *Pastor bonus*, t. XXV, p. 377 sq. : *Cum disputent inter se doctores utrum validum necne sit matrimonium initum cum muliere ovariis carente, et cum Ecclesiæ auctoritas hanc quæstionem adhuc non definierit, quinimo C. S. O. sæpius in casibus particularibus edixerit, quando agebatur de matrimonio contrahendo, illud non esse impediendum, quando vero agebatur de contracto, conjuges non esse inquietandos, jam in re practica processum instituere ad matrimonii nullitatem declarandam ex defectu ovariorum in muliere, non videtur opportunum. Prius enim quæstio theoretica seu dogmatica esset utique definienda.*

Le nouveau Code canonique se borne à dire : *Si impedimentum impotentiæ dubium sit, sive dubio juris sive dubio facti, matrimonium non est impediendum.* Can. 1068, § 2.

Du reste, dans tout ce qui précède, nous n'avons pas entendu donner une solution définitive de la question théorique; nous n'avons jamais affirmé que la validité du mariage contracté par une femme privée d'ovaires est certaine; nous nous sommes contentés de présenter notre thèse comme probable en

théorie et d'une application sûre en pratique. Cette probabilité même, nous ne la soutenons que pour autant qu'il ne plaise au Saint-Siège d'en décider autrement ou d'orienter sa discipline matrimoniale dans un autre sens.

Si nombre d'auteurs partagent notre manière de voir, d'autres, et non des moindres, se prononcent en faveur de l'opinion opposée. Tels sont notamment Antonelli; De Luca, dans son *Votum* à propos de la cause *Monasterien* (*Revue théologique française*, 1900, p. 302 sq.); Bucceroni (voir *Analecta ecclesiastica*, 1903, p. 230 sq., et *Casus conscientiæ*, Rome, 1913, t. II, p. 273 sq.); Casacca, dans l'*Ecclesiastical review*, 1902, p. 609 sq.; Alberti; Leitner; Rosset; Topai; Schnitzer et Wernz. Lehmkuhl, dans sa *Theologia moralis* et dans un article paru dans l'*Ecclesiastical review*, 1902, p. 314 sq., penche aussi vers l'opinion opposée à la nôtre.

IV. Devoirs du curé et du confesseur. — 1° Quelle que soit la nature du cas soumis au jugement du curé ou du confesseur, dès qu'il est certain qu'il ne s'agit pas d'une *impotentia coeundi*, et qu'il peut tout au plus être question d'une *impotentia fœcundandi*, il n'y a guère de difficulté en pratique. Le curé ou le confesseur peut rassurer son consultant, qu'il s'agisse d'un mariage à contracter, ou de l'usage du mariage déjà contracté.

2° Si le curé ou le confesseur vient à avoir des soupçons sur l'existence d'une *impotentia coeundi*, il devra agir avec beaucoup de tact et de prudence, surtout s'il s'agit d'un mariage déjà contracté. Il évitera avec soin de troubler la bonne foi de son paroissien ou de son pénitent, de suggérer un doute quelconque sur la validité de son mariage; il engagera l'intéressé à consulter un médecin discret et consciencieux.

3° Si, au jugement du médecin, on est en présence d'une impuissance temporaire ou conséquente au mariage, la validité du mariage ne peut être mise en cause, mais les rapports sont devenus illicites; il faudrait donc en règle générale interdire l'usage du mariage, pour le temps que durera l'impuissance temporaire; bien souvent, toutefois, le confesseur jugera opportun de laisser son pénitent dans la bonne foi. Un cas d'impuissance conséquente au mariage sera celui d'un homme sur lequel on a pratiqué, depuis la célébration de son mariage, la vasectomie double.

4° Si l'examen du médecin aboutit à l'existence sûre et certaine d'une impuissance antécédente et perpétuelle, entraînée par l'amputation ou l'absence congénitale d'un organe indispensable à l'accomplissement des rapports, il y a lieu, dans la généralité des cas, de provoquer la déclaration de nullité du mariage. Il ne faut évidemment pas songer à demander dispense, puisqu'il s'agit d'un empêchement de droit naturel; tout au plus, pourrait-on parfois laisser les soi-disant époux dans la bonne foi, ou, plus rarement encore, leur permettre d'habiter sous le même toit comme frère et sœur. La déclaration de nullité doit être faite en due forme et être précédée d'un procès, conduit d'après les lois de la procédure canonique. Ces lois sont fixées par le *Codex juris canonici*, can. 1916-1981. Si la sentence est favorable à la nullité, la partie non atteinte recouvre sa pleine liberté de contracter un nouveau mariage, tandis que l'autre partie se voit interdire toute autre union; excepté cependant le cas où le mari est convaincu d'impuissance relative : on a coutume alors, soit de lui permettre le mariage avec une veuve, soit de subordonner la permission éventuelle à une autorisation préalable du Saint-Siège.

5° Si, malgré tout, la preuve de l'impuissance reste douteuse, le mariage ne sera pas empêché. *Codex juris canonici*, can. 1068, § 2. Au cas où le mariage est déjà contracté, le curé ou le confesseur évitera de mettre en doute la validité du mariage et permettra aux parties d'user du mariage, aussi longtemps que le doute subsistera.

Autrefois, en cas d'impuissance douteuse, on avait recours à des expédients qui ne s'accommoderaient plus aux mœurs modernes. Nous voulons parler surtout de l'épreuve dite du congrès; cette épreuve prêta à de graves abus et suscita de grands scandales en France, aux XVI^e^ et XVII^e^ siècles, jusqu'au moment où le parlement de Paris, par arrêt du 16 février 1677, en proscrivit l'usage.

V. Évolution juridique de l'empêchement. — La notion de l'impuissance et son caractère d'incompatibilité par rapport au mariage n'ont pas été dès l'abord déterminés avec exactitude; mais ils ont évolué peu à peu.

Les premiers documents ecclésiastiques ne mentionnent pas l'impuissance. On ne la rencontre pour la première fois, semble-t-il, que dans le Pénitentiel de Théodore datant du VII^e^ siècle. Cet écrit permet à la femme dont le mari était impuissant de contracter un nouveau mariage. Cf. Wasserschleben, *Die Bussordnungen der abendländischen Kirche*, Halle, 1851, l. II, tit. XII, 32, p. 216; Schmitz, *Die Bussbücher und die Bussdisciplin der Kirche*, Mayence, 1883, p. 547; Sehling, *Die Wirkungen der Geschlechtsgemeinschaft auf die Ehe*, Leipzig, 1885, p. 17; Sägmüller, *Theologische Quartalschrift*, 1905, t LXXXVII, p. 78 sq.; 1911, t. XCIII, p. 50 sq. Ce dernier auteur s'occupe spécialement de l'impuissance de la femme et soutient que le droit canonique la mentionne au VIII^e^ siècle; il s'attache à refuter la thèse de H. Koch, *Die Ehe Kaiser Henrichs II mit Kunegunde*, Cologne, 1908, qui prétend trouver la première mention de l'impuissance de la femme dans un décret d'Alexandre III, c. 4, X, IV, XV; H. Koch est revenu à la charge dans la *Deutsche Zeitschrift für Kirchenrecht*, 1912, t. XXII, p. 227-257. Voir en sens contraire Gilmann, dans *Archiv für katholischen Kirchenrecht*, 1909, p. 772 sq.; 1910, p. 244.

Dans la suite, nombre de docteurs, surtout parmi les partisans de la *copulatheoria*, considèrent l'impuissance, non comme un empêchement dirimant, mais plutôt comme une cause de dissolution *de plano* du mariage non consommé. Voir, entre autres, le témoignage de Hincmar, c. 4, causa XXXIII, q. I; et le *dictum* de Gratien à ce sujet. Ils permettent à la femme dont le mari est impuissant non seulement de contracter une nouvelle union, mais même d'y persévérer au cas où l'impuissance du premier mari serait controuvée plus tard. Au contraire, Pierre Lombard, adversaire de la *copulatheoria*, admet l'empêchement dirimant d'impuissance, mais seulement pour le cas où la partie saine ignore la situation de son conjoint, *Sent.*, l. IV, dist. XXXIV; il considère la condition des personnes atteintes de frigidité ou d'impuissance comme tenant le milieu entre l'aptitude et l'inaptitude au mariage.

L'Église de Rome semble avoir de tout temps tenu l'impuissance pour un empêchement dirimant. Les c. 1 et 2 de la causa XXXIII, q. I, parlent nettement en ce sens; ils disent que le mariage, dissous pour cause d'impuissance, doit être rétabli dès qu'il appert que de fait l'impuissance n'existe pas. Mais jadis, la même Église refusait, par mesure disciplinaire, de séparer les époux en cause; elle leur enjoignait de continuer la vie commune, mais comme frère et sœur. Les c. 2 et 4 témoignent de cette rigueur de discipline au sein de l'Église de Rome; de même dans les Décrétales l'introduction au c. 2, X, IV, XV, et au c. 4, X, IV, XV. Toutefois, elle ne prétendit jamais étendre cette règle disciplinaire

aux autres contrées; au contraire, elle se montrait généralement accommodante. Plus tard, à partir d'Alexandre III, elle en arriva aussi à tempérer sa rigueur vis-à-vis de ses propres ouailles, et la règle de conduite actuellement encore en vigueur prévalut partout.

VI. Législation civile. — L'ancien droit admettait l'empêchement d'impuissance. « Quoique l'union des corps, dit Pothier, *Traité du contrat de mariage*, n. 96, dans *Œuvres*, édit. Dupin, Paris, 1825, t. v, ne soit pas précisément et absolument de l'essence du mariage..., néanmoins, comme la procréation des enfants... est la fin principale du mariage, il faut, pour être capable de mariage, avoir au moins le moyen de parvenir à cette union des corps. » Et, arguant *a fortiori*, il ajoute : « Si les impubères sont regardés comme incapables de contracter mariage, parce qu'ils ne sont pas habiles à la génération, quoiqu'ils doivent un jour le devenir, à plus forte raison les impuissants, qui ne peuvent jamais le devenir, en sont incapables. » D'autre part, aux yeux de l'ancien droit, « l'espèce d'impuissance » qui se rencontre dans les vieillards, et surtout chez les vieilles femmes, n'était pas « regardée comme suffisante pour former un empêchement de mariage : c'est pourquoi, conclut-il, au n. 97, les femmes, aussi bien que les hommes, sont, dans la plus grande vieillesse, capables de mariage. »

Le Code Napoléon a rayé l'impuissance de la liste des empêchements civils ; parmi les causes qui amenèrent les rédacteurs du Code à cette suppression, il faut compter, à côté des difficultés de la constatation, les scandales provoqués jadis par la coutume indécente et équivoque des congrès. Certains auteurs ont cru pouvoir invoquer l'art. 180, pour attaquer du chef d'erreur un mariage contracté avec une personne sexuellement impuissante, dès qu'il est établi que le conjoint n'a constaté qu'après coup l'existence de l'infirmité sexuelle. Seulement l'erreur n'est admise que pour autant qu'elle porte sur la personne, c'est-à-dire sur l'identité, et non sur une qualité, fût-elle essentielle.

D'autres ont voulu faire passer un homme impuissant et inapte au rapprochement sexuel, pour un être n'appartenant pas au sexe masculin, une femme impuissante pour une créature n'appartenant pas au sexe féminin. De là, ils concluaient à la nullité, voire même à l'inexistence du mariage : la différence de sexe constituant pour le mariage une condition d'existence et faisant défaut dans l'espèce. C'est le raisonnement adopté par la Cour de Douai, dans son arrêt du 14 mai 1901, *Pasicrisie belge*, 1902, t. iv, p. 54 sq. : « Attendu que..., lorsque le Code a prévu l'union d'un homme et d'une femme, il a entendu parler de l'union de deux êtres humains appartenant par l'organisation tout entière, l'un au sexe masculin, l'autre au sexe féminin, et non de deux êtres différents quelconques; attendu que ce qui caractérise le sexe... ce sont les organes faisant de l'un des êtres un mâle et de l'autre une femelle, et non point des apparences et une conformation extérieures qui ne sont que des accessoires les rattachant à un sexe plutôt qu'à un autre; attendu que la dame G., n'ayant, de l'avis des médecins, ni vagin, ni ovaires, ni matrice, est dénuée des organes constituant le sexe féminin, bien qu'elle possède des seins, la conformation du bassin et le clitoris qui sont l'apanage externe de ce sexe; qu'en réalité elle n'est pas une femme, mais une personnalité incomplète, avec laquelle la loi n'a jamais pu vouloir imposer l'union à un homme... » Cette interprétation, quelque légitime qu'elle puisse paraître d'ailleurs, ne semble pas avoir de chances d'être adoptée par la jurisprudence. Aussi, la Cour de cassation de France n'a-t-elle pas hésité à casser, le 6 avril 1903, l'arrêt de la Cour de Douai. A l'encontre des considérants invoqués par l'arrêt cassé, elle soutient que l'individu doit être considéré comme appartenant au sexe qu'annonce sa conformation extérieure; que, pour établir le sexe, il suffit qu'il soit extérieurement reconnaissable; que, par conséquent, « le défaut, la faiblesse ou l'imperfection de certains des organes caractéristiques du sexe sont sans influence possible sur la validité du mariage. » *Pasicrisie belge*, 1903, t. iv, p. 149. Brouardel, *Le mariage, nullité, divorce, grossesse, accouchement*, Paris, 1900, p. 358, rapporte un jugement du tribunal d'Orléans, conforme à l'interprétation préconisée par la Cour de Douai; le jugement date du 11 avril 1894. Voir encore dans le même sens un jugement du tribunal de Lille, du 23 janvier 1898, dans les *Analecta ecclesiastica*, 1899, p. 240.

La loi autrichienne reconnaît au conjoint le droit d'intenter une action en nullité de mariage, du chef d'impuissance, lorsque d'une part il est prouvé que celle-ci est incurable et antérieure au mariage, et que, d'autre part, le dit conjoint ignorait le fait au moment de contracter son union. La loi suppose qu'il s'agit d'une incapacité à accomplir les rapports sexuels, non d'une inaptitude à la fécondation. Au cas où il y a doute sur le caractère perpétuel de l'impuissance, les époux sont contraints à cohabiter pendant l'espace d'une année; après ce temps, si l'impuissance persiste, le mariage sera déclaré nul.

Dans le nouveau Code allemand, il n'est pas fait mention spéciale de l'impuissance. Seulement, l'époux déçu, qui constate après coup que l'autre partie est atteinte, pourrait se prévaloir de l'art. 1333, pour faire annuler son mariage; cet article permet d'attaquer le mariage à chaque fois que l'un des époux a été induit en erreur et que l'erreur porte soit sur la personne de son conjoint, soit sur une qualité; il suffit que celle-ci soit telle que raisonnablement il aurait renoncé au mariage, s'il avait connu la vérité.

VII. Question connexe : *Fécondation artificielle.* — Fœcundatio artificialis, *sensu strictiori*, venit pro fœcundatione mulieris artificialiter procurata extra copulam rite peractam, suscepto scilicet semine virili in pollutione solitaria vel in copula onanistica cum retractu, illoque ope siphunculi in vas muliebre introducto.

*Latiori sensu* etiam dicitur fœcundatio artificialis, quando, rite peracta copula et semine in anteriori parte vaginæ deposito, arte procuratur penitior dicti seminis introductio in interiora mulieris, puta si semen per copulam in vagina emissum illico recolligitur et ope siphunculi interius trajicitur.

*Stricte dicta* fœcundatio artificialis est reprobanda utpote intrinsece vitiata in pollutione solitaria vel onanistica; illam spectat responsum Sancti Officii, 24 martii 1897, illicitam proclamans artificialem fœcundationem; nimirum ad dubium : *An adhiberi possit artificialis mulieris fœcundatio? Em. cardinales inquisitores, omnibus diligentissimo examine perpensis, præhabitoque consultorum voto, respondendum mandarunt : Non licere; quam resolutionem Sanctissimus approbavit et confirmavit.*

Quod spectat fœcundationem artificialem *latiori sensu* sumptam, eam videtur non attingere decretum relatum, nec censetur inordinationem positivam importare, saltem si semen a viro coeunte in vagina depositum ita recolligitur ut, antequam in uterum trajiciatur, prævie non extrahatur ex mulieris vagina.

Gasparri, *Tractatus canonicus de matrimonio*, Paris, 1892, t. i, n. 510-536; Ojetti, *Synopsis rerum moralium et juris pontificii*, Rome, 1909-1914, au mot *Impotentia;* Wernz, *Jus Decretalium*, Prato, 1911-1912, t. iv, n. 341-354; Esmein, *Le mariage en droit canonique*, Paris, 1891, t. i, p. 232-267;

t. II, p. 273-286; Freisen, *Geschichte des canonischen Eherechts bis zum Verfall der Glossenlitteratur*, Paderborn, 1893, p. 330-364; Laurent, *Principes de droit civil*, Bruxelles, 1876-1878, t. II, n. 298; Pothier, *Traité du mariage*, dans *Œuvres*, édit. Dupin, Paris, 1825, t. V, n. 96 sq.; P. Viollet, *Histoire du droit civil français*, Paris, 1893, p. 432 sq.; Antonelli, *Medecina pastoralis in usum confessariorum et curiarum ecclesiasticarum*, Rome, 1905; *De conceptu impotentiæ et sterilitatis relate ad matrimonium*, Rome, 1900; *Pro conceptu impotentiæ et sterilitatis relate ad matrimonium*, Rome, 1901; *De mulieris excisæ impotentia ad matrimonium*, Rome, 1903; Arendt, *Relectio analytica super controversia de impotentia fœminæ ad generandum*, Rome, 1913; Brouardel, *Le mariage, nullité, divorce, grossesse, accouchement*, Paris, 1900; Eschbach, *Disputationes physiologico-theologicæ*, Rome, 1901; *Casus de fœminea impotentia*, Rome, 1899; Ferreres, *De vasectomia duplici necnon de matrimonio mulieris excisæ*, Madrid, 1913; H. Koch, *Die Ehe Kaiser Henrichs II mit Kunegunde*, Cologne, 1908; *Kaiser Henrichs kinderlose Ehe mit Kunegunde. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der weiblichen Impotenz im kanonischen Eherecht*, dans *Deutsche Zeitschrift für Kirchenrecht*, 1912, t. XXII, p. 222-273; Michaud, *La vasectomie double*, dans *Nouvelle Revue théologique*, 1914, p. 140-155; Rossi, *De impedimento impotentiæ*, Rome, 1910; Sägmüller, *Die Ehe Heinrichs II des heiligen mit Kunegunde*, dans *Theologische Quartalschrift*, 1905, p. 78 sq.; 1911, p. 90-120; Sehling, *Die Wirkungen der Geschlechtsgemeinschaft auf die Ehe*, Leipzig, 1885; Topai, *De necessitate uteri in generatione et in matrimonio*, Rome, 1903; Wilhelm, *Das Eheleben*, Ratisbonne, 1909.

A. De Smet.

## 2. IMPUISSANCE PHYSIQUE ET IMPUISSANCE MORALE.

— 1° *Notions.* — L'impuissance *physique* est la carence d'une faculté, aptitude, capacité ou force, ou même le défaut de proportion d'une puissance vis-à-vis d'un objet qui n'est pas le sien, parce que disparate ou d'un autre ordre. La perte des yeux met quelqu'un dans l'impuissance physique de voir; le sens de la vue est tout à fait inapte à percevoir les sons; sans la grâce, l'homme est physiquement impuissant à produire aucun acte salutaire. On pourrait qualifier justement cette impuissance de constitutionnelle. — Une faculté n'entre en exercice que grâce à certaines conditions qui lui sont extérieures, mais nécessairement requises. La raison, par exemple, ne s'éveille dans l'enfant qu'après un développement normal des organes; elle n'a la compréhension de vérités un peu hautes que moyennant des connaissances préliminaires; son procédé discursif ne lui permet d'acquérir la science que peu à peu, s'élevant des principes à leurs conséquences et ne parvenant que lentement aux conclusions éloignées : c'est-à-dire que le temps dans une certaine mesure est un facteur indispensable. Ce sont là autant de causes qui n'affectent la puissance que par le dehors et de façon contingente, mais dont l'absence constitue pourtant un autre genre d'impuissance physique. — L'impuissance n'a pas toujours ce caractère absolu; elle se réduit parfois à une difficulté très grande. Entre une faculté et son exercice s'intercale tout un ensemble de circonstances, conditions ou causes diverses qui tour à tour favorisent ou entravent l'action. Or les obstacles qui se mettent en travers du fonctionnement de la faculté peuvent être tels et en si grand nombre qu'ils l'empêchent en fait de s'exercer jamais ou presque jamais. C'est le cas de l'impuissance *morale*. Tout en laissant subsister intacts le pouvoir physique et son conditionnement essentiel, l'impuissance morale le suppose aux prises avec des difficultés pratiquement insurmontables. Il n'est pas absolument impossible à une intelligence humaine, même appliquée à un problème ardu, compliqué, après une préparation nécessaire et avec une attention soutenue, d'éviter l'erreur. Mais supposez quelqu'un dont le tempérament intellectuel a à se défendre contre la précipitation, dont l'attention ne se maintient qu'au prix d'un effort fréquemment renouvelé, à qui les loisirs, les conditions de tranquillité et de paix font en partie défaut, ou même que des opinions préconçues inclinent vers une solution déterminée, inévitablement, si le travail prend surtout de longs jours, des fautes de détail, quelques confusions d'idées, ou peut-être des affirmations risquées lui échapperont. En de telles conditions il lui est extrêmement difficile d'éviter l'erreur. Mais le très difficile, parce qu'il exige un effort coûteux ou prolongé, n'est pas du goût ni dans les possibilités du commun des hommes; il représente pour eux l'impuissance. Seulement l'impuissance dans l'espèce est dite morale, pour marquer qu'il n'est pas dans les habitudes ou les mœurs de l'homme d'en triompher. Par extension, le terme signifiera encore qu'une chose, bien que possible en soi, n'arrive jamais ou presque jamais, à en juger *ex communiter contingentibus*.

2° *Applications théologiques.* — En théologie, ces notions sur l'impuissance physique et l'impuissance morale trouvent leur utile application. Ainsi, et c'est une vérité de foi catholique, la grâce est d'une nécessité absolue dans l'ordre du salut; ce qui revient à dire que, sans elle, vis-à-vis d'une œuvre surnaturelle quelconque, l'homme n'a ni lumière ni activité, qu'il est réduit à l'impuissance physique d'un aveugle ou d'un mort.

Deux cas bien connus d'impuissance morale méritent aussi de retenir l'attention. Le premier se rapporte à la connaissance des choses religieuses et morales nécessaire à l'homme. Dieu peut être connu avec certitude par la lumière naturelle de la raison au moyen des êtres créés : tel est un point de foi qu'a défini le concile du Vatican. Voici ce qu'enseigne par ailleurs ce concile de la nécessité d'une révélation, même pour l'acquisition des vérités naturelles indispensables à une vie vraiment humaine : « C'est seulement grâce à la révélation divine que certaines vérités sur Dieu, non d'ailleurs inaccessibles à la raison, peuvent, dans l'état présent de l'humanité, être connues de tous, facilement, d'une ferme certitude et sans mélange d'erreur. Et pourtant il ne suit point de là que la révélation est absolument nécessaire. » Autrement il est affirmé, d'une part, que tous et chacun nous avons le pouvoir physique de connaître vraiment Dieu; de l'autre, que l'ensemble des hommes, malgré la faculté que chacun d'eux a de connaître certaines vérités religieuses et morales, ne parvient pas en fait à en avoir une connaissance actuelle certaine et entièrement vraie, sans une révélation de Dieu. Reconnaissons là un cas d'impuissance morale, c'est-à-dire, dans l'espèce, le pouvoir physique de la raison aux prises avec tant et de si grands obstacles qu'ils rendent la révélation surnaturelle moralement nécessaire. Les difficultés pratiquement insurmontables auxquelles se heurte le gros du genre humain, saint Thomas déjà, dans la *Somme contre les gentils* et dans la *Somme théologique*, les avait exposées avec beaucoup de développement et de force; et il avait conclu dans le sens du concile et à peu près dans les mêmes termes. — Plus grande peut-être que la difficulté de connaître est la difficulté de pratiquer. Voici donc, selon l'enseignement commun des théologiens, une autre sorte d'impuissance morale et qui se rapporte au traité de la grâce. Un secours gratuit de Dieu est nécessaire à l'homme dans la condition présente, pour qu'il puisse accomplir tout le bien moral, c'est-à-dire n'enfreindre aucune prescription de la loi naturelle, triompher des tentations graves dont la vie est semée. Certes, le péché originel a laissé subsister intactes en nous les ressources essentielles de l'intelligence et de la volonté, mais les conditions d'ordre moral pour ces facultés sont loin d'être les mêmes

qu'avant la faute. D'où la doctrine qui signale notre impuissance et la nécessité du secours.

S. Thomas, *Cont. gentes*, l. I, c. IV; *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. II, a. 4; Palmieri, *De gratia divina actuali*, th. XIX; Hurter, *Compendium theologiæ*, t. I, c. II, th. IV, n. 1; A. Vacant, *Études théologiques sur les constitutions du concile du Vatican*, Paris, 1895, t. I, c. II, § 1 et 2.

A. Thouvenin.

**IMPUTATION.** — 1° *Notion et conditions.* — Le verbe latin *imputare*, et son correspondant en grec λογίζεσθαι, d'un usage assez fréquent dans la Bible, ont le sens de compter à quelqu'un, mettre à son compte.

De ce terme et de son emploi en affaires, on passe aisément à la signification philosophique et morale de notre mot imputation. L'imputation est le jugement en vertu duquel on attribue à quelqu'un comme à leur auteur et maître un acte et ses conséquences. Partant, un acte n'est imputable que s'il procède d'une volonté libre. A cette condition seulement un homme est la cause propre de ses actions; elles sont vraiment siennes; il en répond, il en jouit ou il en souffre comme de sa chose même. C'est vrai tout particulièrement des actions qui ont un caractère moral, c'est-à-dire un rapport de conformité ou de non-conformité avec une règle de conduite, conscience ou loi divine. De celles-là surtout nous sommes tenus pour responsables devant Dieu ou la société; de celles-là plus que d'autres nous méritons qu'on nous loue ou qu'on nous blâme, nous recueillons justement la récompense ou la peine; de celles-là, en un mot, il importe souverainement que nous puissions être dits les maîtres, les ayant accomplies avec connaissance et liberté. — L'appartenance ou la maîtrise des actes que suppose l'imputation est la condition même du volontaire, selon saint Thomas, *Sum. theol.*, Ia-IIæ, q. VI, a. 3, sed contra : *Illud cujus domini sumus dicitur esse voluntarium.* Entendons ici volontaire au sens de libre, par opposition à la volonté-nature, au spontané. L'imputable pourtant ajoute quelque chose au volontaire; il en est plutôt une propriété consécutive et se dit du rapport de l'acte libre avec une autorité dont il est justiciable, une rétribution qui le sanctionne. Malgré cette nuance toutes les causes qui diminuent ou suppriment la liberté, diminuent ou suppriment l'imputabilité. Voir Volontaire. De cette affirmation il est intéressant de rapprocher ce que le Code de droit canonique a édicté touchant l'imputabilité du délit, les causes qui l'aggravent, la diminuent ou la suppriment. Can. 2199 sq.

2° *Applications théologiques.* — Voici des exemples où, malgré la diversité des cas, on reconnaîtra les conditions essentielles de l'imputation. La notion de l'imputabilité sert à expliquer ou peut-être à définir formellement le péché habituel. Le péché habituel représente l'état de culpabilité consécutif à une faute commise, et qui vaut à son auteur, l'acte une fois passé et tant qu'il n'a pas fait réparation, obtenu remise, le nom et la qualité de pécheur et toutes les suites que ce nom et cette qualité comportent. Plusieurs éléments le constituent. Il comprendra, s'il est grave : un état d'éloignement vis-à-vis de Dieu fin dernière, la nécessité pour le coupable de subir la juste colère de Dieu offensé, la privation méritée de la grâce sanctifiante. Lequel de ces éléments doit être regardé comme formel, comme pouvant le définir en rigueur? Bien des fois les théologiens se sont posé la question. Ne serait-ce pas la notion d'imputabilité qui donne la raison de tout? L'acte du péché passe, mais il n'en est pas moins inscrit au compte de son auteur; ainsi que l'injure faite à Dieu, il continue de subsister dans l'ordre moral sous forme d'imputation. Et tant que la volonté coupable n'a pas désavoué le mal dont elle a fait librement sa chose, obtenu que le péché cesse d'être porté à son compte, elle demeure détournée de sa fin, odieuse à Dieu, dépouillée de la justice et de la sainteté. Cette opinion, qui semble avoir été celle de De Lugo, le cardinal Billot la professe expressément. De ses paroles nous ne citerons que les suivantes : *Cavendum est ne in reatu culpæ generatim accepto sola consideretur gratiæ privatio, sed per prius attendenda est ratio privationis quæ in aliqua actus voluntarii imputabilitate consistit. Disquisitio de natura et ratione peccati personalis*, p. 68.

Le péché originel dans la descendance d'Adam est un péché habituel, quoique d'un genre tout particulier. La singularité du cas vient de ce que notre déchéance, causée par un seul, est en tous et chacun plus qu'un malheur, ou même un châtiment : c'est une faute. Nous allons y retrouver encore la notion de l'imputation. Tout d'abord le péché originel, ainsi que l'a défini le concile de Trente, est propre à un chacun, *inesse unicuique proprium;* autrement, c'est une chose inhérente à tout homme et qui le constituait intérieurement pécheur, que le sacrement de baptême lui enlève tout à fait. Mais tout péché ne procède-t-il pas d'une volonté libre? Et n'est-il pas imputable, parce que volontaire? Assurément; et le péché d'origine ne fait pas exception. C'est là une doctrine certaine que la condamnation de propositions de Baius a mise en relief. Prop. 46 : *Ad rationem et definitionem peccati non pertinet voluntarium, nec definitionis quæstio est, sed causæ et originis, utrum omne peccatum debeat esse voluntarium.* Denzinger-Bannwart, n. 926. Prop. 47 : *Unde peccatum originis vere habet rationem peccati sine ulla ratione et respectu ad voluntatem a qua originem habeat. Ibid.*, n. 927. Voir t. II, col. 93-94. — Qu'est-ce à dire? notre volonté à tous et à chacun aurait-elle trempé dans la faute d'Adam? Oui; en ce sens qu'en vertu de notre solidarité physique et morale avec lui, sa volonté pécheresse fut aussi la nôtre. Les théologiens ont expliqué de bien des façons et par plus d'un exemple cette solidarité exceptionnelle, unique. Beaucoup ont considéré notre premier père comme le représentant moral ou le chef juridique de l'humanité; ce qui revient à admettre une inclusion de nos volontés dans la sienne et ressemble trop à une fiction du droit. L'explication de saint Thomas, que le P. C. Pesch et surtout le P. Billot se sont attachés à remettre en honneur, est moins factice, plus simple et plus cohérente. Dieu, par une disposition positive, avait enrichi la nature humaine de la grâce et des dons préternaturels, et cette dotation était pour toute l'espèce, pour la nature individualisée non seulement dans Adam, mais encore dans tous ceux qui devaient sortir de lui. Comme un dépôt confié à sa fidélité, qui en dépendait, dont il était responsable et pour lui et pour nous, le chef de la nature avait à la transmettre à sa descendance avec sa nature même et par la même voie. En fait, Adam a péché, perdant la grâce et les dons, son bien et le nôtre; et il ne nous transmet plus qu'une nature privée de sa dotation; autrement, nous naissons sans la grâce sanctifiante et avec la qualité de pécheurs, notre nature ravagée n'étant plus ce que Dieu, par une disposition gracieuse, avait voulu qu'elle fût; notre état nous est imputable, il est péché en nous, parce que volontaire. Il est volontaire de par la volonté coupable d'Adam et la volonté d'Adam est la nôtre, en raison de notre unité de nature avec lui. La volonté du chef, c'est, en même temps que le vouloir personnel d'Adam, la volonté de notre nature; son péché, par conséquent, c'est tout ensemble sa faute personnelle et un péché de notre nature. La nature, voilà donc proprement notre lien et notre identification avec Adam, ce qui nous fait hériter de sa faute, ce qui permet de nous l'imputer. Voir Immaculée conception, col. 898.

Adam, par sa désobéisssance, nous a constitués pécheurs. Voici que le Christ, par son obéissance, nous fait justes. La controverse entre protestants et catholiques au sujet de la cause formelle de la justification est classique en théologie. Elle nous fournit un cas intéressant d'imputation non fondée. Luther a soutenu que l'homme est justifié formellement par l'imputation qui lui est faite de l'obéissance et de la justice du Christ, à l'exclusion d'une justice intérieure et personnelle. L'homme peut être injuste et pécheur en son fond; sous le couvert de la sainteté du Christ, il sera considéré comme juste devant Dieu, ses péchés cesseront de lui être imputés. Donc, imputation d'une justice qui n'existe pas, non-imputation du péché qui demeure, c'est tout ce qu'a trouvé pour remplacer la justification au sens catholique, le brillant exégète, le contempteur de la théologie scolastique. A moins de professer un pur nominalisme, c'est la suppression même de l'imputabilité. L'homme ne fait pas sienne cette justice extérieure qui le couvre sans le renouveler; il n'en est l'auteur à aucun degré, puisque Luther le déclare incapable de s'y préparer et que la foi dite justifiante ne représente pas selon lui une disposition morale, mais un simple organe appréhenseur de la justice du Christ.

Autrement justifiée et philosophique est l'imputation à la personne du Verbe de tout ce qui constitue le Christ, de tout ce qui lui appartient, de tout ce qu'il fait ou subit. Ses deux ntaures, sa double opération, ses œuvres divines et humaines, ses souffrances et ses mérites, le Verbe possède et revendique tout en propre, il préside à tout et il assume la responsabilité de tout : il est l'unique centre d'attribution ou le sujet à qui tout est rapporté, imputé; *actiones sunt suppositorum*, proclame un vieil adage philosophique. Voir col. 595-596.

S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. VI; Noldin, *De principiis theologiæ moralis*, t. I, n. 79, 80; Billot, *Disquisitio de natura et ratione peccati personalis*, th. IV, X; *De peccato originali*, § 1, 2; Hurter, *Compendium theologiæ*, t. III, n. 189.

A. THOUVENIN.

**INCARNATION.** L'étude du mystère de l'incarnation s'offre à nous sous de multiples aspects : révélation du mystère, proposition du dogme, histoire et réfutation des hérésies, etc. L'ensemble de ces matières qui toutes ont trait à la personne sacrée du Verbe fait chair constitue le traité théologique *De Deo redemptore* ou *De Verbo incarnato*. Il ne saurait ici être question d'un exposé théologique de ce genre. Chaque aspect différent du problème christologique doit constituer l'objet d'un article spécial. Il semble toutefois utile, dans le présent article, de délimiter la matière des principaux articles concernant Notre-Seigneur Jésus-Christ. Tout d'abord s'impose la division classique du traité du Verbe incarné, christologie, ou mystère de l'incarnation, et sotériologie, ou mystère de la rédemption. On trouvera à RÉDEMPTION les indications concernant les questions relatives à la sotériologie. Dans le problème christologique, le point de vue historique a déjà été et sera encore l'occasion de maints articles concernant les hérésies, les erreurs, les définitions conciliaires relativement à l'incarnation. Au point de vue strictement dogmatique, il a paru bon de répartir en trois articles fondamentaux l'exposé des vérités catholiques touchant le mystère de l'Incarnation. Par la nature même de la vérité dogmatique qui en forme l'objet, l'article HYPOSTATIQUE *(Union)* se trouve facilement délimité. Il étudie exclusivement le mode selon lequel, en Jésus-Christ, s'unissent la nature divine et la nature humaine. L'article JÉSUS-CHRIST nous fera envisager le résultat de cette union, le sujet concret, Dieu et homme, qui est apparu aux hommes sur la terre, a vécu et conversé avec eux, et dont les ennemis de la foi chrétienne ont essayé, tour à tour, de nier la divinité ou l'humanité. Toutefois, la divinité de Jésus y devra être considérée sous l'aspect qu'elle possède dans le Verbe *incarné*. La divinité du Verbe, comme tel, a déjà été l'objet d'une étude spéciale, FILS DE DIEU, et devra derechef être abordée dans la question plus particulière du LOGOS. Le présent article, INCARNATION, considère le mystère de l'Homme-Dieu d'une façon plus abstraite, *in fieri*, pourrions-nous dire, c'est-à-dire dans sa nature et son intelligibilité, dans sa possibilité et dans ses causes. On considérera donc successivement : I. Définition et notions générales. II. Le mystère. III. Le dogme. IV. Possibilité, convenance et nécessité. V. Cause finale. VI. Cause efficiente. VII. Cause formelle. VIII. Cause quasi matérielle.

Les Pères et les théologiens du mystère de l'incarnation seront indiqués dans la bibliographie qui constituera un simple répertoire des principaux ouvrages catholiques sur l'incarnation.

I. DÉFINITION ET NOTIONS GÉNÉRALES. — 1º *Etymologie.* — L'usage a voulu que le terme « incarnation » désignât le mystère du Verbe de Dieu fait homme. Le sens étymologique du mot *incarnation* n'a pas cependant cette extension. *In-carné* signifie *fait* ou *devenu chair*, et non pas *fait homme*. Or, considéré en soi, le mot « chair », désigne un genre, dont la chair humaine est l'espèce supérieure. De plus, la chair, même prise dans l'acception de chair de l'homme, n'exprime qu'une partie de la nature humaine que le Verbe s'est unie hypostatiquement. Ainsi donc, à ne considérer que les réalités qui composent la nature humaine, il semblerait tout aussi correct, sinon plus conforme à la dignité de l'âme, par qui est spécifiée la nature humaine, d'appeler « inanimation » le mystère du Verbe fait homme. Si l'usage a fait prévaloir le terme incarnation, ce n'est pas seulement pour les raisons de convenance qu'indique saint Bonaventure, *Breviloquium*, part. IV, c. II, à savoir, de notre part, intelligence plus facile du mystère, la chair nous étant plus connue que l'esprit; de la part de Dieu, expression plus parfaite de l'humiliation du Verbe et de sa condescendance à notre égard, la chair étant dans l'homme ce qui est le plus distant de Dieu; c'est encore et surtout parce que, dans l'usage de l'Écriture et des Pères le mot *chair* est employé par synecdoque pour signifier l'homme tout entier. — 1. *Équivalence de « caro » et de « homo » dans l'Écriture.* — La sainte Écriture emploie le mot *chair* selon des acceptions très différentes, mais ayant toutes un rapport étroit avec la signification propre de ce mot. A proprement parler, la chair désigne, dans le corps, les parties qui ne sont ni os, ni sang; c'est en ce sens que l'Écriture parle de la chair de l'homme, sans préciser qu'elle désigne le corps humain ou même l'homme entier, Gen., II, 21; XVII, 11-14; XL, 19; Ex., XXX, 32; Lev., XIII, 2; XV, 3; XXVI, 29; Deut., XXVIII, 53, 55; IV Reg., IV, 34; V, 10, 14; IX, 36; Job, II, 5; VI, 12; X, 11; XXXIII, 21, 25; Prov., V, 11; XIV, 20; Sap., VII, 1; Eccli., XIV, 18; Ezech., XXXVII, 6; Jer., XIX, 9; Bar., II, 3; etc.; à cette façon de parler, on peut rapporter la promesse de Jésus-Christ relative à l'eucharistie, Joa., VI, 52, 57. Laissant de côté les acceptions où l'analogie est plus accentuée (chair désignant la faiblesse dans l'ordre moral, ou l'impuissance de la nature dans l'ordre surnaturel, ou la corruption du péché par rapport à la vie de la grâce; chair désignant dans l'ordre physique la parenté et l'union très étroite de diverses personnes, l'unité de race), nous n'entendons considérer ici que la synecdoque par laquelle on passe de la signification propre du mot chair à une signification plus

compréhensive, celle de corps humain ou même d'homme. L'hébreu n'ayant pas, comme le français, de mot particulier pour distinguer le corps de la chair, c'est le même terme *bâšâr* qui réunit ces deux significations. Ainsi, le ps. xv, 9, distinguant « la gloire », c'est-à-dire l'âme supérieure, l'esprit, du cœur, siège du sentiment, et de la chair, c'est-à-dire du corps, marque bien cette acception du mot *bâšâr* dans l'énumération des parties intégrantes du composé humain. Cette énumération du ps. xv est très exactement reproduite par saint Paul, I Thes., v, 23, qui parle explicitement du corps, σῶμα. On comprend ainsi que par synecdoque *chair* signifie le corps tout entier. La sainte Écriture fournit de nombreux exemples de cette acception : le soin de la *chair*, Rom., xiii, 14; sa *chair* n'évitera pas la corruption, Act., ii, 31; ma *chair* reposera avec espérance, Act., ii, 26; la *chair* du Christ, pour le corps du Christ, corps soumis à la souffrance et à la mort, Eph., ii, 15; Heb., x, 20; I Pet., iii, 18; iv, 1; une seule chair des époux dans l'usage du mariage, Matth., xix, 5; Marc., x, 8; I Cor., vi, 16; Eph., v, 31; cf. Gen., ii, 24; voir d'autres exemples : Eph., v. 29; I Cor., v, 5; Col., ii, 1, 5; I Pet., iii, 21; iv, 6; Jac., v, 3; Heb., ix, 10; Gal., iii, 3. De là à la signification d'*homme*, l'âme étant comprise implicitement dans le corps humain, il n'y a qu'une nuance imperceptible. On trouve ainsi « toute chair » équivalent de « tout homme », Luc., iii, 6; cf. Is., xl, 5; Joa., xvii, 2; Act., ii, 17; cf. Joel, ii, 28; I Pet., i, 24; *non omnis caro*, synonyme de « personne ». Matth., xxiv, 22; Marc., xiii, 20; Rom., iii, 20; I Cor., i, 29; Gal., ii, 16; chair et sang, signifiant l'homme tout entier, Matth., xvi, 17; Gal., i, 16; Eph., vi, 12; cf. Eccli., xiv, 19; I Cor., xv, 50. On comprend ainsi toute la signification du verset : *Et Verbum caro factum est*. Le Verbe s'est fait chair, c'est-à-dire « homme ». Le mot chair est employé ici de préférence à tout autre, parce que l'usage de la langue hébraïque, tel que nous venons de le rappeler, autorisait pleinement cette façon de s'exprimer, et sans doute aussi pour marquer avec plus d'expression la réalité de la chair du Christ et donner ainsi le coup de mort au docétisme. Comparez l'expression : *venu en chair*, dont l'apôtre saint Jean se sert dans ses Épîtres pour combattre le docétisme naissant : « Plusieurs séducteurs ont paru dans le monde; ils ne confessent point Jésus comme Christ venu en chair. » II Joa., 7. « Tout esprit qui confesse Jésus-Christ venu en chair est de Dieu; tout esprit qui ne confesse pas *ce* Jésus n'est pas de Dieu. » I Joa., iv, 3. Voir Docétisme, t. iv, col. 1488. L'emploi du mot « chair », au lieu de « homme » peut encore subsidiairement se justifier ici, ainsi qu'on l'a déjà fait observer, parce qu'il est plus humble et marque avec plus d'énergie les profonds anéantissements du Fils de Dieu. Cf. Phil., ii, 6.

2. *Consécration de cette équivalence dans la tradition primitive.* — Toutes les nuances de l'équivalence de *caro* ou de *homo*, dont l'Écriture nous offre des exemples, se retrouvent dans la tradition des premiers siècles. Nous nous en tiendrons ici strictement à la double équivalence qu'on a signalée et qui se rapporte plus directement au présent sujet, savoir *caro = corpus*; *caro = homo*. *Épître de Barnabé*, on y retrouve les préoccupations antidocètes des Épîtres johanniques : Jésus a livré sa chair, c'est-à-dire son corps, v, 1; vi, 3; vii, 5; il est apparu dans la chair, v, 6; vi, 7, 9, 14; xii, 10; il est « venu dans la chair », v, 10, 11; Clément dans *Ia Cor.*, xxxii, 2, pour désigner Jésus-Christ considéré dans son humanité, emploie l'expression ὁ κύριος Ἰησοῦς τὸ κατὰ σάρκα que l'on retrouve presque identique chez saint Ignace, *Ad Magn.*, xiii, 2. Dans *IIa Cor.*, chair est synonyme d'homme en général, vii, 6 (citation d'Is., lxvi, 24); de fragilité humaine, viii, 2; de corps proprement dit, ix, 1, 2, 3; au verset 4, réminiscence évidente de Joa., i, 14; *Christus caro factus est*. Plus loin, xiv, 3-5, l'Église est dite la chair, c'est-à-dire le corps du Christ. Dans les Épîtres ignatiennes, la chair désigne tantôt l'humanité, opposée à la divinité, c'est-à-dire considérée dans ses faiblesses, *Ad Magn.*, iii, 2; vi, 2; *Ad Rom.*, ii, 1; viii, 3; *Ad Phil.*, vii, 1, 2; tantôt le corps proprement dit opposé à l'âme, soit dans l'homme, *Ad Magn.*, xiii, 1; *Ad Trall.*, inscript., xii, 1; *Ad Polyc.* v, 1; *Ad Rom.*, inscript.; soit en Jésus-Christ, *Ad Magn.*, i, 1; *Ad Smyrn.*, i, 1. La génération humaine du Christ est dite, comme dans l'Écriture selon la chair, *Ad Eph.*, xx, 2; le Verbe fait homme est dit Dieu existant dans la chair. *Ibid.*, vii, 2. Dans l'*Épître à Diognète*, v, 8; vi, 5, 6, et dans le *Pasteur d'Hermas*, le mot chair, opposé à l'esprit et à Dieu, signifie la faiblesse de la nature humaine laissée à sa déchéance. — Chez les Pères apologistes se précise déjà l'équivalence de *caro* et de *homo*, à propos de l'incarnation, dans des formules qui préludent à la formule dogmatique définitive. Saint Irénée, dans sa lutte contre les hérétiques, identifie pleinement, dans l'expression du mystère du Fils de Dieu fait homme, *chair* et *homme*. Pour lui, « le Verbe s'est fait homme » est pleinement l'équivalent de : « Le Verbe s'est fait chair. » Ainsi *Cont. hær.*, l. III, c. xviii, n. 7 : « Le Verbe de Dieu s'est donc *fait homme;* car Moïse a déclaré vérité les œuvres de Dieu. Deut. xxxii, 4. Si donc il ne s'était pas *fait chair*, il en aurait cependant eu l'apparence, et donc l'œuvre de Dieu n'eût pas été vérité. Ce qu'il paraissait, il l'était en réalité, Dieu *récapitulant* (c'est-à-dire restaurant en lui et par lui) la nature même autrefois donnée à Adam. » *P. G.*, t. vii, col. 938. Cf. c. xix, n. 2, col. 940. Dans ce c. xix, l'incarnation est désignée par le terme σάρκωσις, col. 939. C'est la première fois qu'on rencontre cette expression. Et encore, l. V, c. xviii, n. 3 :« Le Verbe s'est *fait chair...* il est Verbe de Dieu et *vrai homme*, » col. 1174. Cf. *Demonstratio apostolicæ prædicationis*, Fribourg-en-Brisgau, 1917, n. 32, 94. Dans Justin, comparez σαρκοποιηθεὶς Ἰησοῦς, *Apol.*, I, n. 66, *P. G.*, t. vi, col. 428, et ἄνθρωπος γενόμενος, n. 63, col. 453. Tout aussi expressif Tatien, parlant de l'homme sans la grâce, par opposition à Dieu, ἄσαρκος μὲν οὖν ὁ τέλειος Θεός, ἄνθρωπος δὲ σάρξ. *Adversus Græcos*, n. 15, *ibid.*, col. 837. Pour indiquer l'incarnation, Aristide écrit que le Fils de Dieu a pris chair, σάρκα ἀνέλαβε, de la Vierge, *Apologia*, n. 15, *Texts and studies* de Robinson, t. i, fasc., 1, p. 110. Accusant Calliste de sabellianisme, saint Hippolyte parlait de l'Esprit, non différent (οὐχ ἕτερον) du Père, et qui s'était incarné, σαρκωθέν. *Philosophoumena*, l. IX, c. xii, *P. G.*, t. xvi, col. 3383. Cf. σαρκωθείς, dans le *Contra Noetum*, n. 17, *P. G.*, t. x, col. 823, équivalent à ἄνθρωπος γενόμενος, dans le sens d'homme parfait, τέλειος *Philosophoumena*, l. X, c. xxxiii, *P. G.*, t. xvi, col. 3447. On trouve aussi σάρκωσις dans le *Contra Beronem*, faussement attribué à Hippolyte, *P. G.*, t. x, col. 829. Tertullien identifie *homo* et *caro*, en parlant de l'humanité de Jésus-Christ. *De carne Christi*, c. v; *Adversus Praxeam*, c. xxvii, *P. L.*, t. ii, col. 761, 190. On le voit par ces textes, l'expression Dieu ou Verbe *incarné* est consacrée dès la seconde moitié du IIe siècle. Si Clément d'Alexandrie se contente encore d'affirmer que le Verbe a « pris chair », a « revêtu la chair », *Prot.*, c. i, xi; *Pædag.*, l. I, c. iii; *Strom.*, VI, c. xv, *P. G.*, t. viii, col. 60, 228, 258, 349. Origène dit expressément *homo factus incarnatus est*, *De princ.*, l. I, præf., n. 4, *P. G.*, t. xi, col. 117; cf. *In Joa.*, t. i, n. 9, *P. G.*, t. xiv, col. 37.

3. *Précision de cette équivalence en face des erreurs apollinaristes et ariennes.* — Les apollinaristes, reprenant, quoique sous un aspect différent, l'erreur christologique des ariens, supprimaient en Jésus l'âme intellective, pour mieux expliquer l'unité substantielle du Christ. Cf. JÉSUS-CHRIST et HYPOSTATIQUE *(Union)*, col. 468-469. Il était donc naturel qu'ils prissent le terme « chair » dans son sens le plus strict, excluant l'équivalence d'homme. Eudoxe de Constantinople, un des principaux chefs ariens, voir t. v, col., 1484, nous a laissé une formule dogmatique significative : σαρκοθέντα, οὐκ ἐνανθρωπήσαντα, dans Caspari, *Alte und neue Quelle zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel*, Christiania, 1879, p. 176. Cf. Diekamp, *Doctrina Patrum de incarnatione*, Munster-en-Westphalie, 1907, p. 65. D'ailleurs, le concile de Nicée avait précisé sur ce point, d'une manière authentique, le sens des formules et la doctrine de l'Église : σαρκωθέντα, ἐνανθρωπήσαντα. Denzinger-Bannwart, n. 54. Bien qu'Apollinaire et ses disciples aient été moins précis que les ariens, quant à l'exclusion de la formule ἐνανθρωπήσας, les Pères, dans leur lutte contre l'apollinarisme, ne manqueront pas de faire valoir que les deux expressions σαρκωθείς et ἐνανθρωπήσας sont parfaitement équivalentes. Cf. Méthode d'Olympe, *Convivium*, orat. I, c. v; X, c. II, *P. G.*, t. XVIII, col. 45, 193; S. Athanase, *Orat. cont. arian*, III, n. 30; *Epist.*, II, *ad Serap.*, n. 7; *Epist. ad Epictet.*, n. 8, *P. G.*, t. XXVI, col. 388, 620, 1064; *Tomus ad Antiochenos*, n. 7 : ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο. καὶ... ἐκ τῆς Μαρίας τὸ κατὰ σάρκα γεγένηται ἄνθρωπος avec, à la fin de la profession de foi, identification entre la croyance περὶ τῆς σαρκώσεως καὶ ἐνανθρωπήσεως τοῦ Λόγου, *P. G.*, t. XXVI, col. 804. Le *Contra Apollinarium* démontre que l'« incarnation » (σάρκωσις) a pour résultat de faire que le Verbe est devenu « homme raisonnable et parfait » (τὸν λογικὸν καὶ τέλειον ἄνθρωπον, l. I, n. 17; cf. l. II, n. 16; sur l'équivalence de *caro* et *homo*, voir n. 18, *P. G.*, t. XXVI, col. 1124, 1160, 1164. Cf. ATHANASE (*saint*) t. I, col. 2170. Saint Cyrille de Jérusalem, *Cat.*, IV, c. IX, assure que l'humanité a été prise par Jésus, non en apparence, mais en réalité, et qu'ainsi il s'est vraiment incarné en Marie : οὐ δοκήσει καὶ φαντασίᾳ τῆς ἐνανθρωπήσεως γενομένης..., ἀλλὰ σαρκωθεὶς ἐξ αὐτῆς ἀληθῶς. Cf. *Cat.*, XII, c. III-IV, XV, XVI, *P. G.*, t. XXXIII, col. 468, 729, 741, 744, et *Symbole :* σαρκωθέντα καὶ ἐνανθρωπήσαντα, Denzinger-Bannwart, n. 9. Voir t. III, col. 2540, 2549. Saint Eustathe d'Antioche : Θεὸς ἐνανθρωπήσας... χρίσας τὴν οἰκείαν... σάρκωσιν τῇ οἰκείᾳ θεότητι, *In Lazarum*, édit. Cavallera, Paris, 1905, p. 39. Saint Grégoire de Nazianze, *Epist.*, CI, *ad Cledonium*, *P. G.*, t. XXXVII, col. 190, explique la synecdoque dont se sert Joa., I, 14, par d'autres exemples de l'Écriture. Joa., XVII, 2; Ps., LXV, 3; CXLIV, 21. Le choix du terme « chair » se justifie en ce qu'on indique ainsi plus expressivement la grandeur de l'amour de Dieu pour nous, et qu'on rappelle le motif de l'incarnation, la chair ayant été le principe du péché. Cf. S. Grégoire de Nysse, *Antirrheticus*, n. 2, 3, *P. G.*, t. XLV, col. 1125 sq. Saint Augustin fait, sur le même sujet, des réflexions analogues. *Epist.*, CXL, *de gratia Novi Testamenti, ad Honoratum*, c. IV, n. 11, 12, *P. L.*, t. XXXIII, col. 542; cf. *De civitate Dei*, l. XIV, c. II, *P. L.*, t. XLII, col. 889. Voir également S. Cyrille d'Alexandrie, *Epist.*, I, *ad monachos*, n. 1; « Le Verbe s'est fait chair, c'est-à-dire s'est uni un corps informé par un âme raisonnable, est né d'une femme selon la chair. » *P. G.*, t. LXXVII, col. 21. Cf. *De recta fide ad Theodosium*, n. 16, 23; *De recta fide ad Augustas*, n. 3, *P. G.*, t. LXXVI, col. 1557, 1165, 1205. Dans maints endroits de ses écrits, Cyrille identifie absolument *incarnation* et *inhumanation, chair* et *homme, Ad Joannem Antiochenum*, symbole d'union, *P. G.*, t. LXXVII, col. 176; *Ad Succensum*, n. 2, 4, col. 241, 245; *Scholia de incarnatione*, n. 26, *P. G.*, t. LXXV, col. 1400; *Adversus Nestorium*, l, I, c. I; l. III, c. III, *P. G.*, t. LXXVI, col. 20, 137; cf. *In Epist. ad Rom.*, c. VI, 6, *P. G.*, LXXIV, col. 796.

4. *Consécration de cette équivalence par les formules dogmatiques.* — D'ailleurs, à cette époque, les documents officiels de l'Église avaient consacré l'équivalence littérale et dogmatique de *caro factum* et de *homo factum.* Le symbole des apôtres se contentait d'affirmer la foi en Jésus-Christ, *né de la Vierge Marie.* Mais le symbole de Nicée et de Constantinople consacre l'équivalence, σαρκωθέντα, ἐνανθρωπήσαντα. Denzinger-Bannwart, n. 54, 86. Désormais les deux mots, dans l'Église grecque, seront officiellement reconnus pour exprimer le mystère du Fils de Dieu fait homme ou fait chair. Cf. symbole d'Épiphane, Denzinger-Bannwart, n. 13; concile d'Éphèse, *ibid.*, n. 125; symbole d'Athanase, *ibid.*, n. 40; concile de Chalcédoine, renouvelant la foi de Constantinople; IIe concile de Constantinople, can. 2, 3, 6, 7, 8, *ibid.*, n. 214, 215, 218, 219, 220, etc.

Toutefois, le mot ἐνανθρώπησις, d'un emploi fréquent chez les grecs, et officiellement consacré, n'a pas trouvé, malgré l'acclimatation qu'en a tenté Facundus d'Hermiane, un équivalent dans la langue latine. Le mot *inhumanatio*, *Pro defensione trium capitulorum*, l. IX, c. III, *P. L.*, t. LXVII, col. 754, n'a pas acquis droit de cité dans la théologie latine. Nous disons que Dieu s'est incarné, s'est fait homme, mais nous ne parlons pas d'« inhumanation », comme nous parlons d'incarnation. La langue allemande, toutefois, emploie presque exclusivement l'expression correspondante à ἐνανθρώπησις, *Menschwerdung*. Les raisons pour lesquelles le terme incarnation, nonobstant la synecdoque, ou plutôt à cause même de cette synecdoque, est préféré (raisons d'ordre moral, l'incarnation nous manifestant d'une manière plus expressive la bonté de Dieu et sa condescendance non moins que le souvenir de nos fautes) sont développées par de nombreux théologiens. Cf. S. Thomas *In Evangelium Joannis*, c. I, lect. VII; Suarez, *De incarnatione*, præf., n. 5; Théophile Raynaud, *Christus Deus-Homo*, l. II, c. I, n. 4; Tolet, *In Sum. theol. S. Thomæ*, IIIa, q. I, a. 1; Wirceburgenses, *De Deo Verbo incarnato*, proœmium, n. 3, etc.

Sur le sens de σάρξ dans l'Écriture, voir Grimm, *Lexicon græco-latinum in libris Novi Testamenti*, Leipzig, 1903; Zorell, *Novi Testamenti lexicon græcum*, Paris, 1911, au mot Σάρξ; H. Lesêtre, art. *Chair*, dans le *Dictionnaire de la Bible*, de M. Vigouroux, t. II, col. 487-488; Franzelin, *De Verbo incarnato*, th. XI, § 1 et 2. Sur l'emploi des mots σάρκωσις, ἐνανθρώπησις, σαρκωθείς, ἐνανθρωπήσας dans la tradition primitive, Franzelin, *loc. cit.*, § 3; Petau, *De incarnatione*, l. II, c. I, n. 10; Ch. Pesch, *De Verbo incarnato*, n. 3; Holtzclau (*Theologia Wirceburg.*), *De Deo Verbo incarnato*, proœmium, n. 3.

2° *Définition.* — Ces remarques étymologiques nous amènent à définir l'incarnation en fonction, non de la seule chair, mais de la nature humaine tout entière, prise par le Verbe de Dieu se faisant homme. Toutefois, le Verbe, par rapport à la nature humaine prise par lui, peut être considéré sous un double aspect, en tant que l'incarnation *se fait*, sens *actif;* ou bien en tant que l'incarnation *est* déjà *faite*, sens passif. Dans la première acception l'incarnation désigne un acte; dans la seconde, elle désigne un état.

1. *Sens actif.* — Acte, l'incarnation peut se définir : *l'opération par laquelle Dieu élève jusqu'à lui une nature humaine déterminée, formée dans le sein de*

*la vierge Marie, pour la faire subsister dans la seconde personne même de la Trinité.* C'est en prenant le mot σάρκωσις dans son sens actif que les Pères grecs établissent nettement la différence de signification de ce mot avec le terme ἕνωσις, *unio*, ou mieux *unitio*. Voir HYPOSTATIQUE (*Union*), col. 440. La définition de l'incarnation au sens actif met en relief principalement la cause efficiente de l'incarnation. Voir plus loin. L'action de Dieu incarnant le Fils ne peut être qu'une *opération ad extra*. Les scolastiques discutent sur le terme formel de cette opération, voir HYPOSTATIQUE (*Union*), col. 524. Le Verbe, en tant que Verbe, ne fait ici que prendre dans sa subsistance personnelle la nature humaine; activement, il ne fait qu'une cause efficiente de l'incarnation avec les deux autres personnes. Voir plus loin.

2. *Sens passif.* — État, l'incarnation peut se définir : *l'union permanente en raison de laquelle le Verbe de Dieu sans cesser d'être Verbe, est en même temps homme parfait*, ou plus brièvement, *l'union singulière ou admirable de la nature divine et de la nature humaine en la seule personne du Verbe.* Les différents termes de cette définition ont été expliqués à HYPOSTATIQUE (*Union*). Pour faire remarquer ce qu'il y a de singulier et d'unique dans l'incarnation, les théologiens, à la suite de Cajetan, *In Sum. theol. S. Thomæ*, IIIª, q. I, a. 1, font remarquer les différents contacts que la personne prend avec l'humanité dans l'incarnation : premier contact, à titre de créateur, avec les deux autres personnes, pour lui donner l'être, la vie, le mouvement, comme à toutes les créatures. Second contact, à titre d'agent surnaturel, pour produire et conserver en elle, avec le Père et le Saint-Esprit, la grâce, les dons et les vertus infuses. Troisième contact, à titre d'ami, par l'habitation substantielle, qui est commune aux trois personnes. Quatrième contact, propre à la personne du Verbe, l'union hypostatique; c'est plus même qu'un contact, car la nature divine et la nature humaine s'enlacent dans une étreinte si étroite que la personnalité créée devient impossible : le Verbe prend si bien à lui l'humanité qu'il la fait sienne, elle, ses propriétés et ses œuvres, et que l'on peut dire : c'est Dieu qui s'incarne, Dieu qui naît, Dieu qui souffre, Dieu qui meurt et ressuscite, selon la nature humaine. Hugon, *Le mystère de l'incarnation*, p. 13-14. Cf. P. Villard, *L'incarnation d'après S. Thomas d'Aquin*, Paris, 1908.

C'est parce que cette opération et cet état sont uniques et sans exemples qu'on peut dire du Christ qu'*il est l'incarnation*, avec plus de raison encore que de sa mère, nous disons : *Elle est l'immaculée conception*. L. Janssens, *Tractatus de Deo-Homine*, part. I, Fribourg-en-Brisgau, 1901, p. 17-18.

3° *Synonymes.* — Pour rappeler que le Verbe s'est fait homme, la sainte Écriture emploie un certain nombre d'expressions que la tradition catholique a retenues, sans que cependant elles aient été consacrées dogmatiquement. — 1. I Tim., III, 16, ὃς ἐφανερώθη ἐν σαρκί, *qui manifestatus est in carne;* II Tim., I, 10, διὰ τῆς ἐπιφανείας τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Χριστοῦ Ἰησοῦ, *per illuminationem Salvatoris nostri Jesu Christi.* Cf. I Joa., I, 2; III, 8; Tit., II, 11; III, 4. D'où les Pères ont appelé l'incarnation une *manifestation*, une *apparition* du Verbe, ἐπιφάνεια, θεοφάνεια ou φανέρωσις. Cf. S. Athanase, *Oratio de incarnatione Dei Verbi*, n. 1, 46, 47, *P. G.*, t. XXV, col. 97, 177, 180; S. Grégoire de Nazianze, *Orat.*, XXXVIII, *P. G.*, t. XXXVI, col. 313. Le mot *épiphanie* ou *théophanie* s'est implanté dans la liturgie orientale pour désigner la fête de l'apparition ou manifestation du Verbe de Dieu en ce monde. Cf. Vacandard, *Les fêtes de Noël et de l'Épiphanie*, dans *Études de critique et d'histoire religieuse*, 3ᵉ série, Paris, 1912, p. 19. — 2. Heb., X, 5, σῶμα κατηρτίσω μοί, *corpus aptasti mihi.* D'où l'expression ἐνσωμάτωσις, *incorporatio*, qu'on rencontre chez Origène, *Cont. Celsum*, l. I, n. 43; l. II, n. 38; l. VI, n. 78, *P. G.*, t. XI, col, 741, 860, 1417; chez S. Basile, *Homil. in ps.* XXIX, *P. G.*, t. XXIX, col. 305; chez Tertullien, *De carne Christi*, c. VI, *P. L.*, t. II, col. 809, etc. — 3. Phil., II, 7, ἑαυτὸν ἐκένωσεν, *seipsum exinanivit*, d'où l'expression κένωσις, et plus fréquemment κατάβασις ou συγκατάβασις, *demissio*, qui répond au sens du texte de saint Paul, ὁ Λόγος... διὰ τὴν τῶν ἀνθρώπων ἀσθένειαν συγκαταβὰς ἐπὶ γῆς ἐφάνη. S. Athanase, *Oratio de incarnatione Verbi Dei*, n. 46, *P. G.*, t. XXV, col. 177. Cf. S. Jean Damascène, *De fide orthodoxa*, l. III, c. I, *P. G.*, t. XCIV, col. 981 sq. Le pseudo-Hippolyte écrit : γενόμενος ταυτὸν τῇ σαρκὶ διὰ τὴν κένωσιν, *Contra Beronem. P. G.*, t. X, col. 829. — 4. De la seconde partie du même texte aux Philippiens, μορφὴν δούλου λαβών, *formam servi accipiens*, et de Heb., II, 16, σπέρματος Ἀβραὰμ ἐπιλαμβάνεται, *semen Abrahæ apprehendit*, les Pères font ressortir un aspect spécial de l'incarnation, celui que les scolastiques ont appelé l'« assomption » de l'humanité. Toutefois, tandis que les scolastiques désignent par assomption l'acte par lequel le Verbe élève jusqu'à lui la nature humaine, voir HYPOSTATIQUE (*Union*), col. 525, sens que n'ignorent pas les Pères, cf. S. Grégoire de Nysse, *Antirrheticus*, n. 7, *P. G.*, t. XLV, col. 1136 sq., on trouve aussi chez les grecs le sens concret du mot λῆψις (et ses dérivés πρόσληψις et ἀνάληψις), en tant qu'il désigne la nature humaine elle-même élevée par le Verbe à la dignité de l'union hypostatique. Cf. S. Grégoire de Nazianze, *Orat.* XLV, n. 9, *P. G.*, t. XXXVI, col. 633. Euthymius, qui attribue le mot πρόσλημμα à saint Grégoire de Nysse, le reprend pour son propre compte. *Panoplia*, tit. VII, *P. G.*, t. CXXX, col. 257. Mais l'emploi actif de λῆψις est beaucoup plus fréquent. Ce mot est plus correct avec un nom abstrait, qui désigne l'humanité et non l'homme. On trouve cependant, chez certains Pères antérieurs aux controverses nestoriennes, l'expression : *assomption de l'homme*, ou encore, *homme assumé*, en parlant de la nature humaine en Jésus-Christ. *Cohortatio ad græcos*, n. 38, *P. G.*, t. VI, col. 309; S. Épiphane, *Hær.*, LXXVII, n. 19, *P. G.*, t. XLII, col. 668, 669; S. Jean Chrysostome, *In Joa.*, homil. XI, *P. G.*, t. LIX, col. 79. Cette formule est combattue par saint Cyrille d'Alexandrie, *Anat.* VIII, Denzinger-Bannwart, n. 120. Cf. Petau, *De incarnatione*, l. II, c. I, n. 7-9. La formule *assumptum hominem* avait l'avantage d'exclure l'erreur apollinariste; mais elle semblait impliquer l'hérésie nestorienne; d'où les variation des Pères à ce sujet. — 5. Le terme le plus courant dans la littérature ecclésiastique orientale pour désigner l'incarnation est οἰκονομία. Du sens philosophique primitif, gouvernement du foyer domestique par le père de famille, les écrivains catholiques ont tiré un sens plus élevé se rapportant à la disposition providentielle qui régit l'humanité du Sauveur, et, par synecdoque, le mot dénote tout ce qui se rapporte à l'humanité du Verbe, même unie à la divinité. Cf. M.-B. Schwalm, *Les controverses des Pères grecs sur la science du Christ*, dans la *Revue thomiste*, 1904, p. 262 sq. Le fondement scripturaire de cette expression paraît être I Tim., I, 4, où il faut lire, non οἰκοδομία, mais οἰκονομία. Voir S. Ignace, *Ad Eph.*, XVIII, 2; XX, 1; *Epist. ad Diognetem*, IV, 5; VII, 1; Tatien, *Adversus Græcos oratio*, n. 5, *P. G.*, t. VI, col. 813; Clément d'Alexandrie, *Strom.*, V, c. I, n. 6, *P. G.*, t. IX, col. 16; cf., II, c. VI, t. VIII, col. 964. Sur le développement de la doctrine de l'économie chez Clément, voir t. III, col, 163-171. Saint

Hippolyte, *Contra hæresim Noeti*, n. 3, 4, *P. G.*, t. x, col. 803-804. Sur la doctrine de l'économie chez Hippolyte, voir A. d'Alès, *La théologie de saint Hippolyte*, Paris, 1906, p. 21-22. Cette doctrine, durant le IVe siècle, saint Athanase la popularise et l'approfondit par des usages multipliés. Plus fortement que saint Ignace, nous semble-t-il, mais selon le même ordre d'idées, Athanase accentue la fin de l'économie. Dans une comparaison qui paraphrase le début de l'Épître aux Hébreux, il oppose à l'envoi des prophètes celui du Fils de Dieu : comme les prophètes, le Fils est venu servir, ἦλθε διακονῆσαι; bien que n'étant pas devant son Père un serviteur, mais un égal, « il est venu servir. » Cette maxime apporte l'écho d'une parole de Jésus que relatent saint Luc et saint Matthieu et dont s'inspire saint Paul. Phil., II, 7; cf. Matth. xx, 28; Luc., XXII, 27. Du mot de Jésus dans les Synoptiques : « Le Fils de l'homme n'est pas venu pour être servi, mais pour servir », de l'antithèse paulinienne entre le Christ « en forme de Dieu » et le Christ « prenant forme de serviteur, » Athanase dégage sa propre vue explicite sur les fins de l'incarnation : « *A cause de nous*, le Verbe s'est fait chair »; et donc l'économie de son existence humaine se subordonne aux exigences de notre service. Elle s'appelle dans la théologie athanasienne : « l'économie qui est pour nous, ἡ καθ' ἡμᾶς οἰκονομία ». Schwalm, *art. cit.*, p. 264-265. Cf. S. Athanase, *Adversus arianos*, orat. I, n. 55, 41, *P. G.*, t. XXVI, col. 125, 128, 96; *De incarnatione Dei Verbi*, n. 8, col. 996. Du mot οἰκονομία dérive l'épithète οἰκονομικός, qui joua un si grand rôle dans la controverse nestorienne, le prosôpon d'*économie* signifiant, pour Nestorius, la personnalité simplement morale qui unissait ou plutôt rapprochait en Jésus-Christ, le Verbe divin et l'homme. Cf. HYPOSTATIQUE *(Union)*, col. 472. Sur l'*économie* de l'incarnation, voir S. Anastase le Sinaïte, *Hodegos*, c. II, *P. G.*, t. LXXXIX, col. 85-86, Petau, *loc. cit.*, n. 2-3. Le IIe concile de Constantinople, can. 8, a consacré officiellement cette expression. Denzinger-Bannwart, n. 220. Mais déjà, dans l'exposé dogmatique qui précède sa définition solennelle, le concile de Chalcédoine parle des hérétiques qui s'efforcent de diviser en deux fils le mystère de l'économie divine; antérieurement encore, le synode de Constantinople. de 382, condamnait également une « économie imparfaite » de la chair dans le Christ, c'est-à-dire une humanité dépourvue d'âme ou d'esprit. Voir les textes dans Cavallera, *Thesaurus*, n. 689, 663. — D'autres termes sont encore usités. On les trouvera dans les auteurs indiqués à la bibliographie. La plupart, d'ailleurs, regardent expressément l'union hypostatique. On les a déjà énumérés et étudiés, col. 440-443.

Petau, *De incarnatione Verbi*, l. II., c. I, n. 1-9. 11-12; Legrand, *De incarnatione Verbi divini*, dans Migne, *Cursus theologiæ*, t. IX, diss. I, c. I; L. Janssens. *De Deo-Homine*, t. I; P. Villard. *L'incarnation d'après saint Thomas*, Paris, 1908, c. I; Hugon, *Le mystère de l'incarnation*, Paris, 1913. c. I; Pesch, *op. cit*,, n. 3; Holtzclau, *op. cit.*, n. 2.

II. LE MYSTÈRE. — 1° *Principes*. — On ne fera ici que résumer les principes dont l'exposé appartient à l'art. MYSTÈRE. — 1. *Différentes espèces de mystères*. — On distingue les mystères *très improprement dits*, appartenant à l'ordre naturel de la connaissance, mystères de la nature ou mystères des perfections suréminentes de Dieu, et les mystères *proprement dits*, appartenant à l'ordre surnaturel. Cf. Chr. Pesch, *Institutiones propædeuticæ ad sacram theologiam*, Fribourg-en-Brisgau, 1915, n. 161; Garrigou-Lagrange, *De revelatione*, Paris, 1918, t. I, p. 174-178. A propos de l'incarnation, il ne peut être question que de mystère proprement dit. Mais ici on distingue encore deux sortes de mystères, les mystères au sens large du mot ou mystères de second ordre, et les mystères strictement dits ou mystères de premier ordre. Au sens large du mot, une vérité est dite un mystère, quand nous ne pouvons connaître l'*existence* de la chose qu'elle désigne, quoique nous en puissions concevoir, au moins par voie de révélation, la *possibilité*. Mystères, en ce sens, les événements qui dépendent du libre choix des créatures ou de la volonté libre de Dieu. Parmi les vérités d'ordre religieux, nous pouvons appeler mystères en ce sens l'existence de purs esprits, le jugement universel, la résurrection de la chair. La révélation nous ayant fait connaître l'existence des anges, du jugement, de la résurrection, nous comprenons positivement leur possibilité, à cause de la convenance positive des termes qui constituent ces vérités de foi. Au-dessus de ces mystères d'ordre *préternaturel*, se trouvent les mystères au sens strict du mot, ou surnaturels. Les théologiens les distinguent des mystères de l'ordre préternaturel, en ce que les mystères de l'ordre strictement surnaturel échappent *complètement* à notre intelligence : ni leur existence, ni leur possibilité ne peuvent, même par la voie de la révélation, être connues de nous par des arguments qui nécessitent l'adhésion de notre intelligence. — 2. *Nature et propriétés des mystères de l'ordre strictement surnaturel*. — « Les enseignements que nous fournit le concile du Vatican sur la nature des mystères que la foi nous fait croire, avaient déjà été formulés par Pie IX, dans la lettre qu'il adressa, le 8 décembre 1862, à l'archevêque de Munich, pour condamner les erreurs du professeur Froschammer. Trois propriétés sont marquées dans ces deux documents, comme caractérisant les mystères de la foi. Ce sont des vérités cachées en Dieu, *in Deo abscondita*, qui ne peuvent être connues, si Dieu ne les révèle, *et nisi revelata divinitus, innotescere non possunt*, dont les créatures ne peuvent avoir une claire intelligence que dans la vision intuitive, *etiam revelatione tradita, fidei velamine contecta... manent, quamdiu in hac mortali vita peregrinamur a Domino.* » Vacant, *Études théologiques sur les constitutions du concile du Vatican*, Paris, 1895, t. II, p. 187. Vérités cachées en Dieu, les mystères proprement dits échappent à la connaissance naturelle de toute créature, si parfaite soit-elle, l'intelligence de cette créature étant nécessairement bornée et, par là, demeurant infiniment distante de l'intelligence divine. La lettre citée de Pie IX indique, plus clairement encore que le concile du Vatican, cette propriété des mystères d'ordre strictement surnaturel; ils ne peuvent être atteints par la raison naturelle et par les principes naturels; ils sont supérieurs non seulement à la sagesse humaine, mais encore à l'intelligence naturelle des anges; *cum hæc dogmata sint supra naturam, idcirco naturali ratione ac naturalibus principiis attingi non possunt... Non solam humanam philosophiam, verum etiam angelicam naturalem intelligentiam transcendunt.* Denzinger-Bannwart, n. 1671, 1673.

Pour être connus de nous, les mystères proprement dits doivent donc être *révélés*, et, afin que notre connaissance en soit certaine, révélés avec la garantie de l'autorité divine connue comme telle. « Comme les mystères de la foi ne sauraient être connus naturellement par aucune créature, la confiance que méritent les créatures ne pourra jamais aller jusqu'à me donner la certitude de ces mystères. Je n'y adhérerai donc sans crainte d'erreur qu'autant que je saurai qu'elles ont été affirmées par Dieu même. » Vacant, *loc. cit.*, p. 189, « Une troisième caract ristique des mystères de la foi, c'est qu'alors même que les créa-

tures les connaissent par révélation, elles ne sauraient en avoir ici-bas une claire intelligence... Les mystères de la foi ne sauraient être ramenés par une créature à des principes évidents pour elle. Autrement ils ne dépasseraient plus les lumières naturelles des créatures, et ils ne seraient plus des mystères. » Vacant, *loc. cit.*, p. 190, Cf. S. Thomas, *Cont. gentes*, l. IV, procemium.

2° *Le mystère de l'incarnation est un mystère d'ordre strictement surnaturel.* — 1. *La sainte Écriture.* — L'incarnation doit être certainement comptée parmi les mystères cachés, dont la connaissance a dû être révélée aux anges. Eph., III, 9; Col., I, 26; I Tim., III, 16. Les théologiens s'appuient surtout sur I Cor., II, 7-12, pour affirmer que la possibilité de l'incarnation ne peut être démontrée positivement (à l'aide d'arguments rationnels) par aucun esprit créé, fût-ce un esprit angélique, et même dans l'hypothèse d'une révélation déjà acquise de ce mystère. Cf. Suarez, *De incarnatione*, disp. III, sect. I, n. 3; Gonet, *De incarnatione*, dans le *Clypeus*, disp. II, a. 1, § 1, n. 53; Billuart, *Tractatus de incarnatione*, diss. I, a. 2. Certains exégètes pensent que de ces textes, et surtout de I Cor., II, on ne peut déduire avec certitude qu'une chose : la nécessité d'une révélation surnaturelle pour faire connaître à un esprit créé les mystères proprement dits, et, en particulier, le mystère de l'incarnation. Mais cette connaissance une fois supposée, l'Écriture veut-elle affirmer que l'esprit créé, et spécialement l'ange, ne peut pas même encore comprendre positivement la possibilité du mystère? cela ne ressort pas avec évidence des textes. Benoît Giustiniani, *In omnes B. Pauli apostoli Epistolas explanationes*, Lyon, 1612-1613, *In I Cor.*, II, 7; cf. Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, Fribourg-en-Brisgau, t. IV, n. 54. On ne saurait toutefois oublier que la constitution *Dei Filius* du concile du Vatican, c. IV, *De fide et ratione*, s'appuie sur I Cor., II, 9, pour démontrer qu'il y a des mystères proprement dits, et d'ordre strictement surnaturel, dont la connaissance ne peut nous être acquise que par voie de révélation divine. Denzinger-Bannwart, n. 1795; cf. Vacant, *loc. cit.*, n. 747-748. — 2. *L'enseignement de l'Église.* — De cet enseignement résulte avec certitude que l'incarnation est un mystère d'ordre strictement surnaturel. Certes, l'Église n'a pas défini quels sont les mystères d'ordre strictement surnaturel; toutefois, elle a défini, au concile du Vatican, l'existence de ces mystères. *Loc. cit.*, et can. 1, Denzinger-Bannwart, n. 1796, 1816. Or, toute la tradition chrétienne nous affirme que l'incarnation appartient aux mystères les plus cachés, voir plus loin; donc, l'incarnation est un mystère d'ordre strictement surnaturel. La majeure de cet argument est confirmée par d'innombrables documents pontificaux relatifs à l'existence des vérités d'ordre surnaturel. Grégoire IX. *Epist. Tacti dolore, ad theologos parisienses*, 7 juillet 1228, Denzinger-Bannwart, n. 442 sq.; condamnation des propositions 96 et 97 de l'école lulliste, cf. Denzinger, 9e édit., n. 474, 475; Noël Alexandre, *Historiæ ecclesiasticæ*, sæc. XIII et XIV, a. 20, sur cette école, voir D. Salvador Bove, *Le système scientifique de R. Lull*, Barcelone, 1908; Vacant, *op. cit.*, n. 750; Grégoire XVI, encyclique *Mirari vos*, 15 août 1832, Denzinger-Bannwart, n. 1616; bref *Dum acerbissimas*, 26 septembre 1835, n. 1619; Pie IX, encyclique. *Qui pluribus*, 9 novembre 1846, n. 1635; allocution *Singulari quadam*, 9 décembre 1854, n. 1642; bref *Eximiam tuam*, 15 juin 1857, n. 1655; et, avec plus d'ampleur, lettres *Gravissimas inter*, 11 décembre 1862, et *Tuas libenter*, 21 décembre 1863, n. 1668-1673, 1682; Cf. *Syllabus*, prop. 9, n. 1709; Pie X, encyclique *Pascendi*, 7 septembre 1907. n. 2084 sq.; *Formula jurisjurandi adversus modernismum*, n. 2145. Tous ces documents, à une ou deux exceptions près, dans Cavallera, *Thesaurus*, n. 182-193. La mineure est le résumé de la pensée des Pères, consacrée par plus d'un document conciliaire ou pontifical, Saint Athanase, *Contra Apollinarium*, l. I, n. 12, *P. G.*, t. XXVI, col. 1113 et saint Grégoire de Nysse, *Oratio catechetica*, c. XI, *P. G.*, t. XLV, col. 44, proclament le mystère de l'incarnation un mystère inaccessible à la seule raison. Saint Cyrille d'Alexandrie, au début du l. III *Contra Nestorium*, *P. G.*, t. LXXVI, col. 112, rappelle combien « grand est ce mystère de la piété...; sagesse non point humaine, mais divine et cachée dans une profondeur ineffable et incompréhensible est le mystère du Christ. » Et les Pères d'Éphèse approuvèrent la doctrine cyrillienne proclamant l'union des natures dans le Christ une chose absolument ineffable, ἀπόρρητον, ἄφραστον, ἀπερινόητον, Cf. Hardouin, *Concil.*, t. I, col. 1273; cf. t. II, col. 289. Une doctrine analogue d'Augustin, *Epist.*, CXXXVII, *ad Volusianum*, n. 8, *P. L.*, t. XXXIII, col. 519 est résumée et approuvée par le XIe concile de Tolède, Denzinger-Bannwart, n. 282 : *Qui partus Virginis nec ratione colligitur nec exemplo monstratur; quod si ratione colligitur, non potest esse mirabile, si exemplo monstratur, non erit singulare.* Cf. S. Léon, *Serm.*, XXIX, *in Nativitate Domini*, *P. L.*, t. LIV, col. 226 : *Utramque substantiam in unam convenisse personam nisi fides credat, sermo non explicat.* Voir d'autres références dans Suarez, *loc. cit.*, n. 3. Parmi les documents pontificaux plaçant l'incarnation au nombre des vérités inaccessibles à la raison, citons Grégoire IX, lettre *Tacti dolore*, *loc. cit.*, mais surtout Pie IX, bref *Eximiam tuam*, n. 1655; lettre *Gravissimas inter*, n. 1669. — 3. *La doctrine commune des théologiens.* — Mais quel degré de certitude théologique attribuer à cette proposition : l'incarnation est un mystère d'ordre strictement surnaturel? Nous n'avons pour nous guider ici que la doctrine communément admise par les théologiens, et dont, par conséquent, il n'est pas permis de s'écarter sans tomber dans une faute de *témérité*. Saint Thomas, *Cont. gentes*, l. IV, c. XXVII : « Parmi les œuvres de Dieu, l'incarnation surtout dépasse ce que la raison peut concevoir. Rien de plus admirable dans ce que Dieu a fait que le vrai Fils de Dieu devenant vrai homme. Et parce que l'incarnation est ce qu'il y a de plus admirable, il s'ensuit que tout ce qui est admirable dans les œuvres divines est ordonné à la foi en l'admirable incarnation : la perfection suprême en un genre étant cause de toutes les autres. » La note : doctrine commune, est donnée par Suarez, disp. III, sect, I, n. 3. Si quelques théologiens pensent qu'une certaine connaissance imparfaite et abstraite de la possibilité de ce mystère peut être naturellement acquise, soit *a priori*, Grégoire de Valencia, *De incarnatione*, disp. I, q. I, assert. 2, soit après connaissance du fait de l'incarnation, Medina, *In Sum. S. Thomæ*, IIIa, q. II, l'enseignement quasi-unanime des théologiens est que, s'il est possible de démontrer *négativement*, par la solution des difficultés, que le mystère de l'incarnation n'implique aucune contradiction avec les saines exigences de la raison, on n'est pas en droit d'en conclure que l'incarnation est possible positivement. Cette possibilité, en effet, dépend de la convenance intrinsèque des éléments qui constituent le mystère; et cette convenance intrinsèque, aucun esprit créé, même éclairé par la révélation (la révélation engendre, en effet, l'évidence extrinsèque du témoignage), ne peut la percevoir en elle-même. De plus, aucun lien nécessaire ne relie le mystère

de l'incarnation à des effets, objets de notre connaissance naturelle. Doù l'impossibilité d'arriver, soit par voie d'intuition, soit par voie de raisonnement, à conclure positivement à la possibilité du mystère. Cf. Suarez, *loc. cit.*, n. 4; Gonet, *op. cit.*, n. 55- 58; Billuart, *loc. cit.*; Alvarez, *De incarnatione*, q. I, a. 1, disp. I; Lessius, *In Sum. S. Thomæ*, III q. I, a. 1, dub. III ; De Lugo, *De incarnatione*, disp, I, sect. I; Mastrius, *De incarnatione*, disp. I, q. II, a. 2, n. 56, 57, etc. — 4. *La raison théologique.* — « De quels moyens, d'ailleurs, disposerait la raison pour démontrer (la possibilité de) ce dogme ? Toute démonstration procède ou par les causes et les raisons propres, mettant pour ainsi dire à nu la racine même de la vérité, ou par les effets et les manifestations extérieures. Qui donc peut se flatter de connaître à fond les causes de l'incarnation? La cause efficiente ne nous est révélée entièrement que lorsque la cause formelle est évidente elle aussi. Or, pour acquérir cette évidence dans l'incarnation, il faudrait connaître la personne divine qui prend une nature créée. Mais la personnalité de Dieu, nous n'arrivons à nous la représenter que par analogie, par des concepts abstractifs, incapables de décrire ou de traduire telle qu'elle est, la transcendante réalité. La révélation affirme bien le fait : « union de la nature divine et de la nature humaine en une seule personne, » mais cet énoncé, bien loin de satisfaire et de reposer entièrement la raison, susciterait plutôt chez elle des objections et des troubles, puisque partout où notre esprit constate une nature complète, il découvre aussi une personnalité propre et indépendante; et c'est pourquoi il nous faut le témoignage divin pour nous rassurer et nous reposer. La preuve par les effets n'aboutit pas davantage à l'évidence intrinsèque. Les effets surnaturels, les miracles suffisent à nous convaincre que le Christ dit vrai quand il se proclame le Dieu incarné et que, par conséquent, nous devons croire à sa parole; mais ce n'est là que l'évidence de crédibilité préalable à la foi, non point l'évidence de l'objet qui engendre la science : nous concluons qu'il faut admettre l'incarnation, nous ne voyons pas l'incarnation elle-même, et la formule dogmatique « une seule personne en deux natures, » quoique très croyable, reste toujours pour nous l'inévident et l'insondable. L'histoire même des erreurs (christologiques) est la démonstration douloureuse et éclatante que la révélation, en nous certifiant l'existence du fait surnaturel, n'enlève pas le voile qui couvre le divin aux yeux des mortels et que l'incarnation est un de ces abîmes que l'Esprit de Dieu seul peut voir jusqu'au fond. » E. Hugon, *Le mystère de l'incarnation*, Paris, 1913, p. 52-53. Cf. Suarez, *op. cit.*, *præf.* n. 1; Vacant, *op. cit.*, n. 794-795.

3° *La notion d'incarnation est spécifique de la religion révélée.* — Il suffit d'indiquer brièvement cette conclusion de tout ce qui vient d'être dit, pour écarter l'interprétation rationaliste de la notion d'incarnation. Le rationalisme, en effet, constatant, dans la religion catholique, la notion du mystère de l'incarnation, s'efforce d'expliquer cette notion en lui enlevant son caractère de mystère. La première voie qui s'est offerte à lui fut la voie *philosophique*. C'est dans la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle qu'en Allemagne, avec les semi-rationalistes : Hermès, Günther, Froschammer, et leurs disciples, ce dénigrement du caractère surnaturel des vérités révélées se fit jour dans les discussions théologiques. Ces auteurs maintenaient en paroles l'existence du mystère; ils supprimaient en fait le caractère strictement surnaturel du mystère et partant le mystère lui-même, en accordant à la raison la puissance naturelle de pénétrer jusqu'au mystère en lui-même. L'école rationaliste française fut plus radicale et plus claire : le mystère pour elle n'est qu'un *symbole*, enfanté par l'enthousiasme puéril de générations ignorantes. L'incarnation n'est donc qu'un symbole. « Dieu ne dédaigne pas de se manifester à nous, et nous sommes les complices de ses manifestations; non pas en ce sens qu'il emprunte à la famille humaine une nature comme la nôtre, mais en ce sens plus profond, plus philosophique, que l'homme est le théâtre, ou, pour mieux dire, le sujet d'une irradiation incessante de la divinité. Cachée dans la nature sous la fatalité des lois, elle apparaît en la raison; la raison c'est le *Logos* des anciens, le Verbe fait chair chanté par l'apôtre Jean, le Dieu du genre humain, le Christ universel qui nous fait tous chrétiens. » Ainsi pouvait être résumée, au sujet de l'incarnation, la doctrine rationaliste, par le P. Monsabré, en 1857, *Introduction au dogme catholique*, IV<sup>e</sup> conférence. Les adversaires visés par l'éminent orateur étaient principalement Jules Simon et Victor Cousin. La réfutation du symbolisme rationaliste est classique : elle est constituée par la démonstration de la crédibilité des dogmes. Voir plus loin. Mais il est à noter que cette conception symbolique des dogmes a été reprise avec une apparence plus scientifique et plus religieuse par le modernisme. Voir, sur l'élaboration du dogme de l'incarnation, la position prise par les modernistes. HYPOSTATIQUE *(Union)*, col. 564-566. Le rationalisme, pour enlever au mystère de l'incarnation son caractère surnaturel, a emprunté aussi une autre voie, celle de l'histoire comparée des religions. D'après cette méthode, l'incarnation (comme beaucoup d'autres vérités surnaturelles) ne serait pas une notion spéciale à la religion révélée. Les mythes anciens, surtout dans les religions de l'Inde et de Babylonie, fourniraient des types de dieux unissant à la divinité une forme humaine. Le concept chrétien ne serait donc pas original, et partant, son caractère surnaturel en recevrait une atteinte complète. Mais l'étude consciencieuse des textes démontre qu'il n'y a ni emprunt à constater, ni rapprochements réels à faire. Les points de contact sont superficiels; les similitudes toutes de surface et accidentelles. Cf. Louis de la Vallée-Poussin, *Bouddhisme*, Paris, 1909, et *Religions de l'Inde*, dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique* de M. d'Alès, t. II, col. 687-702; De Grandmaison, art. *Jésus-Christ*, n. 42, *ibid.*, col. 1312; A. Condamin, *Babylone et la Bible*, *ibid.*, t. I, col. 373. L'idée de l'incarnation, telle que la formule la foi catholique, ne se retrouve dans aucune religion humaine. Les analogies que nous rencontrons dans ces religions sont vagues, superficielles, toutes d'apparence; s'efforce-t-on d'analyser le concept qu'on a sous les yeux, on y trouve toute autre chose que l'idée chrétienne. J. Souben, *Nouvelle théologie dogmatique*, Paris, 1914, *Le Verbe incarné*, *Introduction*, n. 3. Il est parfaitement inutile de consacrer une étude spéciale à des rapprochements très accidentels et superficiels, pour démontrer qu'en regard de l'histoire comparée des religions, la notion de l'incarnation reste une notion spécifique de la religion révélée. Le peu qu'on doit dire sur ce point trouvera sa place à l'article JÉSUS-CHRIST.

4° *Le rôle de la raison en face du mystère de l'incarnation.* — Il importe bien plus de montrer aux rationalistes quel rôle la raison humaine est appelée à jouer dans la présentation du mystère de l'incarnation à l'adhésion de l'intelligence. On sera ici forcément bref, puisque le problème qui se pose n'est qu'une application particulière de principes plus généraux, voir MYSTÈRE et DOGME, t. IV, col. 1606 sq., et qu'il doit recevoir ses développements spéciaux ailleurs. — 1. La première tâche de la raison

en face du mystère de l'incarnation est d'en démontrer la crédibilité. C'est d'ailleurs la démonstration qu'elle est appelée à faire en faveur de tout dogme révélé. En quoi consiste cette démonstration relativement au mystère de l'incarnation? Voir Jésus-Christ. — 2. Abordant ensuite le mystère de l'incarnation en lui-même, la raison devra en démontrer *négativement* la possibilité, c'est-à-dire en faire voir la non répugnance. Il est entendu qu'elle ne peut pas, même après la révélation du mystère, nous en démontrer *positivement* la possibilité, c'est-à-dire nous faire voir le comment de la convenance des différents termes dont se compose le concept total de l'incarnation; mais elle pourra toujours écarter de ces termes et de l'ordre à mettre entre eux la contradiction. Il s'agit d'écarter toute contradiction entre la notion d'un Dieu immuable, éternel, simple, infiniment parfait, infiniment distant de la créature, et la notion d'un Dieu se faisant homme dans le temps, prenant corps dans le sein d'une vierge, unissant en lui d'une façon substantielle les extrêmes, la divinité et l'humanité, l'esprit et la chair. C'est ce travail que la pensée catholique, surtout au moyen âge, recueillant la tradition des Pères de l'Église, a tenté avec succès, dans l'exposé des différentes causalités qui concourent à l'union du Verbe de Dieu avec l'humanité. Voir plus loin. Il faut de plus, dans le concept même de cette union du Verbe et de l'humanité, éliminer toute notion impliquant contradiction. De là la nécessité de faire appel aux notions philosophiques de personne, de nature, de subsistance, d'union substantielle et personnelle, et de les coordonner, dans l'exposé du mystère, de façon à éloigner tout défi à la raison. Ce fut le travail de la théologie de l'union hypostatique, tel qu'il a déjà été exposé. Voir Hypostatique *(Union)*, — 3. La raison devra enfin donner une certaine intelligence du mystère. Et déjà ce troisième aspect du rôle de la raison est inclus forcément dans le second dont il est inséparable. *a)* Les mystères sont, tout en demeurant incompréhensibles, *intelligibles analogiquement*, d'une analogie de proportionnalité, parce que les idées par lesquelles nous les exprimons peuvent et doivent être appliquées aux choses divines qu'elles expriment par analogie aux choses humaine auxquelles elles sont empruntées. C'est à la raison de choisir les notions qui, entendues analogiquement des vérités divines, nous feront percevoir, d'une manière vraie, quoique imparfaite, les mystères qu'elles expriment. Ainsi, le mystère de l'incarnation est exprimé par les notions analogues de nature, de personne, d'union. — *b)* L'analogie par laquelle notre raison nous permet, non de comprendre le mystère de l'incarnation, mais d'en percevoir d'une manière intelligible les termes, se complète par les comparaisons que la théologie trouve dans les choses créées et qui nous font entrer plus avant dans l'intelligence de l'union mystérieuse du Verbe et de la chair : union du verbe mental et de la parole extérieure; comparaison de la greffe et du tronc; de l'accident et de la substance; union substantielle de l'âme et du corps en un seul sujet vivant, etc. Voir Hypostatique *(Union)*, col. 499, 501, 504, 539 sq. — *c)* Enfin, sans apporter de raisons cogentes, la raison peut présenter certaines raisons de convenance qui inclinent l'esprit à considérer favorablement et à accepter le mystère. Dans l'exposé du mystère de l'incarnation, les théologiens ont souvent recours à ces raisons de convenance, qui, sans forcer l'adhésion de l'esprit, ne sont pas cependans sans utilité réelle. Convenance de la part de Dieu, souverain bien, cherchant à se donner, non seulement à l'intérieur dans le mystère de la Trinité, mais encore à l'extérieur. Convenance de la part de la créature qui tend vers l'infini et trouve dans l'union hypostatique le moyen le plus parfait de rejoindre Dieu. Convenance de la part des attributs divins qui, par l'incarnation, se trouvent glorifiés. Voir plus loin.

En plus des auteurs cités au cours de l'article, Frassen, *Scotus academicus, De incarnatione*, tr. I, disp, I, a. 1, sect. I; Chr. Pesch, *De Verbo incarnato*, n. 47-63; Legrand *De incarnatione Verbi divini*, dissert. I, c. II; Monsabré, *Exposition du dogme catholique*, Conférence 34e.

III. Le dogme. — La notion catholique du dogme a été formulée authentiquement par le concile du Vatican : vérité contenue dans la révélation, tradition ou Écriture, et proposée à la foi des fidèles par le magistère soit ordinaire, soit extraordinaire de l'Église. Il n'entre point dans l'objet de cet article d'expliquer cette définition, voir Dogme, t. IV, col. 1575, ni de rappeler comment a été déformée, principalement par le rationalisme, le semi-rationalisme et le modernisme, la notion du dogme. Il suffit de rappeler ici que le mystère de l'incarnation est un dogme de la foi catholique : 1° parce qu'il a été révélé par Dieu; 2° parce que cette vérité a été proposée authentiquement par le magistère de l'Église à la foi des fidèles. On en déduira l'obligation qu'ont les fidèles d'adhérer à ce dogme.

1° Que le dogme de l'incarnation ait été *révélé* par Dieu, c'est le fondement même de la religion catholique, qui se réclame, à sa fondation, du Verbe incarné lui-même. Comme on l'a rappelé en définissant l'incarnation, trois termes constituent essentiellement ce mystère : *divinité*, *humanité*, *union substantielle* des deux natures en la personne unique du Verbe divin. On a déjà exposé la révélation du dogme de l'union hypostatique. Voir col. 443-449. A l'article Jésus-Christ, on montrera comment, d'après la révélation, Jésus est homme parfait, et cependant s'affirme Dieu, Fils égal au Père, consubstantiel aux deux autres personnes de la Trinité. Que le dogme de l'incarnation ait été authentiquement proposé à la foi des fidèles par le magistère de l'Église, la chose est évidente. Déjà, les apôtres et les évangélistes promulguent la nécessité de croire au Christ, pour faire son salut. Joa., III, 14 sq.; V, 24; VIII, 24; XI, 25; XVII, 3; Act., IV, 11-12; XXVI, 15-18; Rom., III, 22-23; Gal., II, 16. Les définitions subséquentes de l'Église, portées au cours des siècles à l'occasion des hérésies naissantes, ne font que confirmer cette promulgation initiale. Ces définitions portent ou sur le dogme de la divinité de Jésus-Christ, ou sur l'intégrité et la réalité de son humanité, ou sur les rapports des deux natures, unité de personne, dualité des natures et des opérations. On trouvera toutes les indications utiles dans l'*Enchiridion* de Denzinger-Bannwart, *Index systematicus*, VIII a -VIII e, et dans le *Thesaurus* du P. Cavallera, n. 759-788. Ces diverses définitions du magistère trouvent place ici, dans les différents articles, dogmatiques et historiques, se rapportant aux problèmes christologiques.

2° L'incarnation étant le fondement même de la religion catholique, il ne peut exister aucun doute que ce mystère ait été révélé *explicitement* et ait été présenté à la foi des fidèles d'une manière explicite dès le début du christianisme. Voir Explicite, t. V, col. 1868. Toutefois, le dogme de l'incarnation n'a pas été, dès le début, révélé et proposé d'une manière explicite dans toutes ses conséquences et sous tous ses aspects. Pour lui, comme pour le dogme de la Trinité, on peut distinguer trois stades. Dans un premier stade, l'Église ne propose encore qu'une croyance très simple en Jésus-Christ, à la fois Dieu et homme, croyance dégagée de toutes controverses

et de toutes explications ultérieures. C'est, pour l'incarnation, la foi que nous trouvons dans les symboles, dans la doctrine des Pères apostoliques et chez les Pères apologistes, et dans les formules de foi de l'Église latine, jusqu'au v^e siècle. Voir HYPOSTATIQUE *(Union)*, col. 449-456. En Orient, le deuxième stade, d'explication et de controverses, commence d'assez bonne heure. Dès le II^e siècle, le mouvement se dessine, avec les adoptianistes et les docètes, les uns et les autres déchirant en sens opposé l'Homme-Dieu. Mais c'est surtout aux IV^e et V^e siècles que s'affirme le progrès dogmatique, à l'occasion des grandes hérésies nestorienne et eutychienne. Les conciles d'Éphèse, de Chalcédoine, de Constantinople fixent successivement les points où le dogme catholique se trouvera désormais précisé et définitivement arrêté. Voir. col. 462-478. Mais parce que la terminologie ne fut complètement acquise que par ces conciles, les Pères antérieurs au V^e siècle, dans leurs discussions dogmatiques avec les adversaires de la foi, ont pu employer des expressions moins exactes. On n'a pas à s'en étonner, et leur témoignage en faveur de la vérité ne perd aucune valeur de ce chef. Voir col. 458-460, 495-499. Après le concile de Chalcédoine, on peut dire que le deuxième stade de progrès relatif au dogme lui-même de l'incarnation est terminé. Il n'y a pas eu dans ces controverses passage de l'implicite à l'explicite, mais simplement passage d'une croyance simple à une définition plus précise. Après le V^e siècle, les discussions portent plutôt sur les conclusions dogmatiques et théologiques à tirer du dogme déjà promulgué. Ici, on peut parler peut-être de passage de l'implicite à l'explicite. Voir HYPOSTATIQUE *(Union)*, col. 489-490.

3° De croyance explicite dès le début, le dogme de l'incarnation s'imposait donc, sous peine de damnation, à la foi des premiers fidèles. Il resterait à discuter si la nécessité de croire à l'incarnation pour faire son salut est une nécessité de précepte ou une nécessité de moyen. Cette question se pose principalement à l'occasion du salut des infidèles qui peuvent se trouver dans l'ignorance invincible des mystères de la foi chrétienne. Le problème, d'ailleurs, existe au sujet du mystère de la Trinité tout aussi bien qu'au sujet de l'incarnation. Il sera donc étudié et résolu à l'article INFIDÈLES *(Salut des)*. Quelle que soit la solution apportée à ce problème, il reste vrai, en toute hypothèse, que la foi en l'incarnation s'impose absolument au fidèle qui veut faire son salut. Innocent XI a condamné la proposition suivante : « Est capable de recevoir l'absolution l'homme qui, en raison d'une ignorance des mystères de la foi, aussi grande qu'on la peut supposer, ou encore par suite d'une négligence même coupable, ignore le mystère de la très sainte Trinité et de l'incarnation de notre Seigneur Jésus-Christ. » Denzinger-Bannwart, n. 1214. Et même, à l'article de la mort, il ne suffit pas de faire promettre à un adulte qu'on veut baptiser qu'il s'instruira plus tard des mystères de la foi qu'on voudrait ne pas lui expliquer présentement pour ne pas le troubler : « Le missionnaire est obligé d'expliquer à l'adulte, qui n'est pas tout à fait incapable de l'entendre, les mystères de la foi, *qui sont de nécessité de moyen*, et principalement les mystères de la trinité et de l'incarnation. » Saint-Office, 25 janvier 1703, 30 mars 1898, *Acta s. sedis*, t. XXX, p. 700, en note. L'incise que nous avons soulignée ne résout pas la question controversée. Cf. Chr. Pesch, *Præl. dogmat.*, t. VIII, n. 451.

Sur les principes, Billot, *De immutabilitate traditionis*, Rome, 1907, c. II; DOGME, t. IV, col. 1606-1650, spécialement 1641-1650; EXPLICITE ET IMPLICITE, t. V, col. 1868. — Application : HYPOSTATIQUE *(Union)*, t. VII, col. 449-490; Franzelin, *De Verbo incarnato*, th. XVI-XXI.

IV. POSSIBILITÉ, CONVENANCE, NÉCESSITÉ. — Ces trois questions ne sont, à vrai dire, que trois aspects du même problème, se superposant les uns aux autres. C'est pourquoi nous pensons que la logique exige qu'on ne les sépare pas. La possibilité et la convenance du mystère de l'incarnation concernent le mystère même considéré en dehors de toute hypothèse; la nécessité se rapporte uniquement à l'hypothèse présente de la déchéance de la nature humaine, que Dieu a décidé de restaurer en suivant les voies de la justice.

*1. POSSIBILITÉ.* — Cette première question est proprement scolastique. Le fait de l'incarnation, c'est-à-dire Jésus-Christ lui-même se manifestant aux hommes comme Dieu en même temps que comme homme, dispensait les Pères de l'Église d'envisager le problème spéculatif de la possibilité métaphysique de l'incarnation. Mais Pierre Lombard l'introduisit dans les *Sentences*, l. III, dist. 1, et la coutume s'est introduite depuis, de résoudre, au début du traité de l'incarnation, la question de possibilité. A vrai dire, on n'aperçoit pas l'utilité de cette discussion : la convenance du mystère implique sa possibilité; car la réalisation du mystère dépend de la volonté divine, qui ne fait rien que de très sage et, partant, que de possible. En fait, d'ailleurs, la question de la possibilité, c'est-à-dire de la non répugnance de l'incarnation vis-à-vis des exigences de la raison humaine, se réduit à la solution des difficultés qui peuvent se présenter. Or, c'est au cours de tout le traité du Verbe incarné que se posent et se résolvent ces nombreuses difficultés. Il semble donc plus logique de supprimer, au début de l'étude de l'Homme-Dieu, une question inutile et dont le véritable intérêt se trouve reporté à toutes les pages du traité. Ce sont ces raisons multiples qui, sans doute, ont amené le docteur angélique à supprimer, dans la *Somme théologique*, la question *De possibilitate incarnationis*, qu'il avait, pour suivre l'usage reçu, placé au début du III^e livre de ses *Commentaires sur le Maître des Sentences*. Voir sur ce point, les remarques des commentateurs de la *Somme*, III^a, q. I, a. 1, et particulièrement Cajétan, Vasquez, Médina, les Salmanticenses, Suarez, Gonet, Billuart.

Beaucoup de commentateurs de saint Thomas se sont contentés, tout en se conformant à l'usage reçu d'aborder le traité de l'incarnation, par la possibilité de ce mystère, de résoudre le problème connexe de la *démonstration rationnelle de cette possibilité*. Voir Suarez, Gonet, Billuart, etc. Mais ce problème connexe est bien différent du problème de la possibilité envisagée en elle-même. Il se rapporte au caractère strictement surnaturel du mystère, et nous l'avons déjà posé et résolu plus haut, col. 1455.

Le problème de la possibilité de l'incarnation ne peut se résoudre que par la réfutation de toutes les objections que l'incrédulité accumule contre la doctrine catholique d'un Dieu fait homme dans l'unité substantielle d'une personne et la dualité persistante des natures. Dans le *Commentaire sur le Maître des Sentences*, l. III, dist. 1, q. I, a. 1, étudiant les différents modes d'union des créatures entre elles, saint Thomas montre les rapports analogiques de l'union hypostatique avec quelques-uns de ces modes et conclut analogiquement à la possibilité de l'incarnation. Mais c'est par la solution des difficultés que ce saint docteur prouve l'assertion de la possibilité qu'il rapporte théologiquement à Luc., I, 37 : *non erit impossibile apud Deum omne verbum*. Les objections procédaient : 1° de l'immutabilité divine, qui ne semble pas conciliable avec l'union

de la nature humaine au Verbe; 2° de l'absolue perfection de Dieu, laquelle ne peut admettre l'addition d'une nature nouvelle; 3° de l'infinie distance qui sépare Dieu de la créature, et empêche toute proportion entre la personne du Fils de Dieu et la nature humaine; 4° de l'infinité de la puissance divine qui ne saurait s'accommoder de la puissance finie d'un être corporel. Toutes ces objections sont reprises sous de multiples aspects dans les questions suivantes, dans la Somme *Contra gentes*, l. IV, c. XL-XLIX; dans le *Compendium theologiæ*, c. CCIX, CCXII; cf. *Declaratio quorumdam articulorum contra græcos, armenos et saracenos, ad cantorem Antiochenum*, c. VI. C'est autour de ces mêmes difficultés que se tient, chez la plupart des commentateurs de saint Thomas, la question de la possibilité de l'incarnation.

*II. CONVENANCE.* — 1° *Position du problème.* — 1. La question de convenance est intimement liée à la question de possibilité. Car ce qui ne convient pas est impossible eu égard à la sagesse divine, Salmanticenses, *De incarnatione*, q. I, a. 1, n. 2, quoique l'on puisse à la rigueur concevoir comme absolument possible, si Dieu le voulait ainsi, tout être n'impliquant pas en soi contradiction, bien que sa réalisation comportât quelque répugnance par rapport à la sagesse divine. S. Thomas, *In IV Sent.*, l. III, dist. I, q. II, a. 3. Convenance indique donc, en plus de simple possibilité, conformité aux desseins que peut avoir, aux buts que peut poursuivre la providence divine, éclairée par la sagesse éternelle. — 2. En examinant ici la question de convenance de l'incarnation, on ne préjuge en rien de la solution à donner au problème suivant, touchant la nécessité de l'incarnation. On n'affirme pas que la convenance de l'incarnation implique l'inconvenance du contraire : ce serait, en effet, dire qu'au regard de la sagesse divine, l'incarnation est nécessaire. La création est un acte conforme à la bonté, à la puissance, à la sagesse de Dieu, et, partant, on le peut dire très convenable par rapport à Dieu; cela ne signifie nullement, que, ne créant pas le monde, Dieu eût manqué en quoi que ce soit à ses perfections. De même, si l'incarnation du Verbe a été une manifestation excellente des perfections divines, si elle a correspondu excellemment aux aspirations et aux besoins de la nature humaine, il ne s'ensuit pas qu'il eût été inconvenant que le Verbe ne s'incarnât pas. Voir plus loin. — 3. De plus, il ne s'agit pas simplement d'affirmer la convenance de l'incarnation, *relativement* à l'ordre actuel de la Providence, c'est-à-dire par rapport à l'œuvre du rachat de l'humanité qui en est, dans l'hypothèse de la chute, la suite pour ainsi dire naturelle et nécessaire. Certains théologiens, en effet, ne conçoivent la convenance de l'incarnation que dans cette hypothèse. « Parce que l'incarnation, dit Lessius, *De prædestinatione Christi*, n. 13, inclut l'humiliation et l'anéantissement de la divinité, ainsi que l'affirme l'apôtre, Phil., II, 7, elle n'a pu en aucune manière être recherchée pour elle-même..., mais seulement en raison d'une nécessité extérieure à Dieu, de haute importance, et à laquelle il était impossible de satisfaire autrement. » L'incarnation implique, ajoute Lessius, une sorte de déchéance pour la majesté divine et cette sorte de déchéance n'est convenable que par la compensation que Dieu trouve ailleurs, c'est-à-dire dans la satisfaction rigoureuse que le Verbe incarné devait apporter à la justice divine, en réparation de nos péchés. Ce point de vue, disons-nous, est incomplet et faux, car on conçoit difficilement qu'une raison extrinsèque, si importante soit-elle, puisse constituer une compensation suffisante à une déchéance de la majesté divine. Cf. Billot, *De Verbo incarnato*, Prato, 1912, p. 17, note. — 4. Il s'agit donc d'une convenance *absolue*, étrangère à l'hypothèse du péché et de la réparation, conférant à l'incarnation une conformité réelle aux perfections divines et aux aspirations humaines, prises en elles-mêmes, indépendamment de la considération du rachat de l'humanité. Mais ici encore, une confusion est à éviter. Affirmer la convenance de l'incarnation de cette manière absolue, ce n'est pas pour autant préjuger de la cause finale de l'incarnation. Ce problème est tout différent, car il s'agit, en déterminant la cause finale de l'incarnation, de l'incarnation considérée selon le décret actuel de la Providence. La question de convenance n'est pas liée nécessairement à ce décret. — 5. Enfin, la convenance absolue de l'incarnation peut être considérée quant à la *substance* même de l'incarnation, ou quant à ses *circonstances* de temps, de lieu, de personnes, etc. On n'envisagera ici que les circonstances de temps et de lieu, les autres se rapportant plus directement à la vie même de Jésus-Christ et devant être examinées à ce mot. — 6. Le problème de la convenance de l'incarnation ainsi posé n'est pas un simple problème scolastique. L'apologétique chrétienne y est singulièrement intéressée. Il s'est posé, dès les premiers siècles, en face des sarcasmes et des objections des philosophes incrédules. Cf. S. Irénée, *Cont. hær.*, l. III, c. XVIII, n. 5, 6; l. V, c. I, n. 1, voir Schwane, *Histoire des dogmes*, trad. franç., Paris, 1886, t. I, p. 285 sq.; S. Augustin, *Epist. ad Volusianum*, CXXXV, *P. L.*, t. XXXIII, col. 512; Tertullien, *De carne Christi*, n. 1; *Contra Marcionem*, l. II, c. XXVII, *P. L.*, t. II, col. 754, 316; S. Athanase, *Ad Adelphium*, n. 1, *P. G.*, t. XXVI, col. 1072; Il se posait également dès l'aube du moyen âge; cf. S. Anselme, *Cur Deus homo*, l. I, c. III, *P. L.*, t. CLVIII, col. 364 sq. Les grands théologiens du moyen âge et leurs commentateurs des époques subséquentes n'ont donc fait que coordonner les réflexions que les Pères de l'Église avaient déjà auparavant formulées en réponse aux attaques de l'incrédulité. Parmi ces réflexions, nous choisirons celles qui méritent le plus d'être retenues. Pour nombre d'autres, on se contentera de renvoyer aux thèses si documentées de Thomassin sur la matière.

2° *Convenance de l'incarnation considérée dans sa substance.* — 1. *Par rapport aux divines perfections.* — *a) Bonté.* — Le bien cherche à se communiquer. Or, Dieu est le bien essentiel. Et la communication que Dieu fait de lui-même dans l'incarnation est la plus parfaite et la plus complète qu'on puisse concevoir. Cf. Eph., II, 4. Voir S. Thomas, *Sum. theol.*, III, q. I, a. 1, et le commentaire de Cajétan, ainsi que le préambule de saint Thomas au IIIe livre des *Sentences*, sur Eccl., I, 7. Cajétan expose les trois modes de communication de la divinité : communication de l'être dans l'ordre naturel; communication de la grâce dans l'ordre surnaturel; communication de la subsistence dans l'ordre de l'union hypostatique. Quant à l'*extension*, la première communication l'emporte sur les autres; mais quant à l'*intensité*, la communication de la grâce est supérieure à la communication de l'être et de même, sous ce rapport, la communication de la subsistance divine dans l'union hypostatique l'emporte sur toute grâce créée. L'incarnation des trois personnes ne communiquerait pas à la créature plus de perfection que l'incarnation du Verbe seul. Cf. Gonet, *Clypeus, De incarnatione*, disp. III, a. 1, n. 4; Legrand, *op. cit.*, diss. V. c. VIII, dans *Cursus theologiæ* de Migne, t. IX, col. 529; Contenson, *Theologia mentis et cordis*, a. 9, diss. preambul., c. I, spec. 3. Les théologiens font observer que par l'incarnation, la communication du bien divin est la plus parfaite qu'on puisse imaginer, parce que c'est le souverain bien lui-même qui est communiqué substantielle-

ment, immédiatement, inséparablement, et de telle façon que de la personne du Christ ce bien souverain rejaillit sur toutes créatures raisonnables (le Christ étant chef de toutes), mais surtout sur les hommes, parce que nous avons tous reçu de sa plénitude. La nature corporelle elle-même en est rendue participante, puisqu'en Jésus-Christ elle fut élevée à la dignité de l'union hypostatique, puisque dans les justes, elle devient le temple du Saint-Esprit, puisque dans les sacrements, elle est l'instrument destiné à produire des effets surnaturels et qu'un jour, en toute hypothèse, à cause de l'incarnation, elle sera délivrée de toute servitude de la corruption. Cf. I Cor., VI, 19; Phil., III, 21; Rom., VIII, 19. Chr. Pesch, *op. cit.*, n. 371. Voir les textes des Pères dans Thomassin, *De incarnatione*, l. I, c. I. — *b) Charité, miséricorde, bénignité.* — L'amitié que la simple philosophie humaine niait pouvoir exister entre Dieu et l'homme, existe par le fait de l'incarnation. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. XXVIII, a. 1. Dieu a tant aimé le monde qu'il lui a donné son Fils unique. Joa., III, 16; cf. Rom., V, 8; Tit., II, 11; III, 4 sq.; I Joa., IV, 9 sq. « Quel plus pressante raison de venir à nous que cette manifestation de l'amour que Dieu a pour nous et qu'il nous recommande avec véhémence? » S. Augustin, *De catechizandis rudibus*, c. IV, n. 7, *P. L.*, t. XL, col. 314. Cf. S. Pierre Chrysologue, *Serm.*, CXLVII, *De incarnationis sacramento*, *P. L.*, t. III, col. 595-596; S. Léon, *Serm.*, IV, *de Nativitate Domini*, c. I, *P. L.*, t. LIV, col. 203; S. Bernard, *In Nativitate Domini*, serm. I, n. 2, *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 115; *De diligendo Deo*, c. V, n. 15; c. VI, n. 16, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 983, 984. C'est parce que le Père a offert son Fils pour nous qu'apparaît sa grande miséricorde et sa bénignité infinie. S. Ambroise, *De Jacobo et vita beata*, l. I, c. VI, n. 25, *P. L.*, t. XIV, col. 608; S. Jean Chrysostome, *In Epist. ad Heb.*, homil. XXV, n. 1, *P. G.*, t. LXIII, col. 174. Cf. S. Cyrille d'Alexandrie, *In Joannis evangelium*, l. IX, c. XIII, 34, *P. G.*, t. LXXIV, col. 162-163; S. Grégoire le Grand, *Moralia*, l. XX, c. XXXVI, n. 68, 69, *P. L.*, t. LXXVI, col. 179 ; Bossuet 2e *sermon sur la passion de Jésus-Christ*, IIe point. Voir Thomassin, *loc. cit.* S. Thomas, sur la miséricorde, *Sum. theol.*, IIIª, q. XLVI, a. 1, ad 3um. — *c) Toute-puissance.* — L'incarnation est, par antonomase, l'*œuvre de Dieu, opus Dei*. Cf. Habacuc, III, 2; Is., XXVIII, 21. La Vierge, dans son cantique, le proclame : *fecit mihi magna qui potens est; fecit potentiam in brachio suo.* Luc., I, 49, 51. L'incarnation est, en effet, l'œuvre la plus excellente que puisse réaliser Dieu : sa dignité touche à l'infini. S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª, q. XXV, a. 6, ad 4um. D'après saint Grégoire de Nysse, mieux que les plus éclatants miracles, l'incarnation fait ressortir la divine puissance. *Oratio catech.*, c. XXIV *P. G.*, t. XLV, col. 63. Cf. S. Basile, *In ps. XLIV*, n. 5, *P. G.*, t. XXIX, col. 399; S. Bernard, *In vigilia Nativitatis*, serm. III, n. 1, *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 94. Saint Léon le Grand fait remarquer que la toute-puissance divine apparaît surtout en ce que la gloire de la divinité n'a pas anéanti l'humanité, en ce que l'assomption de l'humanité n'a pas diminué la divinité. *Serm.*, XXI, *de Nativitate Domini*, c. II, *P. L.*, t. LIV, col. 191-192. On se souvient de la formule insérée dans la lettre dogmatique à Flavien : *Sicut formam servi Dei forma non adimit, ita formam Dei servi forma non minuit.* Voir HYPOSTATIQUE *(Union)*, col. 479. Cf. Thomassin, *loc. cit.*, c. I, — *d) Justice.* — Le Verbe incarné, propitiation pour nos péchés, manifeste souverainement la justice divine. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIª, q. XLVII, a. 3, ad 1um. Voir les nombreux textes des Pères, établissant que l'incarnation rétablit la justice, soit à l'égard des droits acquis par le démon sur les pécheurs soit à l'égard de Dieu lui-même dans Thomassin, *op. cit.*, c. III, IV. Sur la convenance extrême, sur la nécessité de l'incarnation, par rapport aux exigences de la justice divine, voir plus loin. — *e) Sagesse.* — Dans cette œuvre où la justice et la miséricorde se sont rencontrées, Ps. LXXXIV, 11, apparaît la sagesse de Dieu. De plus, l'homme trouve dans l'incarnation un puissant motif de fuir le péché, de se souvenir de sa dignité, de pratiquer la vertu à l'exemple du divin Maître. Voir plus loin. Sur la sagesse divine dans l'œuvre de l'incarnation, cf. S. Jean Damascène, *De fide orthod.*, l. III, c. I, *P. G.*, t. XCIV, col. 983; S. Léon, *Serm.*, XXI, *de Nativitate Domini*, c. III, *P. L.*, t. LIV, col. 192; S. Augustin, *De agone christiano*, c. XXI, *P. L.*, t. XL, col. 297; S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIª, q. XLVI, a. 3; *Cont. gentes*, l. IV, c. LIV. Cf. Schwalm, *Le Christ d'après saint Thomas d'Aquin*, c. I.

2. *Par rapport au Fils qui s'est incarné.* — Bien que non seulement le Fils, mais encore le Père et l'Esprit eussent pu s'incarner, voir plus loin, l'incarnation dans la seule personne du Verbe est plus convenable. Le Fils n'est-il pas proclamé, dans l'Écriture? l'intermédiaire nécessaire entre le Père et le monde? Cf. Heb., I, 2, 3; Col., I, 17; Joa., XIV, 6, 9; I, 18. De ces affirmations scripturaires, les docteurs de l'Église ont conclu à l'extrême convenance de l'incarnation du seul Verbe. — *a)* L'innascibilité appartient en propre au Père; par appropriation, on lui attribue l'invisibilité, l'incompréhensibilité : tout autant de raisons qui militent contre son incarnation, c'est-à-dire contre une naissance temporelle, une manifestation personnelle du Père fait homme; pensée développée principalement par Tertullien, *Adversus Marcionem*, l. II, c. XXVII; *Adversus Praxeam*, c. XIV, XV, XIX, *P. L.*, t. II, col. 317, 170, 171, 178. L'incarnation du Père ou de l'Esprit eût pû amener de la perturbation dans les esprits au sujet de l'attribution du nom de Fils. Cf. S. Athanase, *Orat.* I, *contra arianos*, n. 21, *P. G.*, t. XXVI, col. 55; S. Jean Damascène, *De fide orthod.*, l. IV, c. IV, *P. G.*, t. XCIV, col. 1106-1107; Gennadius, *Liber ecclesiasticorum dogmatum*, c. II, *P. L.*, t. LVII, col. 981; S. Fulgence, *De fide ad Petrum*, c. II, n. 7, *P. L.*, t. LXV, col. 675. Voir le développement de ces arguments dans Thomassin, *op. cit.*, l. II, c. I, n. 1-4. — *b)* Le Verbe, image du Père, Heb., I, 3, et par qui toutes choses ont été faites, Joa., I, 3; Heb., I, 2; Col., I, 17, est tout indiqué pour « refaire » dans la création ce qui a été bouleversé et détruit par le démon et le péché. Sagesse du Père, le Verbe ne doit-il pas corriger les erreurs de la folie des hommes? Sur le rôle attribué au Verbe dans la création, voir t. III, col. 2115-2127. Cf. S. Cyrille d'Alexandrie, *Thesaurus*, assert. XXIX, *P. G.*, t. LXXV, col. 434; S. Léon le Grand, *Serm.*, LXIV, *de passione Domini*, c. II, *P. L.*, t. LIV, col. 358; S. Irénée, *Cont. hær.*, l. V, c. I, n. 1, 3, *P. G.*, t. VII, col. 1120, 1123 ; Jobius cité par Photius, *Bibliotheca*, cod. 222, n. 1, 17, *P. G.*, t. CIII, col. 735, 754. Image substantielle du Père, le Verbe est tout désigné pour s'incarner et par là donner aux hommes la possibilité de restaurer en eux l'image déformée par le péché. Cf. S. Athanase, *Oratio de incarnatione Dei Verbi*, n. 13, *P. G.*, t. XXV, col. 119. Voir le développement de cette pensée dans Hugues de Saint Victor, *Erudit. didascalicæ*, l. VII, c. XXIV, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 834; cf. *De Verbo incarnato*, c. III, X, *P. L.*, t. CLXXVII, col. 320. — *c)* Le Fils, par cela qu'il est Fils, paraît mieux indiqué que le Père ou l'Esprit pour nous apporter, par l'incarnation, la filiation adoptive. Cf. Gal., IV, 4, 5. Cette pensée fut souvent exploitée par saint Augustin, *In Joa.*, tr. II, n. 5,

*P. L.*, t. xxxv, col. 1325; *De Trinitate*, l. II, c. v, n. 7; l. IV, c. xx, *n.* 27; l. XIII, c. xix, n. 24, *P. L.*, t. xlii, col. 248, 906, 1033. Voir Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis*, l. II, part. I, c. ii, *P. L.*, t. clxxvi, col. 372. Enfin, au Fils appartient plus proprement la médiation, la supplication, l'obéissance. S. Irénée, *Cont. hær.*, l. V, c. i, n. 1, *P. G.*, t. vii, col. 1120; Richard de Saint-Victor, *De Verbo incarnato*, c. vi, *P. L.*, t. cxcvi, col. 1001; S. Anselme, *De fide Trinitatis et de incarnatione Verbi*, c. v, *P. L.*, t. clviii, col. 277; S. Bonaventure, *In IV Sent.*, l. III, dist. I, a. 2, q. iii. Ce sont toutes ces raisons, attestant la convenance de l'incarnation par rapport au Fils qu'entrevoyaient, en les exprimant d'ailleurs assez incorrectement, certains Pères apologistes. Ils affirment que le Verbe, pensée immanente de Dieu, dans la Trinité, instrument du Père dans la création, se manifeste en dernier lieu et comme nécessairement « dans une troisième phase, qui aboutit à la naissance de la Vierge, par l'opération du Saint-Esprit. » Cf. S. Hippolyte, *Adversus Noetum*, n. 15, *P. G.*, t. x, col. 824; d'Alès, *La théologie de S. Hippolyte*, Paris, 1906, p. 25-26; Thomassin, *op. cit.*, l. II, c. i, n. Voir d'excellents développements dans Monsabré, *Le vainqueur de la mort*, Retraite pascale, 1888.

3. *Par rapport à la nature humaine elle-même.* — Saint Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. i, a. 1, ad 2um, semble exclure cette convenance : *Uniri Deo in unitate personæ non fuit conveniens carni humanæ secundum conditionem suæ naturæ, quia hoc erat supra dignitatem ipsius.* Le sens de cette affirmation est clair : il n'existe dans la nature humaine aucun principe, aucune raison de son élévation à la dignité de l'union hypostatique, tandis qu'en Dieu de multiples raisons existent qui témoignent de la convenance absolue de l'incarnation par rapport aux attributs divins. L'incarnation est donc un mystère dépassant toutes les exigences naturelles de l'humanité. Mais cela ne signifie nullement qu'il existe dans la nature de l'homme une répugnance ontologique à l'incarnation du Verbe en elle. Ni convenance, ni répugnance, parce que convenance et répugnance à l'égard de l'incarnation du Verbe n'appartiennent pas plus à la nature humaine que voir ou être aveugle n'appartiennent à une pierre. Cajétan, *In h. l.*; cf. Tolet, *In IIIam Sum. theol. S. Thomæ*, q. i, a. 1, q. iii. Toutefois, il est permis de parler de la convenance de l'incarnation par rapport à la nature humaine elle-même, en considérant la puissance *obédientielle* de cette nature. Cf. Ysambert, *Disputationes in IIIam part. S. Thomæ*, ad iam q., disp. i, a. 1; S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. i, a. 2. Se plaçant à ce point de vue, on doit affirmer que l'incarnation fut remplie de convenance par rapport à la nature humaine : *a)* considérée en dehors de l'hypothèse du péché et par comparaison aux autres natures créées; *b)* considérée dans l'hypothèse du péché; mais indépendamment de la réparation rigoureuse de l'offense divine.

*a) Convenance de l'incarnation par rapport à la nature humaine, indépendamment de l'hypothèse du péché et par comparaison aux autres natures créés.* — L'union de Dieu avec une créature irrationnelle, bien qu'absolument possible, S. Thomas, *In IV Sent.*, l. III, dist. II, q. *i*, a. 1 (voir dans Suarez, *op. cit.*, disp. XIV, sect. ii, les Pères et auteurs cités en faveur de cette opinion), ne convient pas, tant à cause de l'absence d'intelligence chez ces créatures, qu'en raison, ce qui en est la conséquence, de leur manque de personnalité. L'union hypostatique leur conférerait la personnalité dans le Verbe, ce qui constituerait un état contraire aux exigences de leurs principes essentiels. S. Thomas, *loc. cit.* L'union de Dieu avec une créature angélique, c'est-à-dire purement spirituelle, est certainement plus conforme aux attributs de la divinité, mais, somme toute, elle est moins convenable que l'union avec la nature humaine. Dans le commentaire sur le Maître des Sentences, saint Thomas en avait apporté un motif, admis, semble-t-il, par les commentateurs contemporains : les anges n'existant pas par voie de génération, mais par voie de création, ne peuvent avoir la personnalité qu'en acte; ce qui rend impossible l'assomption d'une nature angélique dans l'unité de la personne divine. *Loc. cit.*, a. 1, sol. 2a. Mais dans la *Somme théologique*, saint Thomas rejette cette raison du commentaire, IIIa, q. iv, a. 1, ad 3um, et ne s'appuie plus que sur la nécessité. C'est donc, en fin de compte, la chute de l'humanité, chute réparable, qui justifie, sur ce point, la convenance de l'incarnation. *Homo perierat, hominem restitui oportebat*, Tertullien, *De carne Christi*, c. xiv, *P. L.*, t. ii, col. 777. La nature angélique, en effet, a commis, dans ceux des anges qui ont failli, une chute irréparable. Cf. *Cont. gentes*, l. IV, c. lv. Dieu aurait donc pu, absolument parlant, prendre la nature angélique, voir les auteurs cités par Suarez, *op. cit.*, disp. XIV, sect. ii, n. 4, mais il ne l'a pas fait, Cf. Heb., ii, 16. On peut en apporter plusieurs raisons de convenance : *a.* « Toute la nature angélique n'était pas tombée et les anges prévaricateurs avaient immédiatement été confirmés dans le mal, ce qui n'est pas le cas de l'homme, » S. Thomas, *In IV Sent.*, l. III, dist. XX, q. i, a. 1, q. i, ad 3um ; cf. S. Anselme, *Cur Deus homo*, l. II, c. xxii, *P. L.*, t. clviii, col. 430. *b.* La nature humaine, plus faible que la nature angélique, provoquait davantage la divine miséricorde. S. Grégoire le Grand, *Moralia*, l. IV, c. iii, n. 8; l. IX, c. l, n. 76, *P. L.*, t. lxxv, col. 642, 900; S. Isidore de Séville, *Sententiarum*, l. I, c. x, n. 11, *P. L.*, t. lxxxiii, col. 555. *c.* Le péché de l'ange, tout au moins de celui qui entraîna les autres à sa suite dans la révolte, n'admet aucune excuse, tandis que le péché d'Adam peut trouver encore quelque excuse dans la séduction du premier homme par Ève et de la première femme par le serpent. S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia, q. lxiv, a, 2, ad 4um; cf. S. Augustin, *De libero arbitrio*, l. III, c. xxv, n. 76, *P. L.*, t. xxxii, col. 1398, avec un beau commentaire de saint Paulin de Nole, *Epist.*, xxiii, *ad Severum*, n. 44, *P. L.*, t. lxi, col. 285; S. Grégoire le Grand, *op. cit.*, l. IV, c. iii, n. 8, *P. L.*, t. lxxv, col. 642; S. Jean Damascène, *Dialogus contra manichæos*, n. 33, *P. G.*, t. xciv, col. 1539. *d.* Même par rapport à la restauration de la hiérarchie brisée par les défections des anges déchus, l'incarnation était préférable, puisqu'elle devait fournir aux hommes le moyen de s'élever jusqu'au rang des bienheureux et de combler les vides laissés par les démons. S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia, q. cviii, a. 8; *In IV Sent.*, l. II, dist. IX, a. 8. Saint Bonaventure résume tous ces motifs en quelques mots : *Secundum reparationem major congruitas in ea (natura humana) reperitur ad unionem triplici ex causa, scilicet quia homo magis indigebat et minus indignus erat et melius ei proderat, ut Filius Dei assumeret naturam suam. Magis indigebat, quia totus lapsus fuerat; minus indignus erat, quia per alium corruerat; amplius ei proderat, quia adhuc in malo obstinatus non erat. In IV Sent.*, l. III, dist. II, a. 2, q. ii. Cf. S. Augustin, *In Joannis Evang.*, tr. CX, n. 7; *In Epist. ad Gal.*, c. iii, 19, n. 24, *P. L.*, t. xxxv, col. 1924, 2121; *Enchiridion*, c. xxviii, n. 9, *P. L.*, t. xl, col. 246; *Opus imperfectum contra Julianum*, l. VI, n. 22, *P. L.*, t. xlv, col. 1553; S. Grégoire le Grand, *Moralia*, l. XXVII, c. xv, *P. L.*, t. lxxv, col. 415; S. Bernard, *Serm.*, i, *de adventu Domini*

n. 4, 5, *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 37. Voir Thomassin, *op. cit.*, l. II, c. XII.

Considérée par rapport à la nature humaine, prise en soi, et indépendamment de l'hypothèse de la chute, l'incarnation se justifie par cette raison de convenance que la nature humaine, mieux que la nature angélique, tout esprit, et que la nature inanimée, toute matière, résume en elle le monde de l'esprit et celui de la matière, et par là, unie au Verbe, glorifie davantage l'œuvre entière du créateur. S. Bonaventure, *In IV Sent.*, l. III, dist. II, a. 1, q. II; S. Thomas, *ibid.*, dist. II, q. I, a. 1, ad 1um.

*b) Convenance de l'incarnation par rapport à la nature humaine dans l'hypothèse de la chute.* — La chute de la nature humaine étant réparable, il convenait que la réparation fut faite. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia, q. LXIV, a. 2. Mais l'incarnation était le moyen convenable de préparer et de réaliser cette réparation : *a.* Parce que pour ramener l'homme vers sa fin surnaturelle, il fallait avant tout lui fournir le moyen de se purifier complètement du péché. Or, ce moyen lui fut excellemment fourni dans l'incarnation, l'Homme-Dieu pouvant offrir à Dieu une réparation dont un homme pur eût été incapable. *b.* Parce que l'homme libéré de ses fautes passées devait être instruit du bonheur céleste et des moyens d'y parvenir. Qui, mieux que le Verbe incarné, personnellement instruit dans son humanité des mystères célestes, pouvait se faire notre précepteur et notre guide? *c.* Parce que, nonobstant la distance qui sépare l'humanité de Dieu, il fallait efficacement élever l'esprit humain vers la participation de cette béatitude dont naturellement Dieu est seul capable. Par l'union hypostatique, où l'humanité touchait à la divinité, Dieu a fourni à l'homme un admirable exemple de l'union bienheureuse qui doit attacher l'esprit créé à l'intelligence increée. Motif d'espérance et de confiance pour l'homme. *d.* Parce que l'exercice des vertus, nécessaire à l'homme pour atteindre sa fin, devait être rendu plus facile par l'exemple de celui qui, étant Dieu et homme tout à la fois, devait exciter en nous une estime et une confiance plus grande, et rendre visible par son humanité la perfection que communiquait à ses œuvres son invisible divinité. *e.* Parce qu'enfin il est nécessaire pour notre salut que nous nous attachions à Dieu par la charité. Avant l'incarnation, la bonté de Dieu était comme cachée et inaccessible aux recherches humaines. La masse des hommes, empêchés par les soucis terrestres et matériels de s'élever facilement ju qu'à Dieu laissaient l'amour de Dieu à l'élite qui, seule, parvenait à s'abstraire des préoccupations gênantes. Aussi Dieu, voulant ouvrir à tous une voie facile pour parvenir jusqu'à lui, s'est fait homme, afin que les plus faibles et les plus ignorants parmi les hommes pussent connaître et aimer Dieu, comme quelqu'un de semblable à eux. C'est ainsi, comme le chante l'Église, que *par le mystère de l'incarnation, nous sommes amenés à l'amour des choses invisibles. Préface de la Nativité.* Toutes ces raisons que saint Thomas développe, *Sum. theol.*, *loc. cit.*, a. 2 ; *Cont. gentes*, l. IV, c. LIV ; *Compendium theologiæ*, c. CCI ; cf. *Sum. theol.*, IIIa, q, 46, a. 3, les Pères de l'Église les ont exposées tout au long et sous mille formes différentes. On trouvera dans Thomassin, *op. cit.*, l. I, c. V-XXI, une ample moisson de textes. Insistant sur la très grande convenance de la réparation du genre humain grâce à l'incarnation, saint Athanase, *De incarnatione*, c. VI, *P. G.*, t. XXV, col. 108, et quelques autres Pères, cf. Petau, *op. cit.*, l. II, c. XII, n. 4 sq., s'expriment parfois en des termes qui sembleraient impliquer l'inconvenance du contraire. Il faut savoir les interpréter, comme on doit pareillement interpréter le sens de l'hymne *Pange lingua gloriosi lauream certaminis : Hoc opus nostræ salutis, ordo depoposcerat, multiformis proditoris ars ut artem falleret, et medelam ferret inde, hostis unde læserat.* Voir plus loin, col. 1475 sq.

Un dernier aspect de la convenance de l'incarnation par rapport à la nature humaine reste à signaler. Pourquoi Jésus, ayant pu prendre une nature semblable à la nôtre en la *créant*, a-t-il voulu néanmoins la prendre par voie de *génération* et être ainsi fils d'Adam, d'Abraham et de David? Saint Thomas apporte de ce fait, dont l'existence est affirmée par l'Écriture et s'impose à notre foi, voir JÉSUS-CHRIST, plusieurs raisons de convenance : « Comme le dit saint Augustin, *De Trinitate*, l. XIII, c. XVIII, Dieu pouvait se faire homme autrement que de la souche d'Adam..., mais il a préféré que l'homme, par lequel devait être vaincu l'ennemi du genre humain, provînt de la race de celui qui avait été lui-même vaincu; et cela pour trois raisons : *a.* parce qu'il paraît juste que celui qui a péché satisfasse; aussi le Verbe a-t-il dû prendre de la nature corrompue par le péché ce qui devait lui permettre de satisfaire pour toute la nature humaine; *b.* parce que c'était relever la dignité de l'homme, en faisant naître le vainqueur du démon de la famille de celui que le démon avait vaincu; *c.* parce que la puissance de Dieu se manifeste ainsi davantage : d'une nature infirme et corrompue il a pris ce qui devait être par lui élevé à une si grande puissance et dignité. » *Sum. theol.*, IIIa, q. IV, a. 6; cf. q. XXXI. En bref, l'incarnation est bien plus convenable, parce qu'elle apporte la réplique à la déchéance primitive. C'est l'οἰκονομία des Pères grecs, prise dans son acception la plus parfaite. Saint Irénée la résume en quelques mots, en disant que le Christ est né de Marie, *ut non alia plasmatio fieret, et non alia esset, quæ salvaretur, sed eadem ipsa recapitularetur. Cont. hær.*, l. III, c. XXI, n. 10; c. XXII, n. 3, *P. G.*, t. VII, col, 955, 959. Cf. S. Athanase, *Contra Apollinarium*, l. II, c. V, *P. G.*, t. XXVI, col. 1140; S. Ambroise, *De incarnationis dominicæ sacramento*, c. VI, n. 54, *P. L.*, t. XVI, col. 832; S. Fulgence, *Ad Trasimundum*, l. I, c. XV; *Epist.*, XVII, *de incarnatione*, n. 5, *P. L.*, t. LXV, col. 238, 254. Voir d'autres textes dans Petau, *op. cit.*, l. V, c. XVI, et Franzelin, *op. cit.*, th. XIV.

Sur la convenance de la génération du Verbe incarné dans le sein d'une vierge, voir MARIE.

S Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. I, a. 1; q. III, a. 8; q. IV, a. 1, 6; q. XXXII, a. 2; *In IV Sent.*, l. III, dist. I, q. I; dist. II, q. I, a. 1, 2; q. II, a. 2; *Contra Gentes*, l. IV, c. XL, XLIX, LIII, LIV, LV; *Compendium theologiæ*, c. CCVII, CCVIII; Gonet, *Clypeus*, *De incarnatione*, disp. III, a. 1; Tolet, *In Sum. S. Thomæ*, IIIa, q. I; Suarez, *De incarnatione*, disp. IV, sect. I; Lessius, *De perfectionibus divinis*, l. XII, c. VIII, IX; De Lugo, *De incarnatione*, disp. I, sect. II; Théophile Raynaud, *Christus Deus homo*, l. III, sect. I, c. I; Thomassin, *Dogmata theologica*, *De incarnatione*, l. I; l. II, c. I, II, XII; Petau, *Dogmata theologica*, *De incarnatione*, l. II, c. VII-XII, XV-XVI; Ysambert, *De incarnatione*, q. I, disp. I, a. 1; Frassen, *op. cit.*, tr. I, disp. I, a. I, sect. II, q. I, II, III; Kleutgen, *Theologie der Vorzeit*, l. XII, c. I. Voir également les manuels de théologie sur l'incarnation, cités au cours de l'article, et la plupart des apologétiques de l'incarnation et du christianisme en général.

3° *Convenance de l'incarnation, considérée dans ses circonstances.* — 1. *Circonstance de temps.* — Pourquoi l'incarnation ne s'est-elle pas réalisée immédiatement après le péché du premier homme ? Pourquoi n'a-t-elle pas été reculée jusqu'à la fin du monde? A vrai dire, cette deuxième question touchée par saint Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. I, a. 6, reçoit sa solution dès lors qu'on démontre qu'il a été convenable

que l'incarnation fût faite, non immédiatement après la chute, mais dans la plénitude des temps dont parle saint Paul, Gal., IV, 4. Trois raisons de convenance semblent devoir être apportées — a) *La dignité du Verbe incarné* demandant, pour que l'Homme-Dieu fût reçu dans le monde avec révérence, que l'incarnation n'eût lieu qu'un temps assez long après les commencements de l'humanité. Il fallait que la venue du Verbe incarné fût comme le point culminant de l'histoire du monde. — b) *L'utilité des hommes*, auxquels l'incarnation apportait le remède du péché, est une deuxième raison du recul de l'incarnation dans les temps. Il fallait que l'homme, convaincu par de longs siècles de faiblesses et d'erreur de son impuissance personnelle, fût pour ainsi dire amené par la force des choses à s'humilier et à reconnaître la nécessité de l'intervention divine. Cf. Rom., III, 23. Les Pères de l'Église oscillent entre ces deux premières raisons et souvent les juxtaposent. Eusèbe affirme que la venue relativement tardive du Christ avait pour but de préparer les hommes à une vertu plus haute et de les rendre plus dignes. *Demonstratio evangelica*, l. VIII, prooemium, *P. G.*, t. XXII, col. 569. La raison tirée de l'humiliation nécessaire pour que les hommes se retournassent vers Dieu avec confiance est donnée par saint Grégoire de Nysse, *Adversus Apollinarem*, *P. G.*, t. XLV, col. 1273; Théodoret, *Græcarum affectionum curatio*, VI, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 988, sq; Tertullien, *Scorpiace*, c. VI, *P. L.*, t. II, col. 133. La raison d'une préparation plus digne du Verbe, plus fructueuse pour les hommes, se trouve chez saint Augustin, *In Joa.*, tr. XXXI, n. 5, *P. L.*, t. XXXII, col. 1638; *De diversis quæstionibus LXXXIII*, q. XLIV, *P. L.*, t. XL, col, 28; S. Ambroise, *Epist.*, LXXIV, *P. L.*, t. XVI, col. 1255; S. Léon le Grand, *Serm.*, XXIII, *de Nativitate Domini*, 4, *P. L.*, t. LIV, col. 202. Rapprochez S. Irénée, *Cont. hær.*, l. IV, c. XXXVIII, n. 1, *P. G.*, t. VII, col. 1105. — c) *L'ordre* qui veut que l'on progresse de l'imparfait au parfait, est un troisième argument, fondé sur les données de l'Écriture, Gal., III, 24; IV, 1; III, 25; IV, 4-7; I Cor., XIII, 9-12; et présenté par saint Thomas avec sa profondeur habituelle, *Sum. theol.*, IIIª, q. I, a. 5-6; cf. *In IV Sent.*, l. III, dist. I, q. I, a. 4. — d) Une dernière raison concerne *la vocation du peuple juif*. Ce peuple devait, dans les desseins de Dieu, être dispersé à travers les nations païennes pour y apporter, y maintenir la connaissance et l'espérance du Messie futur. Il fallait donc que des siècles s'écoulassent, pour permettre aux juifs de remplir leur mission. Cf. Suarez, *op. cit.*, disp. V, sect. II; Bossuet, *Discours sur l'histoire universelle*, part. II, c. XV.

Ces raisons n'épuisent pas la question de la convenance par rapport à l'époque de l'incarnation. Il reste, en effet, à résoudre une difficulté : le recul de la réalisation des desseins miséricordieux de Dieu jusqu'à la « plénitude des temps » n'a-t-il pas été cause de la ruine éternelle d'une multitude d'âmes? Les théologiens répondent négativement, tout d'abord parce que le nombre des élus dépend de la prédestination, c'est-à-dire de la libre volonté de Dieu, cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIª, q. I, a. 5, ad 2um; *In IV Sent.*, l. III, dist. I, q. I, a. 4, ad 2um; ensuite, parce que jamais la grâce n'a fait défaut aux hommes, même avant la venue du Sauveur, dont la promesse avait été faite et l'espérance accordée aux premiers hommes dès le paradis terrestre. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. XCVIII, a. 2, ad 4um; S. Bonaventure, *In IV Sent.*, l. III, dist. XXV, a. 1, q. II, ad 5um; Suarez, *De legibus*, l. I, c. VIII. C'est dans cette espérance du Messie futur que les hommes pouvaient trouver la source de la grâce nécessaire au salut. S. Bonaventure, *op. cit.*, dist. I, a. 2, q. IV. Mais on insiste : si la grâce n'était pas refusée à ceux qui vécurent avant Jésus-Christ, du moins, leur était-elle départie avec plus de parcimonie et, partant, moins d'âmes sauvées, tel a été le résultat de ce retard dans l'époque de l'incarnation. On apporte même à ce sujet l'exemple de Tyr et de Sidon, Matth., XI, 21. Mais, fait encore remarquer saint Bonaventure, le bien commun doit passer avant le bien de quelques individus, et le bien commun exigeait sans aucun doute ce retard, *ibid.*, et d'ailleurs, comme on l'a déjà dit, la prédestination des hommes dépendant du bon vouloir de Dieu, il n'est personne de ceux qui étaient destinés au bonheur éternel, qui ait manqué ce bonheur par suite de la venue relativement tardive du Sauveur. C'est une affirmation toute gratuite de dire que la venue plus hâtive du Messie eût été l'occasion du salut pour un plus grand nombre d'âmes; peut-être eût-ce été le contraire, cf. Suarez, *De incarnatione*, disp. VI, sect. II, Jésus ne pouvant avoir, dès les débuts de l'humanité, des disciples aussi nombreux, et ses leçons pouvant facilement se perdre et s'oublier dans la suite des âges. Le cardinal Billot, *op. cit.*, p. 49, ajoute à ces considérations une remarque opportune : la certitude humaine des miracles et des enseignements du Christ dans le monde, motif puissant de crédibilité, aurait singulièrement perdu de sa force, parce que, le Christ venant sur terre dès les débuts de l'humanité, sa vie n'aurait pas été placée dans la pleine lumière de l'histoire et l'argument prophétique aurait complètement fait défaut.

Sur les circonstances de détail, année précise, jour et mois, le libre choix de Dieu rend parfaitement convenable les moindres particularités de la naissance du Sauveur. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIª, q. XXXV, a. 8, et les commentateurs de cet article.

S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIª, q. I, a. 5-6; *In IV Sent.*, l. III, dist. I, q. I, a. 4; *Cont. gentes*, l. IV, c. LV; Suarez, *De incarnatione*, disp. VI; Petau, *De incarnatione*, l. II, c. XVII, n. 1-6; Gonet, *Clypeus*, disp. III, a. 3; Salmanticenses, *In Sum. S. Thomæ, loc. cit.*; Frassen, *De incarnatione*, tr. IV, disp. I, a. 1, sect. II, q. IV; Billot, *De Verbo incarnato*, th. IV; Janssens, *De Deo homine*, t. I, part. I, sect. I, n. 2; Chr. Pesch, *De Verbo incarnato*, n. 388-389.

2. *Circonstance de lieu.* — Sur la naissance à Bethléem, voir S. Thomas, *Sum. theol.*, III, q. XXXV, a. 7. Il ne s'agit ici que du choix de notre planète comme lieu de l'incarnation. Est-il convenable que la terre ait été choisie? L'incarnation, en effet, est un si grand mystère qu'on a peine à concevoir que ce mystère ait été réalisé dans et pour une portion si minime de l'univers. La conception de la terre, centre du monde, est insoutenable : il est vraisemblable, que dans d'autres mondes, existent d'autres hommes ou d'autres créatures raisonnables; il paraît inconvenant de restreindre aux seuls habitants de notre planète les effets de l'incarnation et de la rédemption. De là, l'hypothèse de la pluralité des mondes habités. Jusqu'ici les théologiens n'ont pas été très favorables à cette hypothèse. Cf. Mgr Paquet, dans *The american catholic quarterly review*, avril et juillet 1884. Mgr Janssens incline visiblement vers l'opinion communément admise, *De Deo creatore et de angelis*, Fribourg-en-Brisgau, 1905, p. 230-231. Le cardinal Billot rejette l'opinion affirmant la pluralité des mondes comme une opinion en partie très fausse, *falsissima*, en partie toute hypothétique, *maxime hypothetica*. Il fait observer que l'exiguïté de notre terre n'a aucune portée contre la convenance de l'incarnation. D'une part, en effet, l'incarnation domine les exigences de toute créature; du fait que le Verbe s'est incarné, il ne suit pas que l'incarnation

dût être faite en faveur de toutes les créatures raisonnables ou même de la majeure partie d'entre elles, Dieu est maître absolu de ses communications : il peut, en toute liberté, accorder à l'un ce qu'il refuse à l'autre, et la manifestation de cette liberté est la première convenance à retenir en parlant des œuvres divines. Le problème soulevé par les adversaires, n'a pas plus de portée que celui de l'assomption de la nature angélique par le Christ, ou celui de l'incarnation décrétée par Dieu, même dans l'hypothèse où l'homme n'aurait pas péché. D'autre part, il ne semble pas contraire à la divine sagesse que tant de mondes différents de notre terre et bien plus vastes qu'elle, soient inhabités et demeurent privés de vie humaine. Tout cet univers, en effet, dans son immensité, est utile pour faire connaître à l'homme la grandeur et la puissance du créateur, cf. Sap., XIII, 5, non seulement maintenant, mais encore et surtout après la mort, après la résurrection des corps, alors que les justes, comme des étincelles à travers les roseaux parcourront les espaces. Sap., I, 7, et pourront admirer, « les cieux, œuvres des mains du Createur, et la lune, et les étoiles produites par Lui. » Ps. VIII, 3. *De Verbo incarnato*, q. I, scholion. La thèse de la pluralité des mondes ne date pas d'aujourd'hui. Cf. Gotti, *Theologia scholastica*, tr. VIII, *De Deo creatore*, Venise, 1783, t. I, p. 448. Les savants les plus célèbres ayant professé cette opinion sont Nicolas de Cuse, Giordano Bruno, Thomas Campanella, Descartes, Kepler, Galilée, Leibnitz, etc. Plus récemment, le P. Secchi s'en est montré partisan, *Le soleil*, trad. franç., Paris, p. 418; Mgr Bougaud, Tongiorgi, Mgr Élie Méric, M. Pioger, le P. Ortolan, l'ont exposée avec complaisance, et le P. Monsabré lui-même n'y est pas hostile. Voir *Exposition du dogme chrétien*, 49e conférence, *La rédemption*. Mais le P. Monsabré montre bien, dans l'une ou l'autre hypothèse, la parfaite convenance de l'incarnation quant au lieu. Quant aux textes scripturaires invoqués pour ou contre, ils ne prouvent pas ce qu'on leur voudrait faire signifier.

Pioger, *Le dogme chrétien et la pluralité des mondes habités*, Paris, 1874; Th. Ortolan, *Études sur la pluralité des mondes habités et le dogme de l'incarnation*, de la collection *Science et religion;* Mgr Élie Méric, *L'autre vie*, l. II, c. V.

*III. NÉCESSITÉ.* — 1° *Comment se pose le problème.* — 1. *Nulle nécessité de l'incarnation antécédente au péché de l'homme.* — On peut concevoir cette nécessité antécédente de plusieurs façons. *a*) Comme une *nécessité physique*. C'est l'erreur de tous ceux qui ont nié la pleine liberté de Dieu dans ses opérations *ad extra*, principalement la création. Voir les propositions d'Eckart, condamnées par Jean XXII, n. 1 et 3, Denzinger-Bannwart, n. 501, 503; de Wicleff, n. 27, condamnée au concile de Constance, n. 607. Voir sur le dogme de la liberté de l'acte créateur, spécialement défini par le concile du Vatican, CRÉATION, t. III, col. 2139 sq. — *b*) Comme une *nécessité métaphysique :* c'est l'erreur des partisans de l'optimisme, qui pensent que, dans l'hypothèse où Dieu se décide à créer le monde, il ne peut pas ne pas le faire, le meilleur possible et, partant, comportant l'incarnation du Verbe. Au moyen âge, Raymond Lull préluda à cette théorie. Sans admettre que l'incarnation, soit, dans un sens absolu, nécessaire à Dieu, il soutient néanmoins que, la création du monde étant donnée, il fallait que l'incarnation la suivît. Dieu ne pouvait pas décréter la création sans en même temps décréter l'incarnation, parce qu'il était tenu de décréter la meilleure et la plus parfaite espèce de création, laquelle suppose l'union d'une nature créée avec une personne incréée. *Ars magna*, Mayence, 1721, demonst. VIII. On se rend facilement compte que cette conclusion n'est que la suite logique du caractère rationnel que Lull accordait aux dogmes. Voir plus haut, col. 1455. Cf. Vasquez, *In IIIam Sum. S. Thomæ*, disp. I, c. II; De Lugo, *De incarnatione*, disp. II, sect. I. Au XVIIe siècle, Malebranche ressuscite la thèse de l'optimisme. Dans son désir de se débarrasser de ce qu'il appelle les volontés occasionnelles de Dieu, il déclare que la création forme dans un certain sens, un tout indivisible avec le Verbe incarné. *Entretiens sur la métaphysique et la religion*, ent. IX, n. 5 sq.; *Traité de la nature et de la grâce*, diss. I, a. 2, 3. Fénelon, *Réfutation du système de Malebranche*, c. I, montre bien comment la nécessité de l'incarnation, chez Malebranche, se rattache à son système général de l'optimisme par la théorie de la simplicité des voies et des volontés générales : « Qu'est-ce donc que cette simplicité des voies? Dieu, connaissant toutes les manières de faire son ouvrage, choisira celle qui lui coûtera le moins de volontés particulières, celle où il voit que les volontés générales sont le plus fécondes. Il aurait pu, par une volonté particulière, empêcher que la pluie ne tombât inutilement sur la mer; mais il est plus parfait à Dieu de s'épargner des volontes particulières que d'ajouter cette perfection à son ouvrage. Mais pour que l'ouvrage de Dieu ait un caractère de perfection infinie, l'auteur joint au principe de la simplicité des voies un second principe : c'est que le monde serait un ouvrage indigne de Dieu si Jésus-Christ n'entrait dans le dessein de la création. Dieu n'a pu créer le monde qu'en vue de l'incarnation du Verbe. Quand même l'homme n'eût jamais péché, la naissance de Jésus-Christ eût eté d'une nécessité absolue. » Bien que rejetant le mot de *nécessité métaphysique*, pour n'accepter dans l'acte de Dieu qu'une nécessité morale, *Théodicée, essais sur la bonté de Dieu*, n. 282, Leibniz est, au fond, d'accord avec Malebranche. De sa théorie générale de l'optimisme découle la nécessité de l'incarnation : « Il y a une infinité de mondes possibles, dont *il faut* que Dieu ait choisi le meilleur, puisqu'il ne fait rien sans agir suivant la suprême raison... Tout est lié dans chacun des mondes possibles; l'univers, quel qu'il puisse être, est tout d'une pièce,.. de sorte que Dieu y a tout réglé par avance une fois pour toutes,.. et chaque chose a contribué idéalement avant son existence, à la résolution qui a été prise sur l'existence de toutes choses. » *Ibid.*, n. 8, 9. Cf. Schaetzler, *Das Dogma von der Menschwerdung*, p. 284 sq. — *c*) *Comme une nécessité morale proprement dite :* et telle est la doctrine de Rosmini, prop. 18, condamnée par le saint-office, 14 décembre 1887 : « L'amour par lequel Dieu s'aime dans les créatures, et qui est la raison pour laquelle il se détermine à créer, constitue une nécessité morale, qui, dans l'être parfait, produit toujours son effet. » Denzinger-Bannwart, n. 1908. — *d*) Comme une *nécessité morale, au sens large : Datur in Deo inclinatio, seu moralis necessitas ad optimum, adeoque ad incarnationem ponendam. Necessitas hæc est potius metaphorica : cum non imbibat difficultatem in oppositum; sed solum fundet judicium prudens de optimo ponendo, et imprudentissimum ac inopinabile de eo non ponendo.* Viva, S. J., *De incarnatione*, disp. I, q. II, a. 2. A la même opinion se rattachent Didace Ruiz, S. J., *De voluntate Dei*, disp. IX; Granados, S. J., *De voluntate Dei*, disp. III; Maurus, S. J., *De Deo*, disp. LI, etc.

Ces doctrines, qui supposent comme fondement la thèse de l'optimisme absolu ou relatif, sont à rejeter tout au moins comme théologiquement fausses (sauf *peut-être* la dernière opinion, à cause de la restriction apportée : *cum non imbibat difficultatem in oppositum)*,

*a*) parce que l'optimisme est une doctrine, sinon formellement hérétique, tout au moins erronée, restreignant arbitrairement l'indépendance absolue et la parfaite liberté de Dieu, voir CRÉATION, col. 2146 sq.; *b*) parce que ces doctrines méconnaissent la nature de la bonté divine qui, en agissant *ad extra*, n'est pas obligée de manifester sa perfection, mais seulement s'il lui plaît, de la manière et dans le degré où il lui plaît, cf. Billuart, *De incarnatione*, diss. III, a. 2, § 1 : « pour que l'Infini ait une raison suffisante d'agir, pas n'est besoin qu'il se donne infiniment au dehors ou qu'il produise à l'infini; c'est assez qu'il s'affirme l'infini par la manière dont il agit; et cette preuve éclate dans la création de l'être le plus chétif, parce que la distance infinie du néant à l'être ne peut être franchie que par une vertu infinie, » Hugon, *op. cit.*, p. 65-66; cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia, q. XLV, a. 5, ad 3um, et le commentaire de Cajétan; *c*) parce que la nécessite pour Dieu de réaliser l'incarnation comme complément nécessaire du monde le meilleur possible ne tend à rien moins qu'à enlever au surnaturel sa gratuité: doctrine maintes fois condamnée, spécialement chez Baius, voir ce mot; *d*) parce que la sainte Écriture nous rappelle que le salut des hommes, dont l'incarnation a fourni le moyen, est un effet de la pure complaisance de Dieu, Rom., IX, 15 sq.; cf. Sap., XVI, 11; l'incarnation ellemême étant représentée comme un témoignage d'amour et de miséricorde, Joa., III, 16; Rom., V, 8; cf. III, 23; Eph., II, 4; Tit., II, 11 sq.; ce qui ne serait pas vrai, si Dieu était comme nécessité à la réaliser. Cf. Antoine Guterriez de la Sal, S. J., *De incarnatione*, disp. II; De Lugo, *De incarnatione*, disp. II, sect. II; cf. sect. III, IV, V.

2. *Nulle nécessité absolue de l'incarnation, même conséquemment au péché.* — Le mot *absolue* exclut ici l'hypothès d'une réparation. Dieu, en effet, n'était en rien obligé, pas même par manière de décence, de réparer la chute du genre humain. Dieu pouvait simplement priver les hommes de béatitude, ne leur faisant en cela aucune injure, aucune injustice. Du côté de Dieu, nulle inconvenance à laisser son œuvre ainsi inachevée, puisque cette imperfection de l'œuvre divine proviendrait de la malice des hommes, non de l'impuissance de Dieu. Suarez, *De incarnatione*, disp. IV, sect. I, n. I. D'ailleurs, rejetés, ensuite de leur faute, du bonheur surnaturel, les hommes auraient sans doute été conduits par la divine providence vers le bonheur naturel. Cf. Suarez, *De gratia*, proleg. IV, c. IX, n. 12; van Noort, *Tractatus de Deo redemptore*, n. 3. On objecte toutefois, contre cette doctrine sévère, mais exacte, l'autorité de saint Athanase, *De incarnatione*, n. 6, *P. G.*, t. XXV, col. 108 : « Il était indigne de la divine bonté,... souverainement indécent, que l'œuvre de Dieu soit détruite, etc... » Entendons ces termes, comme on l'a dit plus haut, d'une souveraine convenance, mais dont le contraire n'implique aucune inconvenance. Voir col. 1463. L'autorité de saint Anselme est plus discutée. Dans le *Cur Deus homo*, l. I, c. IV; l. II, c. IV, VI, XXI, *P. L.*, t. CLVIII, col. 365, 402, 403, 430, il semble supposer en Dieu, l'hypothèse du péché de l'homme étant admise, une véritable nécessité de l'incarnation. Cf. ANSELME (*Saint*), t. I, col. 1338-1339; 1346. Quelques auteurs pensent que non seulement l'expression, mais la pensée est défectueuse chez Anselme. Petau, *op. cit.*, l. II, c. XIII, n. 5; Stentrup, *De Verbo incarnato*, part. III, *Soteriologia*, t. III, IV; *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1892, p. 653 sq. D'autres ont voulu l'interpréter en bonne part, comme on le fait pour saint Athanase. Dörholt, *Die Lehre von der Genugtuung Christi*, Paderborn, 1891, p. 201; sq. Cf. S. Bonaventure, *In IV Sent.*, l. III, dist. XX, a. 2, q. I; Alexandre de Halès, *Summa*, part. III, q. I, m. III, a. 4; Billuart, *loc. cit.* On trouvera les textes incriminés et leur discussion dans Janssens, *De Deo Homine*, t. I, p. 40 sq. Voici la conclusion de l'éminent bénédictin : « En examinant de près tout l'argument de l'ouvrage, la doctrine de saint Anselme paraît pouvoir se ramener aux trois chefs suivants : *a*) Dieu a créé les hommes dans le dessein de leur donner les places laissées vides par les démons. Or, la volonté de Dieu est immuable; l'homme se doit donc de remplir ces places. Mais par le péché il a été rendu incapable d'atteindre cette fin. La réparation s'impose donc comme nécessaire. *b*) Il répugne toutefois à la justice divine que la réparation de l'homme pécheur se fasse sans que la dette contractée par le péché soit payée; mais cette dette est infinie. Donc, pour la reparation de l'homme, il faut que l'homme paie une dette infinie. *c*) Mais pour payer une telle dette, il faut un homme et un homme capable de donner l'infini. Or, de payer ce prix, Dieu seul est capable. Il est donc nécessaire que ce soit un Homme-Dieu qui paie le prix de la réparation, se substituant à l'homme pur, et, par son immolation, portant la peine qu'avait mérité cet homme. Sur ces trois chefs, auxquels se rattache la doctrine du *Cur Deus homo*, voici le jugement que nous croyons devoir porter. Le premier point est irrépréhensible, sauf peut-être que le fondement sur lequel il repose paraîtra assez fragile à plus d'un. Sur le deuxième point, à la condition de l'entendre comme souverainement convenable, la « nécessité » d'une réparation ne renferme rien que de parfait. Mais nous pensons qu'ici saint Anselme a dépassé la limite du langage permis en parlant de nécessité stricte. Enfin, sur le troisième point, il faut distinguer le mode de réparation et les modalités de ce mode. En admettant le second point, à savoir que, d'après les décrets de Dieu, la réparation était de souveraine convenance, il s'ensuit que le mode de réparation par l'incarnation est nécessaire; mais les modalités de ce mode, la passion, la mort ne le sont pas. La conclusion de saint Anselme, parlant ici de vraie nécessité, est encore excessive. » — On apporte également l'autorité de Richard de Saint-Victor, *Liber de Verbo incarnato*, c. VIII, *P. L.*, t. CXCVI, col. 1002; cf. Janssens, *op. cit.*, p. 42; mais il semble que ce soit à tort. Cet auteur parle de la nécessité de l'incarnation pour offrir à Dieu une *pleine* réparation. Cf. Stentrup, *loc. cit.*, p. 33.

3. *Nulle nécessité de l'incarnation même relativement à la réparation du genre humain déchu.* — « On dit de deux façons qu'une chose est nécessaire : *a*) ce sans quoi une chose ne peut exister; la nourriture est nécessaire à la conservation de la vie humaine; *b*) le moyen par lequel on parvient *mieux et plus convenablement à une fin* : un cheval est nécessaire, c'est-à-dire très utile à la course. Il n'a pas été nécessaire de la première manière que Dieu s'incarnât pour la réparation de la nature humaine, car Dieu pouvait par sa vertu toute-puissante réparer cette nature d'une multitude d'autres manières; mais il a été nécessaire de la seconde manière (c'est-à-dire très convenable) que Dieu s'incarnât pour la réparation du genre humain. » S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. I, a. 2. Dieu est au-dessus de tout ordre; le péché n'existe que parce qu'il contredit l'ordre au bien souverain qu'il est lui-même; il ne fait injure à personne en remettant ce péché sans réparation. Cf. q. XLVI, a. 2, ad 3um. Tant de manières s'offrent à Dieu, en dehors de l'incarnation, pour remettre les péchés des hommes; tout d'abord la rémission pure et simple sans exiger du pécheur aucune pénitence ni rétractation, dans l'opinion d'ailleurs improbable

de Suarez, *De pænitentia*, disp. IX, sect. II; ensuite, et ceci très certainement, la vertu de pénitence, dont l'acte rectifie la volonté du pécheur par rapport à Dieu; enfin, une satisfaction offerte par une simple créature, satisfaction insuffisante en soi, au point de vue de la justice parfaite, mais dont Dieu peut se contenter. Chr. Pesch, *op. cit.*, n. 361; Stentrup, *op. cit.*, th. IV, p. 53-57. Cette réparation aurait dû être appelée plutôt *libération* que *rédemption*. S. Thomas, *In IV Sent.*, l. III, dist. XX, a. 4, sol. 1. Cette thèse, communément admise par les théologiens, repose sur l'accord des Pères et des docteurs. S. Athanase, *Contra arianos*, serm. II, n. 68, *P. G.*, t. XXVI, col. 291; S. Cyrille d'Alexandrie, *De incarnatione Domini*, c. XVIII, *P. G.*, t. LXXV, col. 1447; S. Augustin, *De agone christiano*, c. XI, n. 12, *P. L.*, t. XL, col. 297; S. Léon le Grand, *Serm.*, XXII, *de Nativitate Domini*, II, *P. L.*, t. LIV, col. 195; S. Grégoire le Grand, *Moralia*, l. XX, c. XXVI, *P. L.*, t. LXXVI, col. 170; S. Bernard. *Epist.*, CXC, *ad Innocentium II*, c. VI, n. 16, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 1066. cf. Petau, *De incarnatione*, l. II, c. XIII, n. 6 sq. On trouve cependant parmi les œuvres des Pères certaines expressions exagérées, par lesquelles la très grande convenance de l'incarnation semble représentée comme une nécessité. Petau, *op. cit.*, l. II, c. XII, n. 4 sq., cite des textes de saint Irénée, de saint Augustin, de saint Fulgence, de saint Léon, de saint Athanase, de saint Cyrille d'Alexandrie, etc. Mais ainsi qu'on l'a déjà dit, la pensée des Pères est claire : il ne s'agit que d'une extrême convenance, n'impliquant cependant pas l'inconvenance du contraire; ou bien il s'agit d'une réparation selon les exigences de la justice parfaite. Voir Petau, *loc. cit.*; Stentrup, *op. cit.*, th. IV, p. 50-53. Quant aux grands théologiens du moyen âge, leur unanimité sur ce point est complète : S. Thomas d'Aquin, *loc. cit.*; le Maître des Sentences, l. III, dist. XX, c. I, et tous ses commentateurs, S. Bonaventure, Duns Scot, Durand de Saint-Pourçain, Pierre de la Palu, Gabriel Biel, etc.; Guillaume d'Auxerre, *Summa*, l. III, tr. III, c. VIII; Guillaume de Paris, *Cur Deus homo*, c. VII; Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis*, l. I, part. VIII, c. X. De telle sorte que cette doctrine doit être dite « commune et tellement certaine, qu'elle ne peut être niée sans témérité et dommage pour la foi. » Suarez, disp. IV, sect. II, n. 3. Gotti la présuppose démontrée et acceptée de tous avant toute discussion. *De incarnatione*, l. III, dist. III, q. I. Quelques voix cependant font exception dans ce concert quasi-unanime. Au XVIII[e] siècle, afin de mieux combattre l'erreur socinienne, voir SATISFACTION, Tournély, *De incarnatione*, q. IV, concl. 4, q. V, a. 1, estime que si Dieu, de puissance absolue, peut réparer le genre humain sans l'incarnation, la réparation par l'incarnation s'impose cependant selon les exigences de la justice et de la sainteté divines. Voir la discussion de l'opinion de Tournély, dans Billuart, *op. cit.*, diss. III, a. 2, § 1; dans Stentrup, *op. cit.*, th. IV, p. 46-47. Au XIX[e] siècle, cette opinion est reprise par quelques théologiens allemands, Liebermann, *Institutiones theologicæ*, t. III, l. 1, c. III, a. 3, § 5; Dieringer, *Lehrbuch der katholischen Dogmatik*, cité par Kleutgen, *Theologie der Vorzeit*, t. III, p. 77, dans l'appendice, *In meiner Rechtfertigung*. Une opinion similaire, mais plus grave sous le rapport de la liberté divine qu'elle supprime, a été émise par Hermès et Günther. Partant de principes erronés touchant la libre élection de Dieu et sa justice, voir CRÉATION, t. III, col. 2096, ces théologiens nient que Dieu ait été libre dans l'accomplissement de la rédemption. Selon Günther, Dieu n'a pu vouloir la propagation de la race humaine après le péché d'Adam, qu'en décidant en même temps sa rédemption par Jésus-Christ. *Vorschule zur speculativen Theologie des positiven Christenthums*. t. II, p. 343; *Der letze Symboliker*, p. 106. Voir Kleutgen, *op. cit.*, t. III, n. 293.

2° *Nécessité de l'incarnation pour une réparation de condignité.* — Si Dieu était libre de renoncer à son droit d'exiger une réparation équivalente à l'injure commise, il lui était cependant loisible d'exiger cette réparation. C'est dans cette hypothèse, et dans cette hypothèse seulement, qu'on affirme la nécessité de l'incarnation, dont, par ailleurs, la convenance, même par rapport à la nature pécheresse, a été démontrée plus haut, voir col. 1469. — *a) Position du problème.* — Sur la notion de condignité, voir CONDIGNO *(De)*, t. III, col. 1145. Pour que la satisfaction soit parfaite, c'est-à-dire adéquate à l'injure commise, il faut qu'elle offre à l'offensé une réparation équivalente à la gravité de l'offense. Si la réparation n'est suffisante que parce que l'offensé veut bien s'en contenter, elle doit être dite imparfaitement suffisante. S. Thomas. *Sum. theol.*, III[a], q. I, a. 2, ad 2[um]. Nous partons de cette hypothèse que Dieu, dans l'ordre présent, a exigé de l'homme une réparation parfaitement suffisante, c'est-à-dire équivalente à l'injure commise. Et c'est dans cette hypothèse que l'on affirme la nécessité de l'incarnation. Toutefois, la question de la nécessité de l'incarnation dans l'hypothèse d'une réparation de condignité offre deux aspects distincts que certains théologiens ne distinguent pas suffisamment, l'un concernant l'état de choses présent, dans lequel Dieu demande à l'homme, tel qu'il existe, une réparation de condignité; l'autre, concernant un état de choses possible, où Dieu demanderait à un homme, créé par lui en dehors de notre humanité souillée, et élevé à un degré éminent de grâce, la réparation qu'il est en droit d'exiger. Le premier aspect du problème amène une réponse que personne n'est en droit de contester, la nécessité d'un homme-Dieu pour réparer la faute des autres hommes. Le second aspect engendre la discussion, toute scolastique, de la possibilité de la réparation de condignité par une simple créature. Il faut, disons-nous, se garder de confondre ces deux aspects de la question, afin d'éviter deux excès : faire dire aux Pères de l'Église ce qu'ils n'ont jamais entendu affirmer; jeter sur une école catholique, dont l'opinion peut et doit être discutée, mais non condamnée, une suspicion injuste et mal fondée. — *b) La réponse théologiquement certaine* de la tradition, et au sujet de laquelle il n'y a pas et il ne peut exister de divergences parmi les théologiens, c'est que parmi les hommes, descendants d'Adam, personne ne pouvait offrir à Dieu une réparation équivalente à l'offense commise. Il est, en effet, trop clair, qu'un pécheur, privé à quelque titre que ce soit, péché originel ou péché actuel, de la grâce sanctifiante, est dans l'impossibilité absolue d'offrir à Dieu une réparation parfaitement suffisante, soit pour lui-même, soit, à plus forte raison, pour les autres. La faute qui souille son âme est un obstacle à tout mérite de condignité. Voir CONDIGNO (*De*), t. III, col. 1149. Dans cette hypothèse, le *purus homo*, dont il est fait mention dans la *Somme théologique*, III[a], q. I, a. 2, ad 2[um], est bien, comme l'indique Cajétan dans son commentaire, l'homme destitué de la grâce et réduit à sa faiblesse. Et, dans cette hypothèse, les Pères affirment la nécessité de l'incarnation. Cf. S. Basile, *In ps. XLVIII*, n. 3, 4, *P. G.*, t. XXIX, col. 438, 439; S. Athanase, *Contra arianos*, orat. II, n. 77; III, n. 39, *P. G.*, t. XXVI, col. 309, 408; S. Cyrille d'Alexandrie, *Epist.*, L, *Ad Valerianum*, *P. G.*, t. LXXVII, col. 263; S. Augustin, *Confessiones*, l. X, c. XLII, n. 67, *P. L.*, t. XXXII, col. 807 sq.; *Enchiridion*, c. CVIII, *P. L.*, t. XL, col. 282; cf. *In Joann s*

*Evangelium*, tr. CXX, n. 2, *P. L.*, t. xxxv, col. 1953; *De Trinitate*, l. IV, c. xv, n. 20, *P. L.*, t. xlii, col. 901 sq.; S. Léon le Grand, *Serm.*, xxi, xxiv, xxv, *de Nativitate Domini*, c. ii; iv, c. ii; v, c. v, *P. L.*, t. liv, col. 192, 205, 211; S. Fulgence, *Epist.*, xvii, c. iv, n. 9, *P. L.*, t. lxv, col. 457; S. Grégoire le Grand, *Moralia*, l. XXII, c. xvii, n. 42, *P. L.*, t. lxxvi, col. 237. Voir d'autres textes dans Suarez, *De incarnatione*, disp. IV, sect. ii, n. 5; Vasquez, *ibid.*, disp. IV, c. iii; Thomassin, *De incarnatione*, l. IX, c. i-ii, vii et ix. Les théologiens sont unanimes à suivre les Pères et, dans l'école scotiste elle-même, tous reconnaissent la nécessité de l'incarnation à ce point de vue. Cf. Frassen, *Scotus academicus, De incarnatione*, tr. I, disp. I, a. 1, sect. iii, q. ii, concl. 1. A ce point de vue, la nécessité de l'incarnation est une vérité logiquement déduite de la définition du concile de Trente, sess. V, n. 3, Denzinger-Bannwart, n. 790; elle semble impliquée dans Act., iv, 12. — *c) La discussion libre*, toute spéculative, porte sur la possibilité pour une simple créature, aussi élevée en grâce qu'on la suppose, — et ici l'*homo purus* doit être compris par exclusion, non de la grâce, mais de la seule divinité, cf. Billuart, *loc. cit.*, § 2. — d'offrir à Dieu une réparation de condignité. Deux écoles se partagent les docteurs catholiques. La première, composée de théologiens de l'école scotiste, accepte cette possibilité. La seconde, plus nombreuse, ralliant les suffrages de la presque totalité des théologiens des autres écoles, résout la question par la négative. On ne peut entrer ici dans la discussion de tous les points touchés par cette controverse, qui se rapporte plus au problème du péché, voir ce mot, qu'à celui de l'incarnation. Voir sur cette controverse, Jean de Saint-Thomas, *Cursus theologicus, In III^am^ partem Summæ S. Thomæ*, q. i, disp. I; De Lugo, *De incarnatione*, disp. V; Vasquez, *In III^am^ part. Sum. theol. S. Thomæ*, disp. II, IV; Gonet, *Clypeus, De incarnatione*, disp. IV, a. 1; Billuart, *De incarnatione*, diss. III, a. 2; Salmanticenses, *De incarnatione*, q. i, disp. I, dub. i-v; Ysambert, *De mysterio incarnationis*, q. i, disp. IV; Th. Raynaud, *Christus Deus Homo*, l. III, sect. i, c. iii; Scot, *In IV Sent.*, l. III, dist. XX, n. 9; Mastrius, *De incarnatione*, disp. IV, q. v; Frassen, *op. cit.*, q. ii, etc. — *a. La position de Scot* et de ceux qui le suivent (Richard de Middletown, Auriol, Durand de Saint-Pourçain, Pierre de la Palu, Véga, etc.) suppose, on l'a spécifié, une réparation offerte par une créature totalement exempte de notre souillure et ornée de la grâce. Il n'est donc pas tout à fait exact de prétendre que les scotistes, même dans l'hypothèse d'une réparation de condignité, affirment que l'incarnation n'est pas nécessaire, parce que le péché, n'étant pas infini dans sa malice, peut être réparé par une simple créature. Tanquerey, *Synopsis theologiæ dogmaticæ*, Paris, 1901, t. i, p. 521. Les scotistes, en effet, affirment la possibilité d'une réparation de condignité offerte par une simple créature, mais simplement *de potentia absoluta Dei et secundum extraordinariam ejus dispositionem*. Cf. Frassen, *op. cit.*, q. ii, concl. 2^a^. L'exemple d'Adam, pouvant réparer d'une façon suffisante sa faute par un acte de charité dont l'ardeur eût dépassé la malice de son péché, acte d'amour procédant d'une grâce spéciale de Dieu, cf. Scot, *loc. cit.*, n. 6 (cité par Pesch, dans le même sens que Tanquerey), n'est qu'une réponse à l'argument de saint Anselme, relativement à la nécessité de l'incarnation pour réparer une faute mortelle. Mais cet exemple ne fonde pas la thèse générale. Scot lui-même note au contraire que pour réparer pour autrui, il faudrait que l'homme choisi pour cette réparation, *homo purus*, non uni à la divinité, soit conçu sans péché, et rempli de toute la grâce nécessaire pour mériter aux autres la rémission des péchés et la béatitude. Il y a donc, sur ce point, dans la pensée scotiste une nuance qu'on ne saurait méconnaître sans injustice, et qui a été bien mise en relief par le cardinal Billot, *De Verbo incarnato*, p. 26. De plus, s'il est vrai d'affirmer que les scotistes ne considèrent pas le péché comme formellement et intrinsèquement infini dans sa malice ou dans l'offense qu'il fait à Dieu, il faut reconnaître que cette façon de voir ne leur est pas particulière : ils admettent une *certaine infinité*, toute extrinsèque et objective, par rapport à la majesté divine, mais qui ne s'oppose pas à la réparation possible par une simple créature. Scot, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XIX, a. 2, q. i; cf. Duns Scot, t. iii, col. 1894-1895. C'est donc précisément sur ce point spécial que doit porter la controverse : impossibilité radicale pour une simple créature, si parfaite qu'on la suppose, de réparer d'une façon équivalente les injures faites à Dieu par les péchés de tous les hommes. Bien que cette controverse se rapporte plus particulièrement à la question du péché, voir ce mot, nous en tracerons ici les grandes lignes, en tant qu'elle touche au problème de la nécessité de l'incarnation. — *b. Texte fondamental de saint Thomas.* — « Une satisfaction de condignité devait avoir une vertu infinie, car le péché pour lequel elle était offerte, possède une certaine *(quamdam)* infinité, et cela sous trois rapports; α. en raison de l'infinie majesté de Dieu, qui avait été offensé par le mépris de la désobéissance : plus élevé en dignité est l'offensé et plus grande est l'offense; β. en raison du bien que détruit le péché, bien infini, puisque c'est Dieu lui-même, dont la possession rendra les hommes bienheureux; γ. en raison de la nature humaine corrompue par le péché, puisque cette nature atteint l'infinité en se multipliant à l'infini. » Cf. *Cont. gentes*, l. IV, c. liv; *Sum. theol.*, III^a^, q. i, a. 2, ad 2^um^; *De veritate*, q. xxviii, a. 2; *Compendium theologiæ*, c. cxcix, cc. — *c. La critique scotiste* entend ne laisser subsister aucun de ces trois arguments. L'infinie majesté de Dieu ne rend pas le péché infini en lui-même, autrement il faudrait accorder que la vision béatifique est un bien infini; or, la possession du bien infini est une possession finie; de plus, la multiplication à l'infini de la nature humaine réclame simplement, de la part du rédempteur, une grâce multipliée, quant à son intensité, dans la même proportion. En réalité, la nécessité de l'incarnation, sur laquelle il n'y a pas de désaccord entre théologiens, si on la considère simplement par rapport à l'ordre présent, provient du libre décret de Dieu; Scot, *In IV Sent.*, l. III, dist. XX, n. 12. Cf. Frassen, qui adoucit notablement la doctrine de Scot. *loc. cit.*, concl. 1. — *d.* Parmi les théologiens de l'école adverse, celui qui se rapproche le plus de Scot, et semble en admettre tous les principes, sans en accepter cependant la conclusion, est Vasquez. *In III^am^ part. Sum. theol. S. Thomæ*, disp. II, c. i-v. Dans le péché grave, aucune offense ou malice infinie, c. ii, n. 8; aucune injustice proprement dite, infligée aux droits de Dieu qui demeurent intacts, n. 12. On ne peut pas même dire que l'infinie dignité de Dieu empêche la réparation de condignité, c. iii. La seule raison sérieuse, c'est que le péché, soit originel, soit actuel, prive l'homme, non seulement de la grâce sanctifiante et de la vision béatifique qui en est la suite, mais encore de tout droit à la grâce excitante et adjuvante, qui lui serait nécessaire pour retrouver l'amitié de Dieu, c. v, n. 52. Quant à l'hypothèse d'une pure créature, élevée par Dieu à tel degré de grâce que l'on voudra, et destinée à offrir à Dieu une réparation pour les péchés des hommes, Vasquez estime, disp. IV, c. v, que la grâce d'adoption, la seule que posséderait cette pure créature, ne peut être la source que d'un mérite *personnel* de condignité et qu'aucun pacte divin, aucune intensité particulière accordée à la grâce ne sauraient

changer cet état de choses, n. 43-50. — *e*. La position de Vasquez est attaquée par presque tous les théologiens, et surtout par les thomistes. Ceux-ci s'efforcent d'expliquer l'expression *quamdam infinitatem* de saint Thomas, et même, de l'aveu de Jean de Saint-Thomas, *Cursus theologicus, In III^am part. Summæ S. Thomæ*, q. I, disp. I, a. 2, n. 30, c'est là le point fondamental à élucider. En général, les thomistes s'efforcent de démontrer qu'au moins sous un aspect, il s'agit d'une infinité proprement dite, *infinitas simpliciter*, et non d'une infinité purement objective ou extrinsèque, comme le voudrait l'école scotiste. Les thomistes, partisans d'une opinion extrême, soutiennent que, si physiquement le péché est fini dans les privations ou les peines qu'il entraîne, moralement, dans l'offense de Dieu, la malice qu'il comporte, il doit être dit purement et simplement infini. Gonet, *Clypeus, De moralitate actuum humanorum*, disp. IX, a. 7; *De incarnatione*, disp. IV, a. 1. D'autres, analysant d'une façon plus complète les éléments moraux qui constituent le péché, concèdent que, sous le rapport de la malice et du démérite, le péché ne doit pas être réputé infini, mais que l'infinité ne lui convient que sous le rapport de l'offense de Dieu. On trouvera dans les Salmanticences le meilleur et le plus parfait exposé de la controverse, avec l'indication des textes de saint Thomas sur lesquels chaque opinion prétend s'appuyer. *De incarnatione*, disp. I, dub. I, § 1; dub. II, III, IV, V; cf. tr. XIII, disp. VII, dub. II, n. 24 sq.; disp. XVII, dub. IV, n. 11 sq. On se reportera aussi à ces différents traités des théologiens de Salamanque pour les noms et les références des auteurs cités en faveur de chaque opinion. Voir PÉCHÉ. Quelques auteurs, plus modérés, tout en inclinant vers l'opinion qui considère le péché comme infini, en tant qu'offense de Dieu, admettent cependant que, relativement à la nécessité de l'incarnation, cette opinion ne s'impose pas. Jean de Saint-Thomas, *loc. cit.*, n. 39 sq.; Billuart, *loc. cit.*, § 2. Et par là, on donne droit de cité, même pour interpréter la pensée de saint Thomas, à l'opinion moyenne, qui prétend que, sous aucun rapport, le péché ne doit être dit infini. — *f*. C'est l'opinion de Suarez, de De Lugo, auxquels on peut joindre, dans la famille dominicaine, D. Soto : Suarez, *De incarnatione*, disp. IV, sect. VII; n. 19; De Lugo, *De incarnatione*, disp. V, sect. III; D. Soto, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XIX, q. I, a. 2, ad 1^um; *De natura et gratia*, c. VI, concl. 3^a. Ces auteurs tout en maintenant la conclusion communément admise, n'en reconnaissent pas d'autre raison valable, que le manque de proportion qui existera toujours entre l'offense faite à Dieu et la réparation offerte par une simple créature. L'offense, en effet, s'estime en fonction de la dignité de la personne offensée : elle est donc d'autant plus grave que la personne offensée est plus digne. La réparation, au contraire, s'estime en fonction de la dignité de celui qui répare. Et ainsi, jamais une réparation offerte à Dieu pour le péché par une simple créature ne sera équivalente à l'offense faite à la divine majesté, car l'offensé, Dieu, sera toujours d'une dignité supérieure à la créature, si parfaite soit-elle, qui veut réparer. Cette solution moyenne, qui semble s'accorder avec les principes et la lettre même de saint Thomas, présente le grand avantage de dégager la doctrine de la nécessité de l'incarnation d'opinions discutées et simplement probables. Voir l'exposé de cette opinion dans Billot, *op. cit.*, th. II, § 2. Nonobstant cette théorie, il reste vrai que par rapport à la gloire de Dieu, un seul acte de charité parfaite cause plus de gloire que mille péchés et plus n'apportent de diminution à cette gloire. Ou plutôt, il n'y a pas de comparaison possible; en réalité, le péché ne diminue pas la gloire divine; l'acte de charité l'augmente. *Ibid.*, p. 29, note.

3° Cette question de la nécessité de l'incarnation doit être dégagée de deux autres questions connexes que beaucoup de théologiens ont pris l'habitude de traiter simultanément : la question de la satisfaction *surabondante* du Christ; la question de la satisfaction *en rigueur de justice*. Ces deux questions seront discutées à RÉDEMPTION. Ainsi précisé, le problème de la nécessité de l'incarnation se trouve dégagé de considérations superflues et l'ordre suivi par saint Thomas dans la *Somme* est pleinement justifié.

S. Thomas, *Sum. theol.*, III^a, q. I. a. 2; *Cont. gentes*, l. IV, c. LIII-LV, et les commentateurs; Pierre Lombard, *Sent.*, l. III, dist. I, XX, et les commentateurs, spécialement les grands théologiens cités au cours de l'article; Petau, *De incarnatione*, l. II, c. XII-XIV; Thomassin, *De incarnatione*, l. IX, c. I, II, VII, IX; Legrand, *op. cit.*, diss. V; Tolet, *op. cit.*, q. I, a. 2. Parmi les modernes, les auteurs des manuels théologiques, à la question de la convenance et de la nécessité de l'incarnation, et, en plus, Heinrich, *Dogmatische Theologie*, Mayence, 1896, t. VI, § 325-329; Scheeben, *La dogmatique*, trad. franç., Paris, 1882, t. IV, § 296-298; Schaetzler, *Das Dogma von der Menschwerdung*, Fribourg-en-Brisgau, 1875, § 29-32; Monsabré, *Exposition du dogme catholique*, 25^e conférence, notes.

V. CAUSE FINALE. — 1° *Position du problème*. — 1. Il ne s'agit pas ici de donner une raison de la volonté divine. La volonté divine n'est mue par aucune cause extérieure à elle-même. Voir CRÉATION, t. III, col. 2166. Dans l'incarnation ce n'est pas pour un motif tiré des créatures, c'est de lui-même, par un dessein gratuit, que Dieu se décide à décréter la venue du Verbe dans la chair. En ce sens, la raison primordiale de l'incarnation, ce n'est ni la chute de l'homme, ni aucune autre raison tirée des contingences humaines, c'est l'unique bon plaisir de Dieu. Mais, en agissant ainsi par un libre dessein de sa volonté, Dieu se propose toujours une fin digne de lui, manifestation de sa bonté, accroissement de sa gloire. Et c'est sur ce point précis que se pose la question de la cause finale de l'incarnation. — 2. Tous les théologiens sont d'accord pour reconnaître que Dieu, en produisant l'incarnation, a pu se proposer différentes fins. La sainte Écriture l'indique formellement; c'est la gloire divine qu'il fallait manifester, Joa., XVII, 4; cf. I, 14; l'instruction des hommes que devait parfaire l'enseignement du Christ, XVIII, 37; l'exemple du Messie que le monde devait recueillir, III, 14. Les théologiens n'ont pas méconnu ces fins diverses : les convenances de l'incarnation, voir ci-dessus, les impliquent. Saint Thomas les résume sous plusieurs chefs : retrait de l'homme des soucis matériels, pour l'attirer vers Dieu; démonstration de la dignité de la nature humaine; manifestation de l'immensité de l'amour de Dieu pour les hommes; préparation et avant-goût de la bienheureuse union de la vision intuitive; enfin, perfection et couronnement de l'œuvre universelle du créateur. *Compendium theologiæ*, c. CCI. Parmi toutes les fins que Dieu semble s'être proposées dans l'incarnation du Verbe, il en est une sur laquelle l'Écriture insiste davantage, le salut des hommes et leur rédemption. I Tim., I, 15; Joa., III, 14 sq.; Gal., IV, 4; cf. Rom., VIII, 3. Il s'agit de savoir si cette fin plus spécialement mentionnée n'est pas la fin principale, unique, qui conditionne l'existence des autres fins, de telle sorte que si l'homme n'avait pas péché, le Verbe ne se serait pas incarné. — 3. Tous les théologiens concèdent pareillement que l'incarnation, même si l'homme n'avait pas péché, est non seulement possible, mais encore convenable, c'est-à-dire en réelle conformité avec les attributs divins, les propriétés du Verbe, les dispositions de la nature créée. Voir ci-dessus, col. 1463. — 4. Tous les théologiens concèdent pareillement que, même dans l'hypothèse où le Verbe se serait fait chair sans que l'homme eût péché, il ne serait pas venu dans une

chair passible, sujet aux souffrances et à la mort qui sont le fruit du péché. La question qui se pose est donc simplement relative à ce que les théologiens appellent la substance de l'incarnation et non à ses modalités. — 5. Il ne s'agit pas enfin de supposer ici un ordre de choses différent de l'ordre actuel quant au décret divin qui a réalisé l'incarnation; il ne s'agit pas d'hypothèse, mais bien de l'ordre présent de la Providence. Et l'on demande si, en vertu du décret que Dieu a formulé en vue de l'ordre actuel, l'incarnation se serait réalisée, même au cas où l'homme n'aurait pas péché. En décidant l'incarnation du Verbe, Dieu « *pouvait* vouloir que sa gloire fût procurée par l'incarnation elle-même, indépendamment de toute condition, ou bien dépendamment d'une hypothèse qui lui permettrait de concilier et de glorifier à la fois sa miséricorde et sa justice, c'est-à-dire en vue de réparer la chute. Qu'il ait pu choisir l'un ou l'autre de ces deux plans, voilà qui est incontestable pour quiconque reconnaît la suprême indépendance de Dieu. Chacune des deux combinaisons présente de hautes convenances qui peuvent, non pas nécessairement, mais légitimement terminer le bon plaisir divin. Mais, si Dieu *pouvait* vouloir, qu'a-t-il voulu *en fait*, et en vertu du présent décret qui aboutit à l'incarnation? Tout le problème est là... Voilà la vraie question à résoudre : en vertu du présent décret, l'incarnation est-elle subordonnée à la rédemption de telle sorte que le Verbe ne se serait pas incarné s'il n'y avait pas eu l'homme à racheter? » Hugon, *Le mystère de l'incarnation*, p. 79-80.

2° *Le plan de l'incarnation dans la sainte Écriture.* — Avant d'exposer les discussions d'écoles, il paraît convenable de rechercher dans l'Écriture les indications qu'il a plu à l'Esprit Saint de nous communiquer relativement aux divins desseins dans l'incarnation du Verbe. Par là, nous poserons un fondement sérieux aux diverses argumentations des théologiens, sans nous engager prématurément dans les interprétations divergentes des systèmes.

1. *Ancien Testament : les prophéties messianiques.* — Dès les premières pages des Livres saints, tout aussitôt après la chute d'Adam et d'Ève, le Messie est annoncé et promis, comme celui qui viendra briser la tête du serpent. Gen., III, 15. Qu'est-ce à dire, sinon que le péché, introduit dans le monde par le démon sera détruit par le fils de la femme? Cette victoire du Messie sur le péché et les suites du péché doit être une des formes de ces bénédictions surabondantes promises à Abraham, Isaac et Jacob dans celui qui naîtra de leur race. Gen., XXII, 16; XXVI, 1; XXVIII, 13. Dans les psaumes, se précise la forme de la victoire du Messie; c'est parce qu'il sera l'homme des douleurs, dans une passion humiliante, que sa gloire et son règne se répandront sur tous les peuples de la terre. Cf. Ps. XXI; LXVIII; LXXI, 5, 11, 17; CIX; lire le commentaire de Bossuet, *Discours sur l'histoire universelle*, IIe partie, c. IV. Bien plus, les sacrifices de la loi mosaïque ne plaisent pas par eux-mêmes au Seigneur; le Messie se présentera donc et dira : *Me voici*, Ps. XXXIX, 7-8; cf. Heb., X, 5; me voici, conformément à ce qui est écrit de moi, *pour faire votre volonté*, c'est-à-dire offrir le sacrifice agréable à Dieu. Cf. Bossuet, *Élévations sur les mystères*, XIVe semaine, 7e élévation. Salomon célèbre, Prov. VIII, 22 sq., la sagesse éternelle et personnelle se manifestant dans le monde. Voir le texte, FILS DE DIEU, t. V, col. 2368. Dans ce passage, il est question de la sagesse éternelle, préexistante en Dieu avant toutes choses. Cf. Eccli, XXIV, 5, 14. Le sens objectif nous fait entrevoir une certaine fécondité intellectuelle de Dieu se terminant à cette sagesse, qui n'est pas une personnification poétique, mais une réalité que le texte nous permet de supposer personnelle. L'idée d'une sagesse purement créée doit être écartée : le terme ἔκτισε, dont se servirent les LXX et dont abusèrent tant les ariens, doit être compris selon le sens de l'hébreu, קָנָנִי, m'a *formée*. Nous n'insistons pas sur le sens de אָמוֹן, Prov., VIII, 30, que la Vulgate, les LXX et le syriaque traduisent par *artisan, ouvrier;* le sens passif, אָמֻן, *enfant élevé* ou *chéri* par Dieu, sens qu'admettent à la suite d'Aquila, la plupart des modernes, paraît préférable; la sagesse est ainsi représentée, non comme travaillant, mais comme se jouant dans la création. Au point de vue qui nous occupe, cette nuance est de peu d'importance : nous cherchons uniquement, en effet, à savoir si la sagesse doit être ici entendue de la sagesse divine, éternelle sans doute, mais appartenant sous quelque rapport à l'ordre créé. La sagesse éternelle devant s'entendre vraisemblablement d'une réalité personnelle, l'aspect sous lequel elle appartiendrait à l'ordre créé semblerait indiquer qu'il s'agit soit d'une participation de la sagesse divine manifestée dans la création du monde, cf. Bossuet, *Sixième avertissement*, LXXII, soit de la sagesse *incarnée*, c'est-à-dire du mystère de l'incarnation, décrété de toute éternité et raison dernière d'être de toute la création. Le v. 31 semble confirmer cette interprétation. Cf. H. Lesêtre, *Le livre des Proverbes*, dans *La Sainte Bible*, Paris, 1879, p. 9. Sur la sagesse en général, voir FILS DE DIEU, col. 2367 sq.; sur le rôle de la Sagesse dans la création, voir CRÉATION, t. III, col. 2050. Pendant la période prophétique, bien des fois Dieu inspire aux prophètes l'annonce de quelque détail de la vie, de quelque attribut de la personne, de quelque trait de la physionomie du Messie futur; mais c'est principalement chez Isaïe, qu'on trouve indiqué le but exprès de la venue sur la terre. Isaïe annonce le Messie, l'*Emmanuel*, VII, 14; il prédit notamment son empire universel, XVI, 5; XVIII, 7; XXIV-XXVII; le Messie sera la lumière des nations et le salut d'Israël, XLIX. Mais c'est à la fin du c. LII et dans tout le c. LIII que se trouve indiqué d'une façon plus expressive le motif de la venue de celui qui apporte aux nations le « salut de notre Dieu, » LII, 10. C'est par le sacrifice rédempteur, L, 5; par les tourments et la mort volontaire du serviteur de Dieu, LIII, que seront assurées la fondation de l'Église, la conversion des peuples et la victoire définitive du Christ, c. LIV-LV, LXI, LXIII, LXV-LXVI. Le Messie mettra fin au péché, Dan., IX, 24; ôtera à la terre ses iniquités, Zach., III, 9; réconciliera l'homme à Dieu, Is., LIII; Mich. V, 5; Agg., II, 10. Dans les derniers livres inspirés, nous trouverons, Sap., II, 11-20, un tableau vivant des souffrances que doit endurer le Messie, symbolisé dans le Juste. Si donc, au moment où Jésus apparaît dans le monde, les Juifs n'acceptaient pas l'idée d'un Messie souffrant, c'est que le sens des prophéties avait été défiguré par une interprétation trop matérielle du royaume du Christ. Jésus se charge lui-même de rectifier la croyance de ses contemporains sur ce point. Matth., XVI, 21-22; Marc., VIII, 31-33; Joa., XII, 34, 37-38; cf. Luc., XXIV, 26. Sur ce point, consulter Lagrange, *Le messianisme chez les Juifs*, Paris, 1908, p. 236-256; Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, 3e édit., Leipzig, 1898-1901, t. II, p. 554-557.

2. *Les figures messianiques.* — Adam est à l'humanité déchue ce que Jésus est à l'humanité rachetée. De là, le Christ est appelé le nouvel Adam. I Cor., XV, 22, 45; cf. Rom., V, 14. Abel figure Jésus, par l'innocence de son sacrifice et par sa mort, due à la jalousie fraternelle. Heb., XII, 24. Noé sauve l'humanité pendant le déluge, comme Jésus la sauvera plus tard par la rédemption. Abraham, père des croyants, symbolise le Christ, chef de tous ceux qui vivent de la grâce. Melchisédech représente le sacerdoce de la

nouvelle loi. Heb., v, 6, 10; vi, 20; vii, 1-17. Isaac, immolé par son père et portant le bois du sacrifice. Jac., ii, 21; Joseph, livré par ses frères, emprisonné, méconnu, puis exalté et devenant le sauveur du peuple; Moïse, libérateur, chef et législateur des Hébreux, sont bien des figures du Christ. Pour Moïse, la figure est plus marquée encore dans la part qu'il prend aux souffrances de son peuple. Cf. Heb., xi, 26. Nouvelle image du sacerdoce du Christ dans le sacerdoce d'Aaron; des souffrances du Christ dans les épreuves de Job, de la royauté et des triomphes du Christ dans le règne et la gloire de David; de la passion et de la résurrection du Christ dans l'épreuve de Jonas. Matth., xii, 39-41; Luc., xi, 29-32. Parmi les choses figuratives, relatives au but de l'incarnation on doit relever l'agneau pascal, symbolisant non seulement l'eucharistie, mais encore la mort de Jésus sur la croix, Joa., xix, 36; Exod., xii, 46; le bouc émissaire, Is., liii, 6, cf. Heb., xiii, 12, représentant Jésus, chargé des péchés des hommes; l'échelle de Jacob, unissant le ciel à la terre, les sacrifices de la loi, qui tous furent des types variés de l'unique oblation de Jésus-Christ, Heb., x, 1-14. Cf. *Jésus-Christ*, dans le *Dictionnaire de la Bible* de M. Vigouroux, t. iii, col. 1427-1429.

3. *Les synoptiques.* — Dans le seul nom de Jésus se trouve résumé le programme du salut apporté au monde. Luc., i, 31; Matth., i, 21. Le nom de Josué, identique à celui de Jésus, cf. Eccli., xlvi, 1; I Mac., ii, 55, signifie sauveur. L'idée du salut des pécheurs se trouve exprimée à plusieurs reprises comme manifestant le but de la venue du Messie; Jésus est venu appeler, non les justes, mais les pécheurs. Matth., ix, 13; Marc., ii, 17; Luc., v, 32; cf. Luc., xv en entier, et iv, 18-19. Bien plus, le Fils de l'homme est venu chercher et sauver ce qui était perdu, Luc., xix, 10; Matth., xviii, 11; il est venu donner sa vie pour le salut de tous, Marc., x, 45. C'est en qualité de sauveur que Jésus est salué dans un accent prophétique par Zacharie, Luc., i, 68-79, par l'ange qui apparaît aux bergers, Luc., ii, 11. La royauté et les triomphes du Messie sont expliqués dans leur vrai sens : il s'agit du royaume de Dieu, c'est-à-dire de l'Église que le Christ vient établir sur terre, royaume tout spirituel, et dont l'établissement suppose la victoire de Jésus sur le démon et le péché, Luc., i, 32-33; iv, 43; Matth., iv, 17; x, 7; Marc., i, 15; cf. Luc., iv, 34. Voir Frey, *Royaume de Dieu*, dans le *Dictionnaire de la Bible*, de M. Vigouroux, t. v, col. 1242 sq.

4. *Saint Jean.* — Chez saint Jean, plus que partout ailleurs peut-être, l'idée du salut des hommes domine le plan divin de l'incarnation, tel que la révélation nous le laisse entrevoir. A tous ceux qui ont reçu le Verbe, a été donné le pouvoir de devenir enfants de Dieu, i, 12; mais, pour acquérir cette filiation, il leur faut une nouvelle naissance spirituelle, qui détruise en eux les obstacles inhérents à la naissance charnelle, i, 13; iii, 3. Les obstacles viennent du péché, qui est l'œuvre du démon; aussi le Fils de Dieu est-il venu tout exprès en ce monde pour briser le péché, I Joa., iii, 5, les œuvres du diable, *ibid.*, 8; son sang doit purifier les hommes de tout péché, *ibid.*, i, 7; Jésus lui-même est une propitiation pour les fautes du monde entier, *ibid.*, ii, 2; bien plus, il a été envoyé par le Père en cette qualité, iv, 10. L'obstacle du péché une fois renversé, Jésus-Christ nous donne cette nouvelle vie, que nous ne pouvons avoir qu'en lui et par lui, et que Dieu le Père l'a envoyé nous apporter. I Joa., iv, 9, 10; Joa., x, 10; xx, 31; cf. vi, *passim*. Jésus résume lui-même cet enseignement à Nicodème; « Comme Moïse a élevé le serpent dans le désert, ainsi faut-il que le Fils de l'homme soit élevé, afin que tout homme qui croit en lui ne périsse point, mais qu'il ait la vie éternelle. Car Dieu n'a pas envoyé son Fils unique dans le monde pour juger le monde, mais *pour que le monde soit sauvé par lui.* » iii, 14-17. Cette mission très particulière du Fils de Dieu incarné éclaire pour ainsi dire tout l'Évangile de Jean. On trouvera les reflets de cette lumière principalement, iv, 10, 13-14, 34 sq.; vi, 33, 35, 38-40, 47-52, 58; dans le discours d'adieu à la cène, xiv, 6; xv, 1-7; dans la prière de Jésus, xvii. Aussi l'apôtre saint Jean donne-t-il à Jésus le titre de Sauveur du monde. I Joa., iv, 14; cf. Joa., iv, 42.

5. *Saint Pierre.* — Le prince des apôtres rappelle que le salut a été donné aux hommes par Jésus-Christ, Act., iv, 12; c'est Jésus que Dieu a élevé par sa droite (sa puissance) prince et sauveur pour donner à Israël la pénitence et la rémission des péchés, v, 31; cf. x, 43; qui, prédestiné avant la création du monde, a été manifesté dans les derniers temps, et dont le précieux sang a racheté ceux pour qui il est venu. I Pet., i, 19-20. Il est la pierre angulaire, et celui qui aura confiance en elle ne sera pas confondu, ii, 6. Il est mort pour nos péchés, lui, juste pour des injustes, afin de nous offrir à Dieu, iii, 19; il a détruit la mort, afin que nous devinssions héritiers de la vie éternelle, iii, 22. En un mot, c'est dans le Christ que le Dieu de toute grâce nous a appelé à son éternelle gloire, v, 10.

6. *Saint Paul.* — La pensée de saint Paul est plus profonde, plus nuancée et plus riche. — *a)* Tout d'abord, cet apôtre, avec une insistance remarquable, affirme que « c'est une parole de foi et digne d'être entièrement acceptée, que le Christ Jésus est venu en ce monde pour sauver les pécheurs. » I Tim., i, 15. Dans ce but, Dieu « a rendu péché celui qui ne connaissait pas le péché, afin qu'en lui nous devinssions justice de Dieu. » II Cor., v, 21. Riche en miséricorde, à cause de l'amour extrême dont il nous a aimés, Dieu, lorsque nous étions morts par nos péchés, nous a vivifiés dans le Christ, par la grâce duquel nous sommes sauvés. » Eph., ii, 4-5. Ainsi « lorsque la bonté et l'humanité de Dieu notre Sauveur sont apparues, Dieu nous a sauvés, non à cause des œuvres de justice que nous avons faites, mais à cause de sa miséricorde, par le baptême de régénération et de rénovation de l'Esprit-Saint, qu'il a répandu sur nous abondamment par Jésus-Christ, notre Sauveur. » Tit., iii, 4-6. Cf. Gal., iv, 4; I Tim., ii, 6; Heb., ii, 14; Rom., iii, 20-25. Le titre de sauveur est donné par Paul à Jésus fréquemment. Act., xiii, 23. Eph., v, 23; Phil., iii, 20; I Tim., iv, 10; II Tim., i, 10; Tit., i, 4; ii, 13; iii, 4, 6. — *b)* Mais l'apôtre scrute plus profondément les mystères du plan divin. L'incarnation semblait convenable eu égard au dessein de Dieu de sauver les hommes. « Il était à propos que Dieu, par qui et pour qui tout existe, voulant faire entrer dans la gloire une infinité d'enfants, consommât par la souffrance le chef de leur salut. » Heb., ii, 10. Le terme « consommer » a ici une valeur toute spéciale; dans l'Épître aux Hébreux, il signifie : rendre parfait, amener au terme idéal qui marque le point de perfection d'un être. Cf. Prat, *La théologie de saint Paul*, Paris, 1908, t. i, p. 549. La rédemption, et la rédemption par la passion, marque donc ici le moyen de la consommation, c'est-à-dire du perfectionnement définitif de l'œuvre du Verbe incarné. Cf. Heb., v, 8-9 : « Tout Fils qu'il était, il apprit l'obéissance par ce qu'il eut à souffrir et, consommé, il devint pour tous ceux qui lui obéissent le principe du salut éternel. » — *c)* Dans l'Épître aux Colossiens, Paul, rappelant la vérité de notre rédemption dans le Christ, profite de cette affirmation pour projeter une lumière sur la vie du Verbe en Dieu, sur le rôle du Verbe par rapport aux créatures et à l'univers entier. Il « est l'image du Dieu invisible, le premier-né de toute créature; car c'est par lui qu'ont été créées toutes choses dans les cieux

et sur la terre, les visibles et les invisibles, soit les trônes, soit les dominations, soit les principautés, soit les puissances. Tout a été créé par lui et pour lui; et lui-même est avant tout et tout subsiste en lui. Et lui-même est la tête de son corps, l'Église; il est le principe, le premier-né d'entre les morts, de sorte qu'en tout il tient lui-même la primauté, parce qu'il a plu (au Père) de faire habiter en lui toute plénitude, et par lui de réconcilier en lui toutes choses, pacifiant par le sang de sa croix soit ce qui est sur la terre, soit ce qui est dans les cieux, » I, 15-20. Sur l'exégèse de ce texte voir J. Lebreton, *Les origines du dogme de la Trinité*, Paris, 1910, t. I, p. 300 sq.; et Lightfoot, *Saint Paul's epistle to the Colossians*, Londres, 1892, p. 139-158. Sur le développement de la pensée de saint Paul, voir t. III, col. 382-384. Au point de vue qui nous occupe, quelques précisions sont nécessaires. En appelant le Christ l'*image* du Père, Paul emprunte une expression du livre de la Sagesse, pur synonyme de Fils. Le Fils, en effet, est l'image du Père invisible, parce qu'il se trouve apte à le révéler aux hommes, ou même simplement parce qu'il est le Verbe du Père. Heb., I, 3. Ainsi, la qualité d'image est à la fois absolue et relative. La qualification de *premier-né* est purement relative et doit être comprise par rapport aux créatures. Cette expression ne signifie pas que le Fils doive être rangé parmi les créatures; mais que toutes choses ont été créées en lui, qu'il est non seulement supérieur, mais antérieur à toutes choses. Son antériorité dans la durée est la raison de sa prééminence. Cf. Prat, *op. cit.*, t. I, p. 400; t. II, note H, § 4, p. 196; J. Lebreton, *op. cit.*, p. 300-308. Il ne paraît pas possible, d'après le contexte, de rapporter πρωτότοκος πάσης κτίσεως au Christ incarné. Prat, *op. cit.*, t. I, p. 401, note 1. « En définitive, affirme le P. Prat, *op. cit.*, p. 401, les trois titres de Fils, d'image et de premier-né se rapportent à la vie divine du Verbe et sont trois aspects de sa génération éternelle, mais il y a entre eux cette distinction que la notion de Fils est absolue; celle d'image est absolue et relative, celle de premier-né est relative dans son expression, puisqu'elle inclut l'idée d'un terme extérieur au Fils, mais s'appuie sur une perfection absolue, indépendante de l'existence des créatures. » Les versets 16 et 17 expliquent la pensée de Paul relativement aux relations du Christ préexistant dans le Verbe et des créatures; tout est en lui, ἐν αὐτῷ, tout est par lui, δι' αὐτοῦ, tout est pour lui, εἰς αὐτόν. Cf. Heb., I, 2. Dans ces versets s'intercale l'affirmation de la primauté absolue du Christ sur les anges, v. 16. Cette primauté concerne aussi bien le Verbe que le Verbe incarné. Comme Dieu, par droit de nature, le Verbe est infiniment supérieur aux anges. Comme homme et par droit de conquête, le Christ est exalté sans comparaison au-dessus des anges. Mais saint Paul veut-il affirmer que la grâce des anges dérive du Christ? Nous ne le pensons pas. Rien ne nous autorise à prétendre que la pacification universelle, produite par la mort du Fils et à laquelle les anges eux-mêmes ont eu part, soit une réconciliation des anges avec Dieu plutôt qu'une réconciliation des anges avec les hommes jusque-là rebelles à Dieu. cf. 20, et Eph., I, 10. Il en résulte que la qualité de chef par rapport aux anges n'entraîne pas une communauté de vie surnaturelle, mais simplement une prééminence de dignité et d'honneur. » Prat, *op. cit.*, t. I, p. 405. Le verset 18 exprime les relations du Verbe incarné avec l'Église dont il est le *chef*. Quand Paul appelle Jésus-Christ le *chef* de toute principauté et de toute-puissance, Col., II, 10, il n'a en vue que la prééminence de dignité du Christ sur les anges; mais quand il s'agit de l'Église, Jésus-Christ en est dit le chef, par analogie au corps humain, dont la tête est le principe d'unité, d'accroissement, d'influx vital, Col., II, 19, d'harmonie, d'accord, de développement normal. Eph., IV, 15-16; cf. V, 23; I, 22-23. Peut-être, dans l'Épître aux Colossiens, quoique l'idée de primauté soit dominante, saint Paul songeait-il aussi en parlant du chef de l'Église à l'analogie qu'il souligne et développe dans les quatre autres textes cités. Ainsi le Christ n'est pas de la même manière chef des hommes et chef des anges. Comme ceux-ci font partie du royaume du Christ, il peut, à ce titre, en être appelé le chef; mais il ne communique pas l'influx vital de la grâce aux anges qui n'appartiennent pas à son corps mystique. Cf. Prat, *op. cit.*, p. 405. Dans l'explication de la primauté du Christ chef de l'Église, saint Paul se sert de la même série des particules, ἐν, διά, εἰς : il a plu au Père de faire habiter *en lui* tout le « plérôme », c'est-à-dire la plénitude de grâces qui devaient par le Christ se répandre sur l'humanité et *par lui* de réconcilier toutes choses *en lui*, ce dernier terme, εἰς αὐτόν, se rapportant au Christ et non à Dieu. Cf. Prat, *op. cit.*, t. II, p. 152, note E, I, 2. Dans ce texte, l'apôtre saint Paul touche à la répercussion pour ainsi dire générale de la rédemption. Le péché avait introduit dans le monde un désordre; le Christ y ramène l'harmonie par la réconciliation générale de chaque créature avec les autres, cette réconciliation se faisant *dans* ou *vers* le Christ, considéré comme le centre commun de tous. Cette idée grandiose est exprimée sous une autre forme dans l'Épître aux Éphésiens, I, 9-10. « Dieu a résolu en lui-même, dans l'accomplissement de la plénitude des temps, de tout restaurer, ἀνακεφαλαιώσασθαι, dans le Christ. » Sur le rôle du Christ, lien commun et résumé de la création, voir Prat, *op. cit.*, t. II, note E, II. Le sens de ἀνακεφαλαιώσασθαι semble être que le Christ unifie tous les êtres dont il est le chef et le centre. — *d)* Mais nous touchons ici, au plan rédempteur lui-même, tel que Dieu l'a conçu de toute éternité, ce que saint Paul appelle « le propos éternel, antérieur à la constitution du monde. » Il résume ce plan d'une façon admirable dans l'Épître aux Éphésiens, I, 3-14 : « Béni (soit) Dieu, Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ; qui nous a bénis en toute bénédiction spirituelle, aux cieux, dans le Christ, comme *il nous élut en lui, avant la fondation du monde*, pour être saints, et sans tache..., *en nous prédestinant* à être ses fils adoptifs *par Jésus-Christ, selon le bon plaisir de sa volonté*, à la louange de sa gloire, de sa grâce, dont il nous a gratifiés dans le Bien-aimé, *en* qui nous avons la rédemption par son sang, la rémission des fautes...; en nous notifiant le mystère de sa volonté, selon le dessein bienveillant qu'il a formé en lui,... *de réunir* (récapituler, ἀνακεφαλαιώσασθαι) toutes choses *dans le Christ*, celles des cieux et celles de la terre. » A Dieu seul revient la gloire et l'initiative du salut des hommes : prédestination, élection, rémission des péchés, collation de la grâce, bénédictions célestes au sens le plus étendu, tout dérive de lui. Tout cela, tant dans l'ordre d'exécution que dans l'ordre d'intention, se fait en vue du Christ, « dans le Bien-Aimé. » Enfin, l'ordre d'exécution se déroule le long des siècles, conformément à l'ordre d'intention conçu par Dieu de toute éternité. Prat, *op. cit.*, t. II, p. 129. Mais ici, comme dans le passage parallèle de l'Épître aux Colossiens, le plan divin de la rédemption des hommes, prédestinés dans le Christ, reçoit une extension dépassant les limites de la réparation du genre humain ou plutôt se rapportant aux répercussions de cette réparation sur tout l'univers créé. Jésus devient ainsi le centre de réconciliation de toutes choses. Il réunit et ramène à l'unité toutes choses en lui. C'est ainsi que se manifeste sa primauté sur toutes choses. Cf. Prat, *op. cit.*, t. II, c. II, § 2, *Le plan rédempteur*.

3° *Le plan de l'incarnation chez les Pères.* — 1. *Question préjudicielle.* — Les données de la sainte Écriture en

peuvent, dans la présente question, que fournir une base de raisonnement; c'est surtout l'autorité des Pères interprétant l'Écriture qui est invoquée en faveur des réponses apportées par la théologie sur la cause finale de l'incarnation. Il importe donc de rappeler brièvement la portée de l'argument tiré des Pères par rapport au sens de l'Écriture. L'autorité des Pères s'impose en matière d'interprétation de l'Écriture : *a* quand cette autorité résulte de l'unanimité morale de leurs témoignages; *b* quand les Pères s'accordent unanimement à présenter leurs explications comme appartenant à la doctrine que l'Église impose sur la foi ou les mœurs. Encycl. *Providentissimus Deus*, Denzinger-Bannwart, n. 1944; Vacant, *Études théologiques sur les constitutions du concile du Vatican*, t. I, n. 544; cf. *Herméneutique*, dans le *Dictionnaire de la Bible* de M. Vigouroux, t. III, col. 626; INTERPRÉTATION DE LA SAINTE ÉCRITURE. L'interprétation des Pères peut être simplement exégétique. Sous cet aspect, elle ne s'impose pas comme l'expression de la pensée authentique et définitive de l'Église; elle est néanmoins recommandable et s'impose à l'attention de l'exégète, sans cependant l'enchaîner et lui interdire des recherches ultérieures. Encyclique *Providentissimus Deus;* cf. *Herméneutique*, col. 627. De ces principes incontestables et admis par tous les catholiques, découle immédiatement une conclusion relative au motif de l'incarnation. La question de savoir si, l'homme n'ayant pas péché, le Verbe se serait cependant incarné, étant laissée par l'Église à la libre discussion des théologiens, il ne s'agit pas de démontrer que les Pères ont eu un enseignement unanime et doctrinal conforme à telle ou telle opinion, mais simplement de chercher, dans l'opinion des Pères, un fondement solide aux opinions des théologiens. Prétendre que les Pères ont expliqué l'Écriture, d'une façon explicite, dans un sens plutôt que dans un autre, c'est préjuger d'une solution que l'Église, maîtresse souveraine de la doctrine, croit devoir laisser aux libres disputes des hommes. C'est donc nécessairement dépasser les limites et les formes de la discussion permise : on doit se contenter d'apporter, en faveur de chaque opinion, les témoignages fournis par la tradition, sans les considérer comme une démonstration définitive et sans réplique.

2. *Témoignages directs des Pères, donnant comme fin à l'incarnation la rédemption du genre humain.* — Sous plusieurs formes, différentes d'expression, mais identiques quant au sens, les Pères formulent cette pensée fondamentale : Le Christ est venu dans la chair pour nous sauver, nous racheter du péché et de la servitude du démon, nous restituer la grâce et l'immortalité, nous ramener à l'état primitif dont nous avait fait déchoir le péché d'Adam, pensée que le Ier concile de Nicée condensera dans une formule célèbre : *qui propter nos et propter nostram salutem descendit de cœlis, et incarnatus est.* Voir. S. Clément, *Ia Cor.*, VII, 4; XLIX, 2, Funk, *Patres apostolici*, Tubingue, 1901, p. 108, 162; *Epist. Barnabæ*, V, 5; VII, 2, *ibid.*, p. 50, 58; S. Ignace d'Antioche, *Ad Eph.*, IX, 1; *Ad Polycarpum*, III, 2, *ibid.*, p. 220, 290; S. Polycarpe, *Ad Phil.*, VIII, 1, *ibid.*, p. 304; Hermas, *Sim.*, V, II, 1-2; cf. 5-7, *ibid.*, p. 530, 538; *Epist. ad Diognetum*, IX, 2, *ibid.*, p. 406; S. Justin, *Apol.*, I, n. 63, 65, *P. G.*, t. VI, col. 424, 428; *Apol.*, II, n. 6, 13, col. 453, 465; S. Irénée, *Cont. hær.*, l. II, c. XXII, n. 4; l. III, c. XVIII, n. 7; c. XXI, n. 10; l. V, præf.; c. II, n. 2; c. XIV, n. 1; c. XVI, n. 3, *P. G.*, t. VII, col. 784, 936, 955, 1120, 1124, 1161, 1168; Tertullien, *De fuga in persecutione*, n. 12, *P. L.*, t. II, col. 114; S. Hippolyte, *De Antichristo*, n. 3; *Contra hæresim Noeti*, n. 17; *Philosophoumena*, l. X, c. XXXIV (dans c. XXXIII, l'incarnation a pour fin l'exemple de perfection à donner aux hommes), *P. G.*, t. X, col. 732, 825; t. XVI, col. 3454, (3447); Clément d'Alexandrie, *Protr.*, c. I, n. 7 (le Christ est venu pour nous enseigner à *bien* vivre, c'est-à-dire à vivre pour gagner la vie éternelle); c. X, n. 110; c. XI, n. 111, *P. G.*, t. VIII, col. 61, 225, 228; Origène, *In Num.*, homil. XXIV, n. 1; *In Epist. ad Rom.*, t. III, n. 8; *In Matth.*, tom. XVI, n. 8; *Contra Celsum*, l. VII; c. XXXVII, *P. G.*, t. XII, col. 756; t. XIV, col. 946; t. XIII, col. 1397; t. XI, col. 1473; S. Cyprien, *De opere et eleemosynis*, n. 1, *P. L.*, t. IV, col. 601; S. Méthode, *Convivium*, or. III, c. VI, *P. G*, t. XVIII, col. 69; Lactance, *Divinæ institutiones*, l. IV, c. VIII, n. 1-12; c. XIII, n. 1-3, *P. L.*, t. VI, col. 465, 482; Eusèbe de Césarée, *Demonstratio evangelica*, l. IV, c. XII, *P. G.*, t. XXII, col. 284; Alexandre d'Alexandrie, *Epist. ad Alex. Const.*, n. 12, *P. G.*, t. XVIII, col. 568; Aphraate, *Demonstrationes*, VII, n. 1; XIV, n. 11; XXIII, n. 48, *Patrologia syriaca*, t. I, p. 314, 598; t. II, p. 94; S. Éphrem, *Hymni de B. Maria*, XVIII, n. 12; *Hymni dispersi*, XVII, n. 8, édit. Lamy, t. II, p. 608; t. IV, p. 772; *Carmina Nisibena*, III, n. 1, édit. Bickell, Leipzig, 1866, p. 78; *Necrosima*, XX, 53, édit. Assémani, t. II, p. 312; S. Athanase, *Oratio de incarnatione Verbi*, n. 9, 54; *Oratio Ia adversus arianos*, n. 42, 51; *Oratio II*, n. 16, 54, 55, 56, 68; *De incarnatione Dei Verbi et contra arianos*, n. 5, 8, 20; *Contra Apollinarium*, l. I, n. 5, 17; l. II, n. 5, *P. G.*, t. XXV, col. 112, 192; t. XXVI, col. 100, 117, 182, 262, 263, 266-267, 292, 992, 996, 1020, 1100, 1124, 1140; S. Cyrille de Jérusalem, *Cat.*, XII, c. XIV; VIII, c. II; XXXIII, *P. G.*, t. XXXIII, col. 741, 773, 812; S. Hilaire, *Tractatus in ps.*, ps. LIII, n. 12; LXIII, n. 23, *P. L.*, t. IX, col. 344, 484 (il s'agit ici principalement de la cause finale de la mort du Christ); *Tractatus Origenis*, II (même remarque), édit. Batiffol, p. 15; S. Basile, *Epist.*, CCLXI, n. 2; *De Spiritu Sancto*, c. XV, n. 35, *P. G.*, t. XXXII, col. 969, 128; pseudo-Basile, *Homilia adversus calumniatores S. Trinitatis*, n. 4, *P. G.*, t. XXXI, col. 1494; S. Grégoire de Nazianze, *Orat.*, I. n. 22, 23, *P. G.*, t. XXXV, col. 431; XXX, n. 2, 21; XXXIII, n. 9; XXXVIII, n. 16 (ces deux derniers textes se rapportant plus particulièrement à la cause finale de la passion du Christ); XL, n. 45; XLV, n. 22, *P. L.*, t. XXXVI, col. 105, 132, 225, 424, 653; S. Grégoire de Nysse, *Antirrheticus*, n. 17, *P. G.*, t. XLV, col. 1156; S. Épiphane, *Ancoratus*, n. 65, *P. G.*, t. XLIII, col. 133; cf. *Symbole*, Denzinger-Bannwart, n. 13; *Hær.*, LXIX, n. 52, t. XLII, col. 284; S. Jean Chrysostome, *In Joa.*, homil. XI, n. 2, *P. G.*, t. LIX, col. 79; *In Matth.*, homil. XXX, n. 3, t. LVII, col. 365; *In Epist. ad Rom.*, homil. X, n. 2, t. LX, col, 474; *In Epist. ad Heb.*, homil. V, n. 1, *P. G.*, t. LXIII col. 47; *In Epist. I ad Cor.*, homil. XXXVIII, n. 2; *In Epist. ad Gal.*, c. II, n. 8; *In Epist. ad Heb.*, homil., XVII, n. 2 (ces trois textes se rapportant plus spécialement à la fin de la passion et de la mort sur la croix), *P. G.*, t. LXI, col. 324, 646; t. LXIII, col. 129; S. Ambroise, *Epist.*, XLI, n. 7; LXXII, n. 8, *P. L.*, t. XVI, col. 1115, 1245, et surtout *De incarnationis dominicæ sacramento*, c. VI, n. 56, col. 832. Parmi les nombreux textes de saint Augustin se rapportant de près ou de loin à la question présente, il suffira de rappeler les plus expressifs, *De catechizandis rudibus*, c. IV, n. 7, *P. L.*, t. XL, col. 314; *Conf.*, l. X, c. XLIII, n. 68, t. XXXII, col. 808; *De peccatorum meritis et remissione*, l. I, c. XXVI, n. 39; cf. c. IX, n. 10, *P. L.*, t. XLIV, col. 131, 114; *In Joannis Evangelium*, tr. XXIII, n. 6, t. XXXV, col. 1585; *De gratia Christi et de peccato originali*, l. II, c. XXIV, n. 28, t. XLIV, col. 398; *Enchiridion*, n. 108, t. XL, col. 282; *Serm.*, CLVI, n. 2; CLXXIV, n. 2; CLXXV, n. 1, CLXXXIV, n. 8; CCLXI, n. 7, t. XXXVIII, col. 851, 940, 944, 945, 1206; *Enar. in ps.*, CXL, n. 19, t. XXXVII, col. 1828. Saint Cyrille d'Alexandrie, *Thesaurus*, assert. XV, *P. G.*, t. LXXV, col. 292, 294-295, fait dépendre le décret

éternel de l'incarnation de la prévision du péché. Cf. *Homil. paschales*, homil. X, n. 2, t. LXXVII, col. 617; *In Joa.*, l. IX, XIV, 20, t. LXXIV, col. 273. Cf. Théodoret. *De incarnatione Domini*, n. 18, t. LXXV, col. 1448. Saint Léon le Grand, dans sa lettre dogmatique à Flavien, a plusieurs assertions relatives à la fin de l'incarnation. Cf. HYPOSTATIQUE *(Union)*, col. 478, 479. Voir aussi *Ad monachos Palæstinos*, epist. CXXIV, n. 3; *Serm.*, XXII, c. III, IV; LXIV, c. II; LXXVII, c. II, *P. L.*, t. LIX, col. 1064, 196, 202, 358, 412; S. Fulgence, *Epist.*, XVII, c. VI, n. 11, *P. L.*, t. LXV, col. 457; S. Grégoire le Grand, *Moral.*, l. IV, c. III, n. 8, *P. L.*, t. LXXV, col. 642 (plus expressément encore l'apocryphe *In I Reg.*, l. IV, c. I, n. 7, t. LXXIX, col. 222); S. Jean Damascène, *De fide orthod.*, l. IV, c. IV, XIII, *P. G.*, t. XCIV, col. 1108, 1137.

Parmi tous ces textes, certains semblent placer d'une manière exclusive la fin de l'incarnation dans la réparation du genre humain. S. Irénée, *Cont. hær.*, l. V, c. XIV : « Si la chair (l'homme) n'avait pas dû être sauvée, le Verbe de Dieu ne se serait pas fait chair, » *P. G.*, t. VII, col. 1161; S. Athanase, *Adversus arianos*, orat. II, n. 54 : « Le Seigneur (Jésus), comme Verbe, n'a pas d'autre cause que sa génération du Père dont il est la Sagesse unique engendrée. Mais pour devenir homme, il lui faut une nouvelle cause qui justifie son incarnation. C'est la nécessité et l'indigence de l'homme pécheur, antérieure à sa venue en ce monde; sans elles, le Verbe ne se serait pas incarné ». Et plus loin, n. 56 : « Si aucune créature n'avait existé, le Verbe aurait cependant existé..., mais le Verbe ne se serait pas fait homme, si la nécessité de sauver les hommes n'avait pas existé. » *P. G.*, t. XXVI, col. 261, 268. S. Grégoire de Nazianze, *Orat.*, XXX, n. 2 : « Quelle a donc été la cause de l'incarnation de Dieu en notre faveur? Assurément, cette cause est le souci d'assurer notre salut. » *P. G.*, t. XXXVI, col. 105. S. Jean Chrysostome, *In Epist. ad Heb.*, homil. V, n. 11 : « Il n'y a pas d'autre cause à l'incarnation que celle-ci seule : Dieu nous a vu jetés à terre, périssant, opprimés par la tyrannie de la mort, et il a eu pitié. » *P. G.*, t. LXIII, col. 47. S. Ambroise, *De incarnatione*, c. VI, n. 56 : « Quelle cause peut-on assigner à l'incarnation sinon la rédemption de la chair pécheresse par le Christ? » *P. L.*, t. XVI, col. 832. S. Augustin, *De peccatorum meritis et remissione*, l. I, c. XXVI, n. 39 : « Il n'y a pas d'autre cause à l'incarnation de Notre Seigneur Jésus-Christ, que l'infusion d'une vie nouvelle en vue du royaume des cieux, le salut, la libération, la rédemption, accordés par ce mystère de grâce très miséricordieuse à tous les membres du corps dont il est le chef. » *P. L.*, t. XLIV, col. 131. Voir aussi les textes tirés des sermons cités plus haut. S. Léon le Grand, *Serm.*, LXX, c. II : « Si l'homme, fait à l'image et à la ressemblance de Dieu, avait gardé l'honneur de sa nature; s'il n'avait pas, trompé par la ruse du démon, introduit en lui le dérèglement de la concupiscence, le créateur du monde ne se serait pas fait créature. » *P. L.*, t. LIV, col. 412. La liturgie fait écho à la tradition : *O felix culpa, quæ talem ac tantum meruit habere redemptorem. Bénédiction du cierge pascal, au samedi saint.*

Rouët de Journel, *Enchiridion patristicum*, *Index theologicus*, n. 410, 411, 412, 413, 414, 415; Petau, *De incarnatione*, l. II, c. XVII, n. 8-12; Thomassin, *De incarnatione*, l. II, c. IX; Stentrup, *Soteriologia*, t. I et II; Vasquez, *De incarnatione*, disp. X, c. IV; P. Hilaire de Paris, *Cur Deus homo, Dissertatio de motivo incarnationis*, Lyon, 1867.

3. *Textes des Pères, où l'incarnation apparaît indépendante de la rédemption.* — Il est à noter, dit le P. Hilaire de Paris, *op. cit.*, p. 10, qu'aucun Père de l'Église n'affirme expressément que si Adam n'avait pas péché, le Verbe se serait néanmoins incarné. Toutefois, on pense trouver, chez les Pères, d'une manière indirecte, l'équivalent de cette assertion. On accumule, en effet, quantité de textes où l'incarnation semble avoir sa place, dans l'ordre actuel de la Providence, indépendamment de la rédemption des hommes. Le meilleur recueil, on peut même dire, l'unique recueil, où l'on a rassemblé tous ces textes est celui du P. Chrysostome, *Christus alpha et omega, seu de Christi universali regno*, Lille, 1910, et encore du même auteur. *Le motif de l'incarnation et les principaux thomistes contemporains*, Tours, 1921, IIe partie, c. I et II, p. 168-202. On ne fera que résumer ici les grandes lignes d'un travail complet et consciencieux, quoique tendancieux relativement au sens à donner à de nombreuses autorités patristiques, et d'une critique parfois insuffisante quant à l'authenticité des textes. — *a) Les Pères affirment que toutes choses ont été créées dans le Christ.* — L'affirmation des Pères repose sur leur commentaire de Gen., I, 1 : *In principio, id est in Christo, Deus creavit cælum et terram.* Clément d'Alexandrie, *Strom.*, VI, c. VII, *P. G.*, t. IX, col. 179; Origène, *In Gen.*, c. I, homil. I, *P. G.*, t. XII, col. 145; S. Ambroise, *In Hexaemeron*, l. I, c. II, *P. L.*, t. XIV, col. 124; S. Jérôme, *Liber hebr. quæst. in Gen.*, c. I, *P. L.*, t. XXIII, col. 938; cf. *Brev. in ps.*, ps. XXXIX, t. XXVI, col. 945; S. Augustin, *De Genesi contra manichæos*, l. I, c. II; *De Genesi ad litteram*, c. III, *P. L.*, t. XXXIV, col. 173, 222. Voir les autres textes de Pères d'autorité moindre dans *Christus alpha et omega*, c. I, p. 43-49. — *b) Les Pères affirment que l'homme a été créé à l'image du Christ.* — L'affirmation des Pères repose sur leur commentaire de Gen., I, 26-27. S. Irénée, *Cont. hær.*, l. V, c. XVI, XXXVI, n. 3, *P. G.*, t. VII, col. 1167, 1224; Tertullien, *Adversus Praxeam*, c. XII, *P. L.*, t. II, col. 167; *De resurrectione carnis*, c. VI, col. 802. Sur l'opinion de Tertullien, voir Petau, *De Trinitate*, l. II, c. VII, n. 9. Clément d'Alexandrie, *Pædag.*, l. I, c. XII, *P. G.*, t. VIII, col. 367; cf. Le Nourry, *Dissertatio II*, *P. G.*, t. IX, col. 1158; Origène, *In Gen.*, c. I, *P. G.*, t. XII, col. 156; *In Joa.*, tom. I, c. XIX, *P. G.*, t. XIV, col. 54; S. Jérôme, *In Ezech.*, c. I, *P. L.*, t. XXV, col. 21. Voir d'autres textes, *op. cit.*, c. II, p. 50-60. — *c) Les Pères affirment que le Christ a déjà été préfiguré dans l'état d'innocence.* — Adam fut le type du Christ principalement dans son union avec Ève, union symbolisant celle du Christ et de l'Église; mais d'autres figures, procédant d'interprétations allégoriques des détails de la vie du paradis terrestre, existent aussi chez les Pères. Citons simplement quelques textes se rapportant au type de l'union du Christ avec l'Église : S. Ambroise, *Expositio Evangelii secundum Lucam*, l. IV, n. 66, *P. L.*, t. XV, col. 1632; S. Anastase le Sinaïte, *In Hexaemeron*, l. IX, *P. G.*, t. LXXXIX, col. 999; S. Gélase, *Epistola et decreta adversus pelagianam hæresim*, *P. L.*, t. LIX, col. 118; S. Avit de Vienne, *Opusc. fragmenta IV*, *ex sermone passionis Domini*, *P. L.*, t. LIX, col. 311; S. Léandre de Séville *Homilia laud. Ecclesiæ*, *P. L.*, t. LXXII, col. 896; S. Isidore de Séville, *In Gen.*, c. III, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 99; S. Jean Damascène, *In Epist. ad Eph.*, c. V, 32, *P. G.*, t. XCV, col. 854. Voir ADAM, t. I, col. 385-386. Cette interprétation des Pères se base sur l'incise de saint Paul *Sacramentum hoc magnum est, ego autem dico in Christo et in Ecclesia.* Voir d'autres textes, *op. cit.*, c. III, p. 61-71. — *d) Les Pères affirment qu'Adam encore innocent a connu et prophétisé le mystère de l'incarnation.* — Ils appuient leur dire sur le sens de Gen., II, 23, 24 : « Voici l'os de mes os, et la chair de ma chair. C'est pourquoi l'homme quittera son père et sa mère et s'attachera à son épouse et ils ne formeront à deux qu'une seule chair. » Il s'agit toujours principalement de la prophétie concernant l'union du Christ et de l'Église : S. Hilaire, *Tract.*

*in ps.* CXXXVIII, 29, *P. L.*, t. IX, col. 807; S. Jérôme, *In Epist. ad Eph.*, l. III, c. V, *P. L.*, t. XXI, col. 1137; S. Augustin, *De Genesi contra manichæos*, l. II, c. XXIV, *P. L.*, t. XXXIV, col. 215; *De nuptiis et concupiscentia*, l. I, c. XXI, *P. L.*, t. XLIV, col. 427. Cf. *op. cit.*, c. IV, p. 72-80. — *e) Les Pères affirment que la création ou la formation du Christ est le principe de toutes les autres œuvres de Dieu.* — Ils entendent presque unanimement le texte des Prov., VIII, 22, de la Sagesse créée, c'est-à-dire incarnée. On ne peut citer que quelques rares exceptions. Cf. Knabenbauer, *in h. l.* Cette interprétation a pour but de redresser l'exégèse fautive de l'arianisme. Voir t. I, col. 1785. Pour donner plus de force à l'argument, on identifie chez les Pères, le Λόγος προφορικός et le Verbe incarné; si l'identification est recevable pour les documents postérieurs au concile de Nicée, elle semble assez discutable en ce qui concerne les Pères apologistes, dont la doctrine ou plutôt l'expression est parfois dure et difficile. Cf. CRÉATION, t. III, col. 2122-2126. Voir *Christus, alpha et omega*, c. V, p. 81-105. — *f) Les Pères enseignent que le Christ, comme homme, est le premier-né des créatures*, en conformité avec les textes de Eccli., XXIV, 5 et Col. I, 15. — Le concile de Sardique enseigne que le Fils est dit Fils unique, *unigenitum*, en tant qu'il procède comme Verbe, du Père; qu'il est dit prémier-né *primogenitum*, en tant que possédant la nature humaine. *P. G.*, t. LXXXII, col. 1011. Cf. XI[e] concile de Tolède, Denzinger-Bannwart, n. 285. En sens différent, voir II[e] concile de Séville. Hardouin, *Concilia*, t. III, p. 565. Parmi les textes allégués, plus d'un pourrait être discuté; il faut cependant retenir comme nettement significatifs : S. Augustin, *Contra Secundinum*, c. V, *P. L.*, t. XLII, col. 581; *Quarundum propositionum ex Epist. ad Romanos expositio*, c. LVI, *P. L.*, t. XXXV, col. 1077; Théodoret, *Interpretatio Epist. ad Romanos*, VIII, 29, *P. G.*, t. LXXXII, col. 142; S. Fulgence, *Contra arianos*, *P. L.*, t. LXIII, col. 516; S. Isidore de Séville, *Differentiarum*, l. II, c. VI, n. 14-15, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 72. Cf. *op. cit.*, c. VI, p. 106-114. — *g) Les Pères enseignent que les hommes et les anges ont été prédestinés dans le Christ, parce que le Christ a été prédestiné avant tous les autres élus, et que la grâce des anges comme celle d'Adam encore innocent procède du Christ.* — Que le Christ ait été prédestiné avant toute créature, les Pères l'affirment en commentant Eph., I, 3-5. C'est encore là une manifestation de la primauté du Christ sur les créatures, et, parmi les Pères, saint Athanase et saint Cyrille d'Alexandrie paraissent particulièrement précis. L'argumentation de saint Cyrille établit l'ordre de la prédestination du Christ par rapport à la nôtre : « Si l'on affirme que le Fils a été créé pour que Dieu nous crée par lui, dans quelle impiété ne tombe-t-on pas? Ainsi, le Fils paraît être fait pour nous, et non pas nous pour lui... nous lui serons supérieurs comme Adam l'était par rapport à Ève qui avait été faite pour lui. » *Thesaurus*, assert. XV, *P. G.*, t. LXXV, col. 258. On trouve un raisonnement à peu près identique chez saint Athanase, *Oratio II adversus arianos* n. 29, 30, *P. G.*, t. XXVI, col. 210, sq. Mais, si la prédestination du Christ est la raison d'être de la prédestination des autres élus, la grâce du Christ a été la première grâce dont procède la grâce des anges et d'Adam innocent, et ainsi le Christ est vraiment le *chef*, le *médiateur* universel. Cette deuxième affirmation repose également sur des textes précis de la tradition. — *a.* Pour les anges : Hermas, *Sim.*, IX, XII, n. 8, Funk, *op. cit.*, p. 601; *Contra Beronem*, *P. G.*, t. VI, col. 834; Origène, *Scholia in Luc.*, c. IV, *P. G.*, t. XVII, col. 331; S. Hilaire, *De Trinitate*, l. VIII, c. L, *P. L.*, t. X, col. 273-274; *In ps. XXXVIII*, *P. G.*, t. XXVII, col. 383; S. Cyrille d'Alexandrie, *De adoratione*, l. IX, *P. G.*, t. LXVIII, col. 626. On rappelle à ce sujet que plusieurs Pères affirment que le péché des anges fut l'envie à l'égard du Verbe incarné, auquel ils ne voulurent point se soumettre. Par contre, on insiste sur d'autres textes, où il est affirmé que le salut des anges ne dépend pas du Christ. Tertullien, *De carne Christi*, n. 14, *P. L.*, t. II, col. 777; S. Bernard, *Homil.*, II, *super Missus est*, n. 14; *Sermo in fer. IV, hebd. sanctæ*, n. 10, *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 78, 168; l'abbé Guerric, *Serm.*, III, *de Nativitate Domini*, *P. L.*, t. CV, col. 35. Pour saint Augustin, *Enchiridion*, n. 61, *P. L.*, t. XL, col. 261, les anges n'ont profité de la rédemption du Christ que parce qu'elle a permis aux hommes de réparer les désastres de la chute angélique. Saint Jérôme affirme que le sang du Christ a profité à tous, même aux anges et aux damnés, sans pouvoir dire en quoi. *In Epist. ad Eph.*, l. II, c. IV, p. 10, *P. L.*, c. XXVI, col. 499. — *b.* Pour Adam innocent, les témoignages explicites sont plutôt rares. On pense toutefois en trouver chez S. Philastre, *De hær.*, c. XCVIII, CXVI, *P. L.*, t. XII, col. 1211-1212, 1239-1240. chez S. Ambroise, *Epist.*, I[a] classis, XX, n. 17, *In ps. XXXIX*, *P. L.*, t. XVI, col. 999; t XIV, col. 1065. Mais c'est sous une forme plus générale que les Pères auraient enseigné cette doctrine, en tant que, sans restriction, ils affirment que toute grâce vient du Christ. S. Cyrille d'Alexandrie, *De adoratione*, l. IX, *P. G.*, t. LXVIII, col. 626; Didyme l'Aveugle, *In ps. LXIV*, 10, *P. G.*, t. XXXIX, col. 1135; ou encore que la foi au Christ est nécessaire à tous, S. Cyrille de Jérusalem, *Cat.*, XII, n. 13, *P. G.*, t. XXXIII, col. 738; ou encore que l'œuvre du Christ fut la récapitulation, c'est-à-dire la restauration de l'univers dans l'état primitif, S. Irénée, *Cont. hær.*, l. III, c. XVI, n. 6; c. XVIII, n. 1; c. XIX, n. 1; *P. G.*, t. VII, col. 925, 932, 938; voir dans Tixeront, *Histoire des dogmes*, Paris, 1905, t. I, p. 253, l'exposé du plan de l'incarnation chez saint Irénée, dans la *P. G.*, t. VII, *loc. cit.*, les notes de Feuardent; et d'Alès, *La doctrine de la récapitulation de saint Irénée*, dans les *Recherches de science religieuse*, 1916, p. 185 sq; S. Hilaire, *in Epist. ad Eph.*, n. 15, *Spicilegium Solesmense*, t. I, p. 103; S. Cyrille d'Alexandrie, *Thesaurus*, assert. XV, *P. G.*, t. LXXV, col. 295; S. Jean Chrysostome, *In Eph.*, c. I, homil. I, n. 4, *P. G.*, t. LII, col. 16; ou encore et surtout que l'œuvre du Christ a commencé dès le principe, avant la constitution du monde. Origène, *In Lev.*, homil. I; *In Cant. canticorum*, l. II, *P. G.*, t. XII, col. 416; t. XIII, col. 134; Tertullien, *Adversus Marcionem*, l. V, c. XIX, *P. L.*, t. II, col. 5 9; S. Épiphane, *Expositio fidei*, n. 6, *P. G*, t. XLII, col. 783, etc. P. Chrysostome, *op. cit.*, c. VII, p. 115-185; cf. *Le motif de l'incarnation et les principaux thomistes contemporains*, Tours, 1921, c. II, § 2. — *h) Les Pères affirment que Dieu a tout créé pour le Christ*; ainsi ont-ils interprété Col., I, 16. S. Athanase, *Oratio II adversus arianos*, n. 30, *P. G.*, t. XXVI, col. 210; S. Cyrille d'Alexandrie, *Thesaurus*, assert. XV, *P. G.*, t. LXXV, col. 253; S. Jérôme, *In Epist. ad Eph.*, l. I, c. I, *P. L.*, t. XXVI, col. 454; Théodoret, *In Epist. ad Col.*, *P. G.*, t. LXXXII, col. 599; S. Fulgence, *Ad Trasimundum*, l. II, c. V, *P. L.*, t. LXV, col. 250. *Christus, alpha et omega*, c. VIII, p. 185-197. Voir aussi les textes concernant Apoc., XXII, 13; *Ego sum A et Ω, primus et novissimus, principium et finis*, appliqué à Jésus-Christ. *Ibid.*, c. IX, p. 198-206.

*Christus, alpha et omega, seu de Christi universali regno* auctore fratre minore provinciæ Franciæ (P. Chrysostome), Lille, 2[e] édit., 1910. En plus des chapitres cités au cours de l'art. le c. X, p. 207-262, établit chronologiquement la liste des Pères que l'on pense pouvoir opposer à ceux qu'invoque et cite le P. Hilaire de Paris, dans son ouvrage cité plus haut.

4° *Les controverses des théologiens.* — 1. *Opinion affirmant que l'incarnation n'est pas, dans l'ordre présent, subordonnée à la rédemption.* — *a) Historique.* — Le premier auteur qui ait nettement formulé cette doctrine est l'abbé Rupert († 1135), principalement dans son *De gloria et honore Filii hominis*, l. XIII, il affirme que le Verbe, même dans l'hypothèse où l'homme n'aurait pas péché, se serait fait homme; le péché des hommes ne l'a pas empêché de réaliser ce dessein, mais a fait simplement que le Verbe, au lieu de s'incarner dans une chair impassible et immortelle, a pris, afin de pouvoir réparer pleinement pour nous, une chair passible et mortelle. *P. L.*, t. CLXVIII, col. 1628, 1621; 1630. Cf. *De operibus Spiritus Sancti*, l. II, c. VI, *P. L.*, t. CLXVII, col. 1610. Honoré d'Autun († 1152) expose une doctrine analogue : le péché, qui est le plus grand mal, n'a pu être la cause de l'incarnation, mais simplement de la mort et de la condamnation du Verbe; l'incarnation a pour effet de déifier les hommes. Il n'apparaît pas clairement toutefois que cet auteur ait voulu prétendre que, même dans l'hypothèse où l'homme n'aurait pas péché, le Verbe se serait incarné; il paraît plutôt distinguer, dans l'ordre actuel, l'effet de l'incarnation de celui de la mort du rédempteur. *Octo quæstionum liber*, c. II, *P, L.*, t. CLXXII, col. 1187-1188. Pierre Lombard († 1160) ne traite pas *ex professo* le présent problème dans ses *Sentences;* il insinue toutefois la distinction entre la chair et la chair *passible*, l. III, dist. XV. Albert le Grand estime la solution du problème incertaine; mais son opinion personnelle est que, même si l'homme n'avait pas péché, le Verbe se serait incarné. *In IV Sent.*, l. III, dist. XX, a. 4. Alexandre de Halès se contente d'affirmer la haute convenance de l'incarnation, dans l'hypothèse où la nature humaine n'aurait pas été déchue par le péché *Sum. theol.*, dist. III, q. III, m. XIII. Robert Grosse-Tête, évêque de Lincoln, († 1253), soutint la doctrine de Rupert de Deutz. *De cessatione legalium*, ms. Bibliothèque nationale, *Nouvelles acquisitions, mss. latins, 1467.* Voir le texte édité dans *Christus, alpha et oméga*, p. 12-18. Duns Scot donne à cette opinion une forme définitive, quoique les arguments employés par le docteur subtil ne soient pas encore présentés dans toute la force que leur donneront plus tard les théologiens de l'école franciscaine et saint François de Sales. Voir DUNS SCOT, t. IV, col. 1890-1891. A partir de Duns Scot, cette opinion devient pour ainsi dire une doctrine franciscaine : bon nombre des théologiens franciscains enseigneront que le Christ, même si l'homme n'avait pas péché, se serait fait homme, sans toutefois prendre la nature passible et soumise à la mort. Citons François de Mayronis († 1323), *In IV Sent.*, l. III, dist. XVII, q. IV; Pierre Auriol († 1345), *In IV Sent.*, l. III, dist. I, a. 5; Pierre d'Aquila, dit *Scotellus* († 1370), *In IV Sent.*, l. III, dist. II; Barthélemy de Pise († 1380), *De vita et laudibus B. M. V. libri sex*, l. II, fructus VI; S. Bernardin de Sienne († 1444), *Serm.*, LIV, *de universali regno Jesu Christi*, a. 1, c. II; *S. Bernardini Senensis ordinis seraphici minorum opera omnia*, Venise, 1745, t. I, p. 369; Étienne Brulefer, voir t. II, col. 1146, *In IV Sent.*, l. III, dist. I, q. VI, VII; Mastrius, *In IV Sent.*, l. III, disp. IV, a. 1; François Félix, *De divini Verbi incarnatione tractatus singularis*, c. IV, Paris, 1641; le cardinal Laurent Brancati de Lauria († 1693), dans ses commentaires *In IV Sent.*, l. III, disp. X, a. 1; Frassen, *De incarnatione*, disp. I, a. 2, sect. III, q. I (c'est un des meilleurs exposés de la doctrine scotiste), et tous les théologiens scotistes, Lichet, Lefèvre, Rada, Smising, Tartaret, Castillo, etc... En dehors de l'ordre des franciscains, d'illustres théologiens se sont faits les défenseurs de l'opinion de Scot. Gabriel Biel, *In IV Sent.*, l. III, dist. II; Denys le Chartreux, *ibid.*, dist. I, q. II; Catharin, *De eximia prædestinatione Christi*, Paris, 1541; Granados, *In IIIam p. Sum. S. Thomæ*, tr. III, disp. III; Gaspar Hurtado, *De incarnatione*, disp. XIII, sect. IV, § 107; sect. XII, § 301; Pighi, *De libero arbitrio*, l. VIII, c. I, a. 2, 3; Salmeron, *In Epist. B. Pauli*, I Tim., c. I, disp. III; S. François de Sales, *Traité de l'amour de Dieu*, l. II, c. IV; Cardinal de Bérulle, *Discours sur l'estat et les grandeurs de Jésus*, Paris, 1623; Ysambert, *Disputationes in IIIam part. S. Thomæ*, disp. VII; et, au XIXe siècle, le P. Faber, *Le saint sacrement*, l. IV, sect. I; *Le précieux sang*, c. III; Mgr Gay, *De la vie et des vertus chrétiennes*, Paris, 1889, t. I, p. 19 sq., 168-169; Mgr Bougaud, *Le christianisme et les temps présents*, Paris, 1881, t. III, c. IX; et, plus près de nous, P. Francesco Risi, *Sul motivo primario della incarnazione del Verbo*, et Oxenham, *Histoire du dogme de la rédemption*, traduction française, Paris, 1909, c. I.

Une place à part doit être faite, dans l'histoire de l'opinion scotiste, à Suarez. Ce théologien est d'accord avec les scotistes, *De incarnatione*, disp. V, sect. II, n. 13; sect. IV, n. 17; sect. V, n. 8, en admettant que la manifestation de la perfection des œuvres divines, indépendamment de la réparation de l'humanité déchue, est un motif complet, suffisant, adéquat de l'incarnation. Toutefois, il tend à se rapprocher des théologiens de l'opinion adverse, en affirmant que la réparation du péché est un autre motif complet, suffisant, adéquat de l'incarnation. Étant donné ce double motif suffisant et adéquat, Suarez ne peut que répondre par l'affirmative à la question agitée dans l'école : le Verbe, dans l'hypothèse où l'homme n'aurait pas péché, se serait-il fait homme? Aussi doit-on le ranger logiquement parmi les tenants de l'opinion scotiste, avec lesquels il s'accorde d'ailleurs quant aux conclusions du système. Voir plus loin. L'opinion de Suarez, appelée opinion moyenne, n'a eu l'approbation d'aucune des deux écoles qu'elle prétendait concilier. Attaquée — et à juste titre — de part et d'autre, elle n'a fait que peu de disciples. Gonet cite Martinon et Ysambert. *De incarnatione*, disp. V, a. 1, n. 2. En réalité, Ysambert est plus scotiste que suarézien. En admettant une double cause finale de l'incarnation, Suarez, en effet, détruisait en réalité la notion même de cause finale, il ne peut être question, dans cet ordre de finalité, que d'un seul motif *déterminant*.

*b) Exposé.* — *a. Principes.* — Dieu est amour; toutes ses démarches procèdent de l'amour. Poussé par sa bonté, Dieu a voulu se communiquer pour aimer et être aimé en dehors de lui. Mais, pour manifester la divine bonté, fin cherchée par Dieu dans toutes ses œuvres, l'incarnation du Verbe était, dans tout l'ensemble de la création, l'œuvre la plus capable de manifester l'amour de Dieu. Plus encore, en effet, que la prédestination, la béatification et la justification de tous les hommes, la prédestination et la glorification du Verbe incarné doivent atteindre cette fin, le Christ étant plus près de Dieu que toutes les créatures. Aussi, parce que tout ce que Dieu fait est voulu dans l'ordre, Dieu a voulu tout d'abord la manifestation de sa bonté, et immédiatement après il a voulu l'incarnation du Verbe, puis seulement l'ordre de la grâce, et enfin l'ordre de la nature, auquel se réfère la permission du péché. Ainsi le décret de l'incarnation est antérieur au décret de la création et au décret permettant la faute. Frassen, *op. cit.*, concl. 2°, 3° probatio. Voir le développement de ces principes dans S. François de Sales, *Traité de l'amour de Dieu*, l. II, c. IV. Voici donc, pour Scot, l'ordre des vouloirs divins : α. Dieu s'aime lui-même. β. Il s'aime dans les

autre. γ. Il veut être aimé par un autre qui soit en dehors de lui et qui puisse l'aimer de la manière la plus parfaite. δ. Il prévoit l'union de cette nature qui doit l'aimer parfaitement; et c'est là le décret de l'incarnation. ε. Il prévoit et décrète la création du monde et particulièrement la création de l'homme. ζ. Il prévoit la chute de l'homme et comme la gloire de tous les élus pendant l'éternité l'emporte sur la gloire corporelle du Christ sur la terre, il décrète la venue du Christ dans une chair passible, comme rédempteur. Dist. VII, q. IV, n. 5. Cf. P. Chrysostome, *Le motif de l'incarnation*, p. 57. Inutile de faire observer que ces vouloirs successifs de Dieu ne se distinguent que par l'ordre logique que nous mettons entre eux. Mais par cet exposé de la théorie scotiste, on voit quel a été, d'après Scot, le véritable motif de l'incarnation. Ce n'est, ni, comme le laisse entendre Hurter, th. CXLIII, l'excellence du mystère et la gloire du Christ; ni, comme le laisserait croire Suarez avec son opinion moyenne, la simple perfection des œuvres divines ,ni, ainsi que l'affirme M. Tanquerey, *Synopsis theologiæ dogmaticæ specialis*, Paris, 1903, t. I, p. 568, l'excellence de ce mystère et la perfection de tout l'univers; ni encore, tout au moins dans l'ordre où l'indique M. Sauvé, *Jésus intime*, t. I, 2[e] élévation, IV, *L'incarnation et le monde*, le couronnement de la création, de la sanctification, de la glorification des anges et des hommes. L'unique motif proposé par Scot est l'amour que Dieu se veut à lui-même, qu'il réalise tout d'abord dans l'incarnation, et, par l'incarnation, dans les anges et les hommes, puis, devant la prévision du péché, par la rédemption. Cf. P. Chrysostome, *op. cit.*, p. 206, 236, 285, 326-327. — *b. Conséquences.* — Au point de vue théologique, plusieurs conséquences *immédiates* s'imposent; plusieurs autres, *médiates*. — Immédiatement, on doit admettre : α. la distinction entre l'incarnation du Verbe *considérée dans sa substance*, et l'incarnation du Verbe *dans une chair passible;* si le Verbe s'était incarné sans que l'homme eût péché, il serait venu dans une chair impassible, ne devant ni souffrir, ni mourir pour nous. C'est par cette distinction qu'il faut accorder avec l'opinion scotiste et avec eux-mêmes les Pères qui affirment que, si l'homme n'avait pas péché, le Verbe ne serait pas venu dans la chair (passible et soumise à la mort). β. la *primauté absolue du Christ* sur toutes créatures, c'est-à-dire sous les trois aspects de cette primauté, que le Christ, dans la pensée de Dieu, a la *priorité* dans l'ordre des volitions divines; il est voulu pour lui-même et avant toute autre créature; qu'il est le *médiateur universel* par lequel passe toute grâce avant de parvenir à la créature : de telle façon que *les anges et Adam innocent n'ont pu avoir la grâce sanctifiante que par le Christ* prévu et voulu de Dieu avant eux; qu'enfin il est constitué par Dieu fin de toute la création : c'est, en effet, pour glorifier son Fils fait homme que Dieu crée les anges et les homme qui reçoivent la grâce et la gloire par les mérites du Christ. Sur le développement de ces doctrines, voir Frassen, *loc. cit.*, et P. Chrysostome, *loc. cit.*, p. 56-100. — Médiatement, on doit tirer des principes scotistes deux sortes de conclusions, les unes par rapport à la gloire du Christ, les autres par rapport à la gloire de la sainte Vierge. Par rapport au Christ : une gloire plus grande lui revient de la part des créatures, car toute créature, ange ou homme, lui doit la création et l'élévation à l'ordre surnaturel, comme aussi, dans l'autre vie, la lumière de la gloire. L'homme peut trouver dans la rédemption une tendresse plus profonde, comme aussi il est invité à donner à la dévotion au Sacré-Cœur toute son extension et à son amour pour Notre-Seigneur toute sa perfection par la pratique de l'abandon. Par rapport à Marie : Marie a été décrétée avant toute créature; c'est très légitimement que la liturgie lui applique les paroles du livre de l'Ecclésiastique, XXIV, 14 sq. Dieu l'a aimée plus que toute autre créature, aussi lui a-t-il accordé comme premier don une grâce sanctifiante égale, pour le moins, à celle accordée aux anges et aux hommes. Ayant reçu du Christ cette première grâce, Marie a contribué à mériter avec le Christ tous les dons naturels et surnaturels qui ont été accordés aux anges et aux hommes. Cause méritoire de la grâce, elle en est la trésorière et la dispensatrice. Elle est la cause finale secondaire de la création. Aussi n'a-t-elle pu contracter ni le péché originel, ni la dette du péché originel. P. Chrysostome, *loc. cit.*, p. 339-355, 367, 409. — *c. Preuves.* — Les preuves de l'opinion scotiste sont demandées à l'Écriture, aux Pères, à la raison théologique.— α. *Écriture.*— Plusieurs textes affirment la primauté absolue du Christ sur toutes créatures, et par conséquent la dépendance de toutes créatures par rapport au Christ, voulu par Dieu avant toutes choses, et pour qui tout a été fait. Prov., VIII, 22. Voir col. 1484. Il s'agit ici, dit-on, de la Sagesse créée, c'est-à-dire incarnée. Le Verbe incarné est ainsi le principe de toutes les voies du Seigneur, c'est-à-dire des voies de la nature et de la grâce par lesquelles les créatures parviennent à la gloire, aussi bien par rapport aux hommes qui ont eu besoin de rédemption que par rapport aux anges qui n'ont pas eu besoin d'être rachetés. Donc, l'incarnation a été décrétée, non pas en vue du rachat de l'humanité, mais pour la justification et la glorification de toutes les créatures élues de Dieu, ce qui implique que si l'homme n'avait pas péché, le Verbe néanmoins se serait fait homme. — Col., I, 15-21, voir col. 1486. Dans le Christ toutes choses ont été créées; donc, l'incarnation, raison dernière de la création, a dû être aussi indépendante de la chute de l'homme que l'a été la création de l'univers. — Eph., I, 3-14, voir col. 1487. La récapitulation de toutes choses dans le Christ n'indique-t-elle pas que l'ordre à restituer est celui-là même dans lequel les choses avaient été établies? Si donc c'est par le Christ rédempteur que les hommes pécheurs doivent recouvrer l'état de sanctification, c'est qu'avant la chute, la grâce sanctifiante dérivait du Christ dans l'homme encore innocent. — Enfin, le Christ n'est-il pas indiqué par l'Écriture comme la fin de toutes choses, ce qui suppose l'incarnation voulue indépendamment du péché. Heb., II, 10; Col. II, 16-17, voir col. 1486. — β. *Les Pères* — On a vu plus haut, col. 1491. sq, les textes des Pères envisageant l'incarnation sans que mention soit faite de la rédemption ou dans des hypothèses où la rédemption elle-même ne pouvait trouver place. Si toutes choses ont été créées dans le Christ, si l'homme, dans l'état de justice originelle, a été créé à l'image du Christ, si le Christ, Homme-Dieu, a déjà été préfiguré par Adam dans l'état d'innocence, si Adam encore innocent, a connu et prophétisé le mystère de l'incarnation, si l'incarnation est le principe de toutes les autres œuvres divines, si le Christ, comme homme, est le premier-né de toutes les créatures, si la prédestination du Christ est la cause de notre prédestination au point que la grâce des anges et celle d'Adam innocent venaient du Verbe incarné, si enfin le Christ est la cause finale de la création, comment ne pas conclure que l'incarnation est indépendante de la rédemption? Tertullien ne semble-t-il pas le dire explicitement, et saint Cyrille d'Alexandrie lui fait écho, en nous interdisant de dire que le Christ est pour nous, alors que la piété chrétienne exige que ce soit nous qui soyons pour lui. On ne saurait donc admettre que les Pères, lorsqu'ils affirment, avec l'Écriture, que le Verbe s'est fait homme pour nous sauver, aient voulu se contredire, pas plus qu'on ne peut attacher aux paroles

inspirées un sens contraire à celui qui découle de la primauté du Christ affirmée en maints endroits des Livres saints. Il faut donc dire que lorsque l'Écriture ou les Pères affirment que le Verbe est venu nous sauver dans la chair, et à plus forte raison lorsqu'ils affirment que, sans le péché à guérir, le Verbe ne serait pas venu dans la chair, ils entendent ici la chair *passible* et *mortelle*, que le Verbe, certes, n'aurait pas prise si l'homme n'avait pas dû être racheté par les souffrances de la croix. La formule traditionnelle : *Qui propter nos et propter nostram salutem descendit de cælis*, loin de créer une difficulté au scotisme, semble l'appuyer en distinguant un double motif dans la venue du Verbe : *propter nos*, motif de l'incarnation *propter nostram salutem*, motif de la rédemption. — γ. *Raisons théologiques*. — La principale des raisons théologiques invoquées en faveur de l'opinion scotiste est l'ordre des vouloirs de Dieu. Cette raison a été exposée plus haut, col. 1496. — Une seconde raison est tirée des multiples difficultés auxquelles se heurte l'opinion adverse : Comment expliquer qu'une œuvre aussi parfaite que l'incarnation soit causée par le péché? Comment ne pas reconnaître au péché une utilité véritable par rapport à la venue du Verbe lui-même, dont il justifie, pour ainsi dire, l'existence humaine? Comment conserver au Christ la primauté que lui assigne l'Écriture, alors qu'en réalité il semble fait pour l'homme? Comment expliquer enfin que le Christ soit le chef de toute l'Église, c'est-à-dire des anges eux-mêmes, si de l'incarnation ne procède pas, indépendamment de l'hypothèse de la rédemption des hommes, la grâce essentielle des anges? Cf. Frassen, *loc. cit.*; *Christus, alpha et oméga*, p. 375-385.

*c) Discussion* — *a*. Les adversaires font remarquer qu'aucune des preuves scripturaires ne démontre la thèse scotiste. Eux aussi admettent la primauté du Christ avec saint Paul et le livre des Proverbes; mais ce n'est pas dans le même sens. La Sagesse incréée du livre des Proverbes n'est pas autre que le Verbe considéré dans sa divinité — ainsi l'interprète, d'ailleurs, Pie IX dans la bulle *Ineffabilis*, — voir col. 861 sq. Que si nous devions admettre qu'il s'agit ici de la sagesse créée *(dato, non concesso*, car le terme ἔκτισε n'indique pas une création, voir col. 1484), il ne s'ensuivrait pas encore qu'il s'agit de la sagesse incarnée; voir l'interprétation de Bossuet, acceptée de nos jours par Hurter, *Theologiæ dogmaticæ, compendium*, t. II, n. 144, et par Pesch, *De Deo uno, De Deo trino*, n. 472; mais, en acceptant qu'il soit ici question de la sagesse incarnée, il resterait encore à démontrer que la priorité accordée au Christ est une priorité de causalité, alors que le texte pourrait très bien s'intrepréter d'une priorité d'excellence; enfin, en acceptant, sans le concéder, qu'il s'agisse ici d'une priorité de causalité, il ne résulte pas du texte que cette causalité regarde *toutes* les voies de Dieu; on pourrait encore l'entendre des voies de la réparation et de la restauration de l'homme après le péché. Quant aux textes de saint Paul, ni l'Épître aux Colossiens, ni celle aux Éphésiens ne sont d'un véritable secours aux scotistes. Les versets 15-17 de l'Épître aux Colossiens ne se rapportent pas au Verbe incarné, mais au Verbe, considéré dans sa seule divinité; le texte relatif au Verbe incarné ne commence qu'au verset 18, où le Christ est désigné comme le premier-né d'entre les morts. Tout l'argument croule donc par sa base. Ce texte de saint Paul, se rapportant à Dieu le Verbe, puis au Verbe incarné, est un exemple de communication des idiomes. Voir HYPOSTATIQUE *(Union)*, col. 441. Ainsi, il ne faut pas indûment attribuer la primauté absolue du Verbe, « en qui, par qui et pour qui tout a été fait, » à l'humanité que le Verbe s'est unie. De la sorte, nous ne ferons pas dire à l'Écriture que, purement et simplement, « tout a été créé pour le Christ », alors qu'elle dit : « Tout a été créé pour le Verbe. » Schwalm, *op. cit.*, p. 49-50. Quant à l'argument basé sur la récapitulation, il pèche lui aussi par la base, le mot ἀνακεφαλαιώσασθαι n'ayant pas, dans le texte de Paul, le sens qu'on lui prête. Toutefois, même avec ce sens, la restauration des créatures dans l'état primitif par le Christ n'implique pas nécessairement que l'état de grâce primitif ait été constitué par Dieu dans le Christ. Enfin, Heb., III, 10, ne démontre pas la thèse scotiste si on lit *consummare*, texte reçu et légitime. Voir col. 1486. Si l'on veut lire *consummari* et rapporter ce mot au Verbe incarné, on n'aboutit pas à un meilleur résultat; car s'il est possible de dire que toutes choses sont *pour (propter quem)* le Verbe incarné, il est plus difficile d'accorder que toutes choses sont par *(per quem)* le Verbe incarné, du moins dans ce texte de Paul. On ne fait d'ailleurs aucune difficulté d'admettre que le Verbe incarné doive être dit cause finale de toutes choses, tout en affirmant que, sans le péché, le Verbe ne se serait pas incarné. Voir plus loin. Sur le sens littéral des textes scripturaires invoqués par l'école scotiste, voir col. 1486 sq. — *b*. Les textes des Pères ne prouvent pas non plus ce qu'on veut leur faire signifier. Sur plusieurs points, ce sont de simples opinions personnelles, sans portée dogmatique. On a déjà rappelé, d'ailleurs, qu'aucun texte ne dit explicitement que si l'homme n'avait pas péché, le Verbe ne se serait pas incarné. On fait observer ensuite que le sens accommodatice proposé par certains Pères, et d'après lequel toutes choses auraient été créées dans le Christ, formées à l'exemplaire du Christ, s'explique fort bien par le but poursuivi par les Pères dans leurs discussions. Il s'agit presque toujours de prouver la divinité du Verbe, attaquée par l'arianisme et les erreurs qui procèdent de cette hérésie. Il faut en dire autant de leur exégèse de Prov., VIII, 22. L'*exégèse* des Pères ne nous lie pas, s'ils n'entendent pas donner par là le sens traditionnel, et dogmatique reçu par l'Église. D'ailleurs, c'est en expliquant les livres sapientiaux que certains Pères, saint Athanase et saint Cyrille par exemple, ont proposé la doctrine contraire au scotisme. Ainsi, sans même les discuter à fond, pouvons-nous ne pas nous inquiéter outre mesure des déductions que les scotistes pensent tirer de certaines interprétations patristiques de la sainte Écriture. Il n'est pas difficile d'ailleurs de constater que même l'opinion adverse s'accommode facilement de la plupart des affirmations que les scotistes relèvent en faveur de leur opinion : elle accepte volontiers, par exemple, que l'homme ait été créé à l'image du Christ, que le Christ ait été préfiguré dans l'état d'innocence, qu'Adam encore innocent ait connu et prophétisé le mystère de l'incarnation, sans en connaître le motif, voir *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. II, a. 7, que la prédestination du Christ ait existé de toute éternité et ait été le principe et l'exemplaire de notre prédestination, qu'en un mot soit due au Christ la primauté absolue, encore que sa primauté ne s'affirme pas de la même façon par rapport aux anges et par rapport aux hommes. Quelques textes plus explicites des Pères relativement à la priorité de la prédestination du Christ sur la nôtre sont à interpréter d'après le contexte et selon le but poursuivi par leurs auteurs. Tertullien, affirmant que l'homme fut créé à l'image du Christ, se souvenait simplement de l'éternelle prescience de Dieu, par laquelle il était possible au créateur de former le premier homme à l'image du Christ futur. Cf. Théodoret, *Quæst. in Gen.*, c. I, q. XIX, *P. G.*, t. LXXX, col. 102. Cyrille d'Alexandrie, rappelant l'impiété qu'il y aurait à soutenir que le Christ est pour nous et non pas nous pour lui, entendait simplement réfuter l'hérésie arienne qui présentait le Verbe comme un instrument

de la divinité dans la création du monde. Voir, contre l'évêque Jacques Naelant, O. P. *Enarrationes in Epist. ad Eph.*, c. I, sect. II, p. I, *Digressio de prædestinatione Christi*, Lyon, 1657, l'explication de ces textes et des textes similaires, dans Thomassin, *De incarnatione*, l. II, c. VI. Enfin, il faut observer relativement aux textes où la subordination de l'incarnation à la rédemption est explicitement affirmée, voir col. 1489 sq., que les scotistes éludent la difficulté par une addition à la pensée des Pères, laquelle est toute gratuite et sans fondement. Les Pères, disent-ils, auraient parlé de l'incarnation du Verbe *dans une chair passible et mortelle*. Or, cette restriction n'existe pas plus dans l'Écriture que chez les Pères; nous n'avons donc pas le droit de la leur prêter. Quant aux Pères qui ont pu parler de chair *passible*, il resterait à déterminer si leur but n'était pas de réfuter l'erreur docète ou gaianite. Voir ces mots. — *e)* Quant aux arguments de raison théologique, leur réfutation par l'école adverse fut précisément l'occasion du progrès théologique dans l'exposé de l'opinion contraire, qu'il nous faut maintenant décrire.

2. *Opinion affirmant la subordination de l'incarnation à la rédemption.* — *a) Comment se présente cette opinion au XIII<sup>e</sup> siècle?* — L'autorité peu considérable de Rupert de Deutz et d'Honoré d'Autun n'est pas suffisante pour qu'on puisse affirmer que l'opinion plus tard défendue par Scot était, avant saint Thomas et saint Bonaventure, l'opinion « traditionnelle. » En réalité, la question précise de la cause finale de l'incarnation n'avait pas été posée avant Alexandre de Halès et Albert le Grand. Les affirmations de l'Écriture, l'autorité des Pères, relativement à la subordination de l'incarnation à la rédemption ne constituaient pas, à proprement parler, une doctrine nettement formulée dans le sens que saint Thomas devait préciser et faire accepter par un grand nombre de théologiens; néanmoins c'est la base solide sur laquelle l'opinion opposée au scotisme s'appuiera désormais, une fois proposée par l'angélique docteur. En pareille matière, l'argument fondamental sur lequel les disciples de saint Thomas après saint Thomas lui-même reviendront sans cesse, sera celui-ci : « Les choses qui ne proviennent que de la volonté de Dieu et ne sont pas dues à la créature, ne peuvent nous être connues que d'après les saintes Écritures, qui nous manifestent la volonté divine. Par conséquent, puisque, dans l'Écriture, la raison de l'incarnation est partout tirée du péché du premier homme, il est plus convenable de dire que Dieu a ordonné l'œuvre de l'incarnation au remède du péché, en sorte que, si le péché n'avait pas été commis, l'incarnation n'aurait pas eu lieu. » *Sum. theol.*, III<sup>a</sup>, q. I, a. 3. C'est donc parce qu'elle relève des affirmations explicites de l'Écriture que l'opinion que devait défendre saint Thomas, pourrait, à plus juste titre peut-être que l'opinion de Rupert et de Scot, revendiquer le titre de traditionnelle. En réalité cependant, il faut reconnaître qu'au moment où il se posa, le problème était tout scolastique; tel il est demeuré, et tout le progrès de l'opinion thomiste consistera à ordonner et justifier les différentes assertions de l'angélique docteur, dans l'hypothèse de la dépendance de l'incarnation par rapport à la rédemption. — *b) S. Bonaventure.* — Il ne tranche pas le débat : il lui *paraît* simplement que la *principale* raison de l'incarnation a été la rédemption du genre humain. Il rapporte les deux opinions catholiques. Des deux, demande-t-il, laquelle est la plus vraie? Celui-là seul qui a daigné s'incarner pour nous le saurait dire. On ne peut guère préférer l'une à l'autre, l'une et l'autre, étant acceptée par l'enseignement catholique et professée par des maîtres catholiques; l'une et l'autre excitant notre âme à la dévotion, chacune selon une considération différente : *videtur autem primus modus* (celui qu'embrasseront plus tard les scotistes) *magis consonare judicio rationis; secundus tamen, ut apparet, plus consonat pietati fidei : quia auctoritatibus sanctorum et sacræ Scripturæ magis concordat. In IV Sent.*, dist. I, a. 2, q. II. Le docteur séraphique admet conséquemment que le Christ ne donne pas aux anges le premier mouvement essentiel de la grâce et la gloire. *Ibid.*, ad 4<sup>um</sup>. Mais la prédestination du Christ demeure voulue par Dieu avant toute autre chose, à cause de la prescience de la chute, *ibid.*, ad 5<sup>um</sup>; et la primauté du Christ doit s'affirmer en ce sens que le Christ, même considéré dans sa nature humaine, est chef des hommes, parce que les membres du corps mystique du Christ ne peuvent avoir la grâce que par la foi à l'incarnation, dist. XIII, a. 2, q. I, 3°; bien plus, les anges et les hommes, dans la gloire, puiseront dans le Christ tout ce qu'ils auront de gloire. *Sermo de corpore Christi*, n. 31, *Opera*, Quaracchi, t. V, p. 563. — *c) S. Thomas.* — Dans le *Commentaire sur les Sentences*, ouvrage de jeunesse, l. III, dist. I, saint Thomas d'Aquin parle presque comme saint Bonaventure : il représente l'opinion contraire à celle qu'enseignait son maître Albert le Grand comme une opinion *probable*, parce que fondée sur les affirmations de l'Écriture et des Pères. Dans la *Somme théologique*, la pensée de saint Thomas est plus nettement formulée, III<sup>a</sup>, q. I, a. 3. Il est *plus probable* que le Verbe ne serait pas incarné si l'homme n'avait pas péché. Voir col. 1480. Cette conception ne diminue pas la primauté du Christ : la prédestination du Christ demeure la cause de notre prédestination, en ce sens que, considérée dans tout l'enchaînement de causes qui aboutit à notre salut, notre prédestination doit être modelée sur celle du Christ : la filiation naturelle du Christ étant le modèle de notre filiation adoptive, et la grâce par laquelle nous devenons enfants adoptifs de Dieu étant une dérivation de la grâce du Christ. *Sum. theol.*, III<sup>a</sup>, q. XXIII, a. 3, 4. Le Christ, considéré même dans sa nature humaine, est le chef de l'Église, des hommes qui, rachetés par lui, tiennent leur vie surnaturelle de lui-même; des anges sur lesquels se répand quelque chose de la plénitude de grâces du Christ. Voir q. VIII, et *De veritate*, q. XXIX, a. 7. Enfin, l'incarnation demeure la fin à laquelle tout est ordonné dans la création, ainsi que les théologiens de Salamanque ont cru le trouver dans deux passages de saint Thomas, *Sum. theol.*, III<sup>a</sup>, q. XXIII, a. 3, 4, et *In IV Sent.*, l. IV, dist. XLVIII, q. II, a. 1; ou tout au moins des merveilles de l'ordre surnaturel. *Cont. gentes*, l. IV, c. XXVII. — *c) Les explications de l'école thomiste.* — Toutes ces affirmations nécessitent une coordination d'idées. Il faut, en effet, concilier ces deux doctrines, le Verbe ne s'est incarné qu'à l'occasion du péché : et cependant l'incarnation demeure la cause exemplaire, efficiente et finale de notre prédestination. Cajétan, dans son *Commentaire sur la Somme théologique*, III<sup>a</sup>, q. I, a. 3, pose deux principes de solution : *a.* Il établit quelle prescience est requise en Dieu par la prédestination du Verbe incarné, et par là, il répond d'avance aux critiques injustifiées de quelques disciples moins fidèles de l'angélique docteur, voir Tolet, *op. cit.*, q. I, a. 3, 3<sup>a</sup> conclusio, relativement à la prétendue impossibilité de concilier, sans la science moyenne, la doctrine thomiste de la prédestination avant toute prévision des mérites et des démérites, avec la solution présente de saint Thomas dans la question du motif de l'incarnation. *b.* Il distingue l'ordre de conséquence matérielle, de l'ordre de causalité proprement dit, et ainsi établit dans le cas présent que si Dieu veut la priorité, dans l'ordre de conséquence matérielle, du péché sur l'incarnation, il ne s'agit pas d'une priorité de causalité réelle, le péché

n'étant que l'*occasion* de l'incarnation. Dieu, permettant le péché, a voulu que celui-ci se produisît avant l'incarnation; mais, dans l'ordre des réalisations divines, le péché n'est pas pour autant la cause de l'incarnation. Et ainsi la première des difficultés soulevées par les scotistes a trouvé sa solution. A cette remarque fondamentale, Gonet et les Salmanticenses ajoutent une distinction féconde; Scot reproche à tort à l'opinion thomiste de prétendre que le Christ est pour nous et non pas nous pour lui. Il faut, en effet, introduire ici une distinction formulée par le docteur angélique lui-même, *In IV Sent.*, l. II, dist. XV, q. I, a. 1, ad 6um, entre la *finis qui* ou *cujus gratia*, et la *finis cui*. La première est la fin, le bien que l'on recherche en agissant, la seconde est la personne à qui profite l'action. En affirmant que le motif de l'incarnation est le salut des hommes, la gloire divine procurée par ce salut est la fin qui est recherchée par Dieu, et vers laquelle tout est ordonné dans l'œuvre de notre rachat; l'homme n'est que la fin à qui ce salut profite. Bien plus, en considérant la fin, non pas du côté de Dieu qui ne peut vouloir que sa gloire, mais du côté des œuvres qui s'enchaînent les unes aux autres les moins parfaites étant ordonnées vers les plus parfaites, il faut dire que la gloire du Verbe incarné est la fin de toutes les œuvres de Dieu, et principalement de notre justification, cf. concile de Trente, sess. VI, c. VII, Denzinger-Bannwart, n. 799, Dieu ayant voulu d'un seul acte tout ce qu'il prévoyait devoir exister dans l'ordre présent, le péché y compris et par suite le rédempteur. Gonet, *op. cit.*, disp. V, § 6; Salmanticenses, *op. cit.*, disp. II, dub. I, n. 7 sq. Ces derniers mots rappellent une troisième précision formulée par Gonet, *loc. cit.*, § 3, n. 19, et, avant lui, par Molina, *In Iam part. Sum. S. Thomæ*, q. XXIII, a. 4, 5, *De causa prædestinationis*, m. VII : l'ordre de priorité et de postériorité ne se trouve pas dans le vouloir divin, mais dans les choses voulues par Dieu. L'ordre est donc à placer non pas entre les vouloirs divins, le vouloir étant unique et portant sur tout l'ordre des événements prévus, et décrétés par Dieu, mais entre les objets voulus par Dieu. Par là, la raison fondamentale de Scot pèche par la base, puisqu'elle repose sur l'ordre des vouloirs divins, considérés en eux-mêmes. Or, il n'est pas inconvenant que, du côté des événements voulus, le péché ait sur l'incarnation une simple priorité d'occasion, et l'homme sur le Christ une priorité dans l'ordre de cause matérielle, c'est-à-dire de fin, *à qui* doit profiter le salut apporté par le Verbe incarné. Une dernière remarque, commune à tous les théologiens thomistes, concerne les textes de l'Écriture qui semblent assigner, en outre de la rédemption des hommes, d'autres buts à l'incarnation : notre enseignement et notre éducation dans la vie chrétienne, Tit. II, 11-12; notre gloire, I Cor., II, 7; l'exemple de la pratique des vertus, Joa., XIII, 15; la prédication de la vérité, *ibid.*, XVIII, 37. Saint Thomas lui-même, *loc. cit.*, ad 1um, fait remarquer que toutes ces causes se rapportent au remède du péché. Peut-être chacun de ces motifs eût été à lui seul suffisant pour provoquer l'incarnation, mais parce que tous furent envisagés par Dieu sous l'aspect très particulier du remède au péché, il faut énergiquement maintenir que seule la rédemption du genre humain est le motif déterminant de la venue du Verbe dans la chair. Cf. Salmanticenses, *loc. cit.*, n. 41. — *d) Les réponses des théologiens thomistes aux difficultés proposées par l'école scotiste.* Voir col. 1495. — La solution des difficultés soulevées par les scotistes semble, à la suite de ces explications, s'offrir d'elle-même : *a.* Le péché n'est pas la cause, mais l'occasion de l'incarnation, et l'hypothèse, qu'un bien considérable comme l'incarnation soit occasionné par un moindre bien, la réparation du péché, n'offre pas d'inconvénient aux regards des exigences de la raison. Voir S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. I, a. 3, ad 3um. Le Christ ne doit rien au péché; toute son existence et sa perfection, occasionnées sans doute par le péché à réparer, sont ordonnées à la gloire de Dieu, et la gloire de Dieu manifestée par la réparation du genre humain est la raison dernière de l'incarnation. Le péché reste un mal, même vis-à-vis du Christ, et si l'Église chante *felix culpa*, c'est uniquement en raison du grand bien dont cette faute, toujours en soi regrettable, a été l'occasion. Même dans l'opinion thomiste, le Christ garde la primauté que lui reconnaît l'Écriture; certains se contentent d'affirmer une primauté d'excellence; mais d'autres n'hésitent pas à reconnaître au Christ une primauté dans l'ordre d'intention et de causalité. Cf. Gonet, *op. cit.*, § 5, 6; Jean de Saint-Thomas, *De incarnatione*, q. I, disp. III, a. 2, concl. 4. Notons toutefois une légère différence de conception entre thomistes; les uns, comme Jean de Saint-Thomas, qui suit en cela Cajétan, supposent qu'avant le décret efficace de la prédestination du Christ, il faut supposer en Dieu le décret relatif à la providence générale qui détermine l'existence de l'ordre de la nature et de celui de la grâce dans les créatures raisonnables. La priorité n'appartient au Christ qu'au moment où, le péché étant prévu par Dieu, commence l'ordre de la prédestination des créatures; c'est ici seulement que la priorité appartient, dans l'intention et la causalité, au Christ. D'autres, Gonet, *loc. cit.*, à cause de la simplicité de l'acte divin, concèdent que Dieu, d'un seul décret englobant la prévision du péché et sa réparation par l'incarnation, a tout ordonné, même la création, au Verbe fait homme. Cette dernière conception paraît plus logique et répond mieux à la dignité du Verbe incarné; elle donne une solution à la difficulté scotiste sans réplique. « Dans l'ordre de l'intention et de la causalité finale, le Christ est le premier en vue, puis la création, la gloire, la justification, la permission du péché, bien que ce soit l'inverse dans l'ordre de l'exécution et de la causalité matérielle. Sans le péché, point d'incarnation; mais le péché prévu et l'incarnation décrétée pour réparer le péché, tout est ordonné à ce Christ-roi, tout est orienté vers lui, et Jésus est ainsi et nécessairement le centre et la fin de toute la création. » Hugon, *op. cit.*, p. 75. Quant à la grâce du premier homme encore innocent, les thomistes confessent qu'elle échappait à l'influence de l'incarnation, sauf peut-être en ce qui concerne la foi en ce mystère, imparfaitement révélé à Adam innocent; si l'Église s'étend à Adam innocent, il faut dire que « le Christ, avant le péché, n'aurait été le chef de l'Église que selon sa divinité; après le péché, l'incarnation étant décrétée pour la réparation du genre humain, il devient le chef de l'Église, même dans sa nature humaine. » S. Thomas, *De veritate*, q. XXIX, a. 4, ad 3um. En ce qui concerne les anges, il n'est pas dit dans la sainte Écriture que le Christ est venu pour être chef des anges, mais, ce qui est bien différent, qu'il a été constitué, par Dieu le Père, chef des anges. Il n'est donc pas nécessaire de supposer que si l'homme n'avait pas péché, le Christ aurait dû néanmoins exister, Dieu et Homme, pour être le chef des anges. Il suffit d'affirmer que l'incarnation étant décrétée, le Christ a été constitué chef des anges, tout d'abord par l'excellence de sa personne, ensuite par l'influence illuminatrice que son humanité exerce sur les anges. Voir S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. VIII, a. 4, et *De veritate*, *loc. cit.*, ad 4um. Cette influence va-t-elle jusqu'à la communication de la grâce et de la gloire essentielles? Certains thomistes ont voulu le démontrer, mais il semble nécessaire, si l'on veut être fidèle aux principes de saint Thomas, de la restreindre à la grâce et à la gloire

accidentelles. Voir Jean de Saint-Thomas, *loc. cit.*, n. 20. — *e)* Quant aux *conséquences* que les scotistes prétendent tirer de leur système, les unes ne leur sont pas particulières et se rencontrent tout aussi bien dans le système thomiste, par exemple, la gloire « plus grande » du Christ et celle de sa divine mère : « La bonté divine éclate bien plus dans l'ordre de l'incarnation rédemptrice que dans l'hypothèse d'une incarnation purement glorificatrice, puisque la gratuité de la gloire s'y double de la gratuité du pardon. La toute-puissance y déborde vraiment; d'un plus grand mal Dieu tire l'occasion d'un plus grand bien. Là où le mal abondait, la grâce a surabondé, Rom., v, 28. » Schwalm, *op. cit.*, p. 53-54. D'autres conséquences leur sont propres, mais condamnent précisément leur opinion : telle, par exemple, celle qui consiste à enlever à l'âme de Marie la dette prochaine du péché originel. Bien que certains théologiens considèrent que l'on peut en regard de la doctrine catholique de la rédemption universelle par le Christ, soutenir que Marie n'avait contracté, par sa conception, qu'une dette éloignée du péché originel, on estime généralement, surtout après la bulle *Ineffabilis*, que cette opinion est moins probable, et quelques-uns vont même jusqu'à la déclarer insoutenable, si l'on veut expliquer comment la vierge Marie fut *rachetée d'une façon plus sublime* par le Christ. Voir Immaculée conception, col. 1073 sq. D'ailleurs, Scot n'avait pas tiré cette conclusion de sa doctrine, lui qui professait que « Marie a eu besoin du rédempteur pour la préserver du péché. » *In IV Sent.*, l. III, dist. III, q. I, § *Si autem*. Voir, sur ce point spécial, De Lugo, *De incarnatione*, disp. VII, sect. III-IV.

3. *Remarque et conclusion.* — *a) Remarque.* — Dans sa controverse avec le P. Chrysostome au sujet du motif de l'incarnation, le R. P. Galtier, tout en maintenant que, sans le péché, le Verbe ne se serait pas incarné, a tenté la conciliation de l'opinion moyenne de Suarez et de l'opinion thomiste : « Puisqu'il nous plaît de rechercher le motif intégral et dernier de l'incarnation elle-même, reconnaissons sa complexité. Il comprend à la fois la réhabilitation de l'homme et la perfection du Christ. De cette fin totale poursuivie par Dieu l'une et l'autre partie sont essentielles, mais la seconde l'emporte sur la première en excellence. Pas d'antériorité proprement dite : la création, la permission du péché, la restauration du genre humain, l'incarnation ont été voulues en même temps; mais, coordination harmonieuse, Adam doit au Christ d'avoir été voulu malgré sa chute; le Christ a été voulu pour l'humanité, mais surtout pour lui-même; sans le péché d'Adam, pas de Christ; mais sans le Christ à venir pas de monde avec le péché. » *Nouvelle revue théologique*, 1911, p. 114. Bien que l'auteur se défende de vouloir suivre Suarez, c'est, en réalité, à Suarez qu'il s'attache en mettant sur le même plan le double motif, réhabilitation de l'homme, perfection du Christ, qu'il appelle le motif « intégral » de l'incarnation. C'est, à notre avis, confondre les deux sortes de fins, la fin *cujus gratia*, et la fin *cui*. Les thomistes, en faisant cette distinction, ont remis à leur vraie place, dans le plan divin, et la perfection du Christ et l'utilité de l'homme : « De l'opinion dite moyenne (de Suarez), écrit le P. Hugon (en faisant allusion aux articles du P. Galtier) il ne faudrait pas rapprocher — comme on l'a fait parfois et tout récemment encore — la théorie de Cajétan, de Gonet, des Salmanticenses, etc. Tous ces théologiens enseignent énergiquement, à l'encontre de Suarez, que le motif unique de l'incarnation est la rédemption du monde, que sans la chute, le Verbe ne serait point venu parmi nous; enfin, que pour les anges et pour nos premiers parents dans l'état d'innocence, la grâce et la gloire essentielles n'émanent pas du Verbe incarné. Ils s'attachent, d'autre part, à montrer que, même dans cette théorie, le Christ peut être appelé, en un sens légitime, le centre de la création et le premier-né de tous les prédestinés, » *Op. cit.*, p. 74-75.

*b) Conclusion.* — Notre conclusion sera la conclusion si prudente de saint Bonaventure. Voir col. 1501. Au point de vue de la raison, l'opinion scotiste semble plus satisfaisante; mais au point de vue de la foi fondée sur la révélation, l'autre opinion semble s'imposer. Théologiquement, la première a l'argument de l'autorité de théologiens considérables et de la raison théologique; mais la seconde repose sur l'autorité plus forte de l'Écriture et des Pères. Sans prendre parti pour aucune des deux opinions, on doit dire que celle de Scot est *probable* et que celle de saint Thomas est *plus probable*.

S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIª, q. I, a. 3; *In IV Sent.*, dist. I, q. I, a. 3; Capréolus, *In IV Sent.*, l. III, dist. I, q. unic., 1. a; Cajétan, *In Sum. theol. S. Thomæ*, *loc. cit.*; Jean de Saint-Thomas, *De incarnatione*, disp. III; Salmanticenses, *ibid.*, disp. II; Billuart, disp. III; Gonet, disp. V; Tolet, *In Sum. theol. S. Thomæ*, *loc. cit.*; Vasquez, *De incarnatione*, disp. X; De Lugo, *ibid.*, disp. VII, Legrand, *ibid.*, dissert. VII, c. III; Thomassin, *op. cit.*, l. I, c. V-XI. etc. Les auteurs scotistes ont déjà été cités au cours de l'article. On lira avec profit la dissertation, dans le sens thomiste, du P. Hilaire de Paris, capucin, *Cur Deus homo*, Lyon, 1867, et les ouvrages, dans le sens scotiste, du P. Chrysostome, *Christus, alpha et omega*, Lille, 1910, et surtout, *Le motif de l'incarnation et les thomistes contemporains*, Tours, 1921, où se trouvent reproduites les controverses que l'auteur a soutenues, dans les *Études franciscaines*, avec le R. P. Hugon, O. P., dans *Revue thomiste*, 1913, p. 276 sq., *Le motif de l'incarnation*, article reproduit dans *Le mystère de l'incarnation*, Paris, 1913, c. V, et avec le R. P. Galtier, S. J., *Nouvelle revue théologique*, 1911, p. 44-57; 104, *Le vrai motif de l'incarnation*.

4. *Questions subsidiaires.* — A l'occasion du motif de l'incarnation, les théologiens agitent quelques questions subsidiaires qu'on ne fera qu'énumérer. — *a)* L'universalité de la rédemption nous oblige à admettre, comme une vérité au moins théologiquement certaine, que le Christ est venu effacer *tous* les péchés, aussi bien les péchés actuels des hommes, que le péché originel, commun à toute la nature humaine considérée dans chacun des descendants d'Adam, Cf. I Joa., I, 7; II, 2; Heb., I, 3. Voir Rédemption. — *b)* Il est également certain que le Christ est venu sur terre *principalement* à cause du péché *originel;* car, si le péché actuel et mortel est, en soi, plus grave que le péché originel, considéré comme faute de la nature, le péché originel est cependant un mal plus universel et plus profond, puisqu'il a corrompu la nature humaine tout entière, que Dieu avait constituée dans l'état de justice et de rectitude. Voir la doctrine de saint Paul sur l'antithèse du Christ et d'Adam, Rom., v. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIª, q. I, a. 4, et tous les commentateurs. — *c)* Donc, si, par impossible, le péché originel seul eût existé, sans aucun péché actuel, le Verbe, d'après l'opinion commune des théologiens même thomistes, se serait néanmoins incarné. On ne cite, sur cette doctrine communément admise, que deux ou trois noms d'opposants, Cabrera, Nazario, Godoy; cf. Gonet, *loc. cit.*, n. 71; Salmanticenses, *De incarnatione*, disp. II, dub. III. § 3. — *d)* Mais, dans l'hypothèse où le péché originel n'existerait pas et que seuls les péchés actuels auraient été commis, la plupart des thomistes, avec Gonet, *loc. cit.*, n. 75, et les théologiens de Salamanque, *loc. cit.*, dub. IV, voir les noms d'auteurs cités, n. 67, soutiennent qu'il n'y aurait pas eu d'incarnation, en vertu du décret divin actuel. Et ils appuient leur argumentation sur cette raison de saint Thomas : « Partout dans l'Écriture, le motif de l'incarnation est tiré du péché du premier homme; » donc, sans ce péché, il n'y aurait pas eu d'incarnation.

Cette raison théologique, dit le P. Hugon, est très plausible. Partout où fait défaut le motif capital, fondamental, l'effet est nécessairement arrêté; il y aurait violation évidente du principe de finalité si une œuvre se produisait lors même que le motif principal aurait manqué. » *Op, cit.*, p. 96-97. Dans l'hypothèse soulevée, que se serait-il produit? La théologie reste muette et s'en remet à la miséricorde divine. Mais l'opinion adverse a ses partisans. Citons Suarez, *De incarnatione*, disp. V, sect. vi; Grégoire de Valencia, *ibid.*. p. vi; Granados, *ibid.*, tr. III, disp. II, concl. 2a; De Lugo, *ibid.*, disp. VII, sect. v, n. 63, etc.

VI. Cause efficiente. — Dans l'incarnation il importe de distinguer le principe *actif* qui produit l'union de l'humanité au Verbe, du principe *formel*, ou du terme auquel aboutit cette union. Autre chose, en effet, est de produire l'humanité sainte de Jésus-Christ et de l'unir au Verbe, autre chose est de retenir dans l'être divin l'humanité sans subsistence propre. Ce dernier aspect de l'incarnation est propre au Verbe, et c'est de ce chef que seul des trois personnes divines le Verbe doit être dit incarné. Mais le premier aspect marque l'action commune aux trois personnes dans l'œuvre de l'incarnation : c'est l'aspect de la causalité efficiente. Toutefois comme la causalité efficiente peut être considérée soit dans l'ordre de la cause principale, soit dans l'ordre de la cause instrumentale, on devra étudier ici ce double point de vue.

1° *Cause efficiente principale.* — 1. *Les trois personnes de la sainte Trinité, par leur action commune, sont la cause efficiente de l'incarnation.* — Cette assertion, qui est *de foi*, repose : 1. Sur la *sainte Écriture*, qui rapporte à Dieu, sans distinction de personne (sauf les cas d'appropriation, voir plus loin), l'œuvre de l'incarnation, Joa., iii, 17; Rom., viii, 3; Gal., iv, 4; I Joa., iv, 10; si la mission du Fils dans la chair est rapportée souvent au Père comme à son principe actif, c'est que l'écrivain inspiré veut marquer par là la filiation divine selon laquelle, par voie de génération, le Verbe procède du Père. Voir Fils de Dieu, t. v, col. 2396-2397. — 2. Sur l'autorité *des Pères*, notamment de saint Augustin, *solus Dei Filius, quod hujus est Verbum, caro factum est, quamvis Trinitate faciente*, *De Trinitate*, l. XV, c. xi; cf. l. I, c. iv, *P. L.*, t. xlii, col. 1072, 824; cf. *Enchiridion*, c. xxxviii, *P. L.*, t. lxv, col. 251 : de saint Fulgence : *Tota Trinitas nos reconciliavit per hoc, quod solum Verbum carnem ipsa Trinitas fecit*, *De fide ad Petrum*, c. ii, n. 23, *P. L.*, t. lxv, col. 760; cf. Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis*, l. II, part., 1, c. iii, *P. L.*, t. clxxvi, col. 376 sq. — 3. Sur les *décisions dogmatiques* de l'Église, du XIe concile de Tolède : *Incarnationem quoque hujus Filii Dei tota Trinitas operasse credenda est, quia inseparabilia sunt opera Trinitatis... missus tamen Filius, non solum a Patre, sed a Spiritu Sancto... a seipso quoque missus accipitur, pro eo quod inseparabilis non solum voluntas, sed operatio totius Trinitatis agnoscitur*, Denzinger-Bannwart, n. 284, 285; du IVe concile de Latran : *Unigenitus Dei Filius Jesus Christus, a tota Trinitate communiter incarnatus*, Denzinger-Bannwart, n. 428. — 4. Sur la *raison théologique* : l'union active, c'est-à-dire l'opération efficace qui rive l'humanité à la personne divine, est une œuvre *ad extra*, voir t. i, col. 399, et, par conséquent, commune aux trois personnes. Cf. Pierre Lombart, *Sent.*, l. III, dist. I; S. Thomas, *In IV Sent.*, l. III, dist. I, q. ii, a. 1, ad 2um; *Sum. theol.*, IIIa, q. iii, a. 4; et tous les commentateurs de saint Thomas sur cet article de la *Somme*, notamment Tolet, q. ii, a. 3, et les Salmanticenses, disp. V, dub. i, où l'on trouvera discutées longuement plusieurs subtilités proposées sur ce sujet par quelques théologiens de peu d'autorité, notamment Raconis, Antoine della Parra. Ces théologiens voudraient distinguer une œuvre active commune aux trois personnes, la création, la conception du Verbe incarné, de l'œuvre *active* propre au Verbe, l'assomption de l'humanité ou incarnation proprement dite. C'est, en réalité, confondre dans l'incarnation la cause efficiente et la cause formelle. Voir une longue dissertation sur ce point dans Ysambert, *op. cit.*, q. ii, disp. VII, a. 2-4, 2.

2. *L'action commune des personnes divines*, unique si on la considère du côté de Dieu, puisqu'elle s'identifie avec l'acte pur qu'est Dieu, *est multiple*, si on la considère *dans son terme*. Voir Hypostatique *(Union)*, col. 536. En faveur de l'opinion commune des théologiens qui distingue logiquement, mais non chronologiquement, l'action *créatrice* de l'âme raisonnable du Christ, l'action *génératrice* de son humanité, l'action *unitive* de l'humanité au Verbe, on devra consulter, en plus des auteurs indiqués, col. 536, les Salmanticenses, *loc. cit.*, dub. ii, § 2. Sur le terme « total » et sur le terme « formel » de l'action divine, voir Hypostatique *(Union)*, col. 521-525.

3. *Par appropriation, l'incarnation est dite l'œuvre du Saint-Esprit.* — Sur l'appropriation, sa légitimité, ses fondements théologiques, voir t. i, col. 1708 sq. La sainte Écriture elle-même attribue à l'Esprit-Saint l'œuvre de l'incarnation. Luc., i, 35; cf. Matth., i, 20. La tradition, s'exprimant par les documents les plus vénérables, consacre cette appropriation : symbole des apôtres : *qui conceptus est de Spiritu Sancto*, Denzinger-Bannwart, n. 2; cf. symbole d'Épiphane, n. 13, formule dite *Fides Damasi*, n. 16; symbole de Nicée-Constantinople, n. 85; concile de Latran, sous Martin Ier, can. 2, n. 255; XIe concile de Tolède, n. 282; IIIe concile de Constantinople, n. 290; symbole de saint Léon IX, n. 343; IVe concile de Latran, c. i, n. 429; profession de foi de Michel Paléologue, au IIe concile de Lyon, n. 462; profession de foi du concile de Trente, n. 994; etc. La liturgie de l'Église a consacré, elle aussi, cette appropriation, en attribuant fréquemment l'œuvre de l'incarnation du Fils de Dieu au Saint-Esprit : rappelons, entre autres exemples, l'oraison du Saint-Esprit obligatoire aux messes votives *de Beata*, et l'invocation des litanies du Sacré-Cœur : *Cœur de Jésus formé par l'Esprit Saint, dans le sein de la Vierge Mère.*

On peut se demander quelles raisons spéciales existent quant à l'attribution à l'Esprit de Dieu soit de la conception miraculeuse de la chair du Sauveur, soit de l'union de cette même chair avec le Verbe de Dieu. « Ce qui réclame cette appropriation, dit saint Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. xxxii, a. 1, cf. *In IV Sent.*, l. III, dist. IV, q. i, a. 1, c'est d'abord la cause de l'incarnation envisagée du côté de Dieu. Le Saint-Esprit par sa *propriété* personnelle est l'amour du Père et du Fils. Or, l'incarnation du Fils de Dieu dans le sein très pur de la Vierge est excellemment une œuvre d'amour : car le Sauveur a dit lui-même en son Évangile : Dieu a tant aimé le monde qu'il lui a donné son Fils unique. Joa., iii, 16. Ce qui le demande encore, c'est la cause de l'incarnation, considérée du côté de la nature que le Verbe a faite sienne. En effet, nous apprenons par là que, si l'humanité du Sauveur est entrée dans sa personne, ce n'a pas été mérite de sa part, comme l'ont rêvé certains hérétiques, mais simple libéralité, bonté toute pure. N'est-ce pas au Saint-Esprit, le Don substantiel de Dieu, que l'Écriture attribue toute grâce, suivant la parole de l'apôtre : *il y a une grande diversité de grâces, mais il n'est qu'un même Esprit*, I Cor., xii, 4. Ce qui la demande enfin, c'est l'incarnation prise du côté de son terme : car elle allait à faire de l'homme conçu par la vierge Marie, le Saint par excellence et le Fils éternel du Père. Or, la troisième personne de la Trinité n'est-elle pas l'Esprit Saint, la Sainteté hypostatique, l'Esprit de

la sanctification? » L'opuscule anonyme sur l'*Humanité du Christ*, attribué au docteur angélique, *Opera*, Parme, t. XVII, p. 185 sq., ajoute une quatrième raison, tirée de la nature du Verbe, a. 3, p. 192 : « Le Verbe de l'homme, c'est-à-dire la parole intérieure par laquelle tout homme se dit à lui-même l'objet de sa pensée, porte en lui la vivante image du Verbe éternellement conçu dans le sein du Père. C'est pourquoi saint Augustin a dit : Qui peut comprendre ce qu'est notre verbe, avant qu'il se manifeste par les sons articulés de la voix, avant même que l'imagination forme en nous la ressemblance des sons, celui-là peut contempler quelque image de ce Verbe dont il est écrit : Au commencement était le Verbe. Or, comme le verbe humain s'incorpore en quelque sorte dans la voix pour se révéler sensiblement aux hommes, ainsi le Verbe de Dieu s'est revêtu de notre chair afin de se manifester au monde. Mais c'est du souffle *(spiritus)* de l'homme que se forme la voix; il a donc fallu que la chair du Christ fût formée par le *souffle*, l'Esprit du Christ. » Cf. Terrien, *La mère de Dieu*, t. I, c. II, p. 33-36. Le P. Terrien s'appuyant sur l'autorité de saint Bonaventure, *In IV Sent.*, l. III, dist. IV, a. 1, q. I, concl., lequel invoque lui-même l'autorité d'Hugues de Saint-Victor, complète la raison tirée de l'amour. « Ce n'est pas seulement l'immense charité de Dieu pour les hommes qu'il faut admirer dans le mystère de l'incarnation. Si le Fils de Dieu descend dans le sein de Marie pour y contracter avec elle un mariage indissoluble avec notre nature, il y vient attiré par les vertus de la divine mère, et surtout par l'amour dont brûle pour Dieu son cœur virginal. Dès lors, quoi de plus naturel que d'attribuer à l'Amour du Fils, puisqu'il en procède, une union fondée de part et d'autre sur l'amour? » *Ibid.*, p. 36.

2° *Cause instrumentale.* — Il est trop évident qu'une simple créature, ange ou homme, ne peut être cause principale efficiente de l'incarnation La cause ne peut pas être inférieure à l'effet, et, pour relier la créature à la subsistence divine, il ne faut rien moins que la toute-puissance de Dieu. Mais la théologie catholique se pose le problème de la causalité instrumentale vis-à-vis de l'incarnation, par rapport à une simple créature. Le problème n'est pas purement scolastique : il concerne en effet un des titres glorieux donné parfois à la sainte Vierge par les Pères de l'Église : *l'instrument* de Dieu dans l'incarnation. On examinera donc la possibilité d'une cause instrumentale créée dans l'œuvre de l'incarnation et l'application de la doctrine reçue à la part prise par Marie dans l'incarnation du Verbe.

1. *Une créature peut-elle être cause instrumentale dans l'incarnation?* — Deux opinions partagent les théologiens. Pour l'opinion affirmative, on peut citer des auteurs de première autorité, Suarez, *De incarnatione*, disp. X, sect. I, n. 8; Becanus, *Summa theologiæ scolasticæ, de incarnatione*, c. II, q. V, concl. 3ª; Cabrera, *In Sum. S. Thomæ*, IIIª, q. II, a. 10, disp. I, § 2; Godoy, *ibid.*, disp. XI, n. 116, et surtout Gonet, *op. cit*, disp. VII, a. 4, n. 2. Les Salmanticenses adoptent et défendent cette opinion, *op. cit.*, disp. V, dub. III, n. 37. Les raisons apportées par les partisans de cette opinion sont, en somme, assez faibles. Gonet se contente de baser sa thèse sur la fragilité des raisons qu'on lui oppose, n. 8-13. Les Salmanticenses donnent une raison positive, à savoir la possibilité pour l'instrument d'atteindre le mode créé d'union qui existe entre le Verbe et l'humanité. Cf. HYPOSTATIQUE *(Union)*, col. 539. Sur ce mode d'union admis par les théologiens de Salamanque, voir plus loin : *Causalité dispositive dans l'incarnation.* Pour l'opinion négative, qui est la plus communément admise, on doit citer Contenson, *op. cit.*, diss. II, c. II, specul. III; Jean de Saint-Thomas, *op. cit.*, q. II, a. 3, n. 4. tout au moins dans l'opinion de saint Thomas sur le constitutif formel de l'union hypostatique, voir ce mot, col. 526-527, et HYPOSTASE, col. 415-418; Molina, *In Iam part. Sum. theol. S. Thomæ*, q. XLV, a. 5, disp. II; Vasquez, *De incarnatione*, disp. XXV, c. I, et, parmi les thomistes de moindre notoriété, Médina, Alvarez, Philippe de la Sainte-Trinité, Cipullus, etc. Le fondement de cette opinion paraît plus solide que celui de l'opinion précédente. Une première raison, laquelle n'est pas admise cependant par Jean de Saint-Thomas, n. 2, c'est qu'il est impossible que la vertu infinie soit portée dans un instrument créé. Une seconde raison, proposée par Jean de Saint-Thomas, c'est que l'instrument doit exercer une action propre préalable, dont le terme doit être reçu dans un sujet. Or, dans l'incarnation, point de sujet pour recevoir le terme de cette action. attendu que l'incarnation ne consiste pas dans une entité créée, mais dans la subsistance du Verbe communiquée à la créature. De même que le Verbe ne peut être atteint par l'action de la créature, ainsi ne peut-il devenir le support d'une action créée. Point de place donc dans l'incarnation pour une cause instrumentale créée. Cf. Hugon, *op. cit.*, p. 106-107.

2. *Comment la sainte Vierge a-t-elle coopéré à l'œuvre de l'incarnation comme cause efficiente?* — Après la question spéculative de la possibilité d'une cause instrumentale créée dans l'œuvre de l'incarnation, la question de fait : Marie a-t-elle été cause instrumentale dans l'incarnation, et, dans l'hypothèse d'une réponse négative, quelle fut sa coopération active? De rares théologiens, Suarez, Becanus, *loc. cit.*, sans oser affirmer que la très sainte Vierge fût élevée par Dieu comme instrument de l'incarnation, pensent néanmoins que cette opinion, que semblent autoriser les dires de quelques Pères, cf. Suarez, n. 9, est une opinion recevable. Mais la plupart des théologiens, même ceux qui, comme Gonet, Cabréra, les Salmanticenses, admettent théoriquement la possibilité d'une coopération instrumentale à l'incarnation de la part d'une simple créature, refusent d'admettre qu'en fait aucune créature, pas même la vierge Marie, ait été prise par Dieu comme instrument de l'incarnation. C'est l'opinion de saint Thomas, *Sum. theol.*, IIIª, q. XXXII, a. 4; cf. q. XXXI, a. 5; q. XXXV, a. 3. Tout en négligeant les raisons tirées d'une physiologie incomplète, nous devons reconnaître avec saint Thomas que la maternité divine de Marie non seulement ne requérait pas, mais excluait positivement, une coopération à l'union hypostatique elle-même. Le rôle de Marie, en effet, consistait uniquement à fournir au Verbe la nature humaine, telle que les autres mères la donnent à leurs fils. Qu'elle ait été fécondée par l'Esprit-Saint, cela n'enlève rien à son rôle d'ordre naturel, où Marie agit, non comme cause instrumentale, mais comme cause principale. Voir MARIE. Cette nature humaine, aussitôt prise par le Verbe, de telle façon que pas même un instant elle n'a subsisté en dehors du Verbe, n'est que la matière sur laquelle s'est exercée l'action divine dans l'union hypostatique. Si la Vierge par impossible, avait dû concourir comme cause instrumentale à l'œuvre de l'incarnation, elle n'aurait plus été mère de Dieu, n'ayant plus été cause principale dans la formation de l'humanité sainte du Sauveur. Cf. Billuart, *De incarnatione*, diss. V, a. 4; Billot, *De Verbo incarnato*, th. XLVI.

VII. CAUSE FORMELLE. — Au sens propre, il n'existe pas de cause formelle dans l'incarnation, car le Verbe ne joue pas, vis-à-vis de la nature humaine, le rôle d'une forme. Concevoir l'incarnation de cette façon serait tomber dans l'hérésie apollinariste et monophysite. Voir HYPOSTATIQUE *(Union)*, col. 469-471; EUTYCHÈS, t. V, col. 1606-1607. Toutefois, c'est dans le Verbe que se trouve la raison formelle de l'élévation

de la nature humaine à la subsistance divine; on peut donc légitimement, dans un sens analogique, chercher sous quel aspect la deuxième personne de la Trinité est la cause formelle de l'incarnation. C'est la discussion théologique classique *de persona assumente*. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. III. Cette discussion peut être condensée autour de deux points principaux : 1° seule des trois personnes divines, le Verbe s'est incarné; 2° dans cette prise de possession de la nature humaine par le Verbe, en raison du terme formel de l'assomption, les attributs divins ne sont pas contredits. On le voit, cette deuxième assertion ne se confond pas avec la question déjà traitée du constitutif formel de l'union hypostatique. Voir ce mot, col. 525 sq., et HYPOSTASE, col. 411 sq.

1° *Seule des trois personnes divines, le Verbe s'est incarné.* — 1. *Il appartient à la personne, et non pas à la nature divine, considérée comme telle, d'élever une nature humaine à l'unité de son hypostase.* — L'assomption de la nature humaine peut être considérée sous un double aspect, celui du principe actif qui cause effectivement cette élévation de la nature humaine à l'unité de l'hypostase divine; celui du terme auquel s'achève et se parfait cette union. Qu'on l'envisage soit du côté de son principe actif, soit du côté de son terme, l'assomption de l'humanité par Dieu ne peut se faire que par la personne et dans la personne divine. Or, des deux côtés, il est nécessaire que ce soit la personne qui unisse ou s'unisse la nature humaine; qui unisse, car la cause efficiente, c'est-à-dire le principe agissant, ne peut être qu'une hypostase : *actiones sunt suppositorum;* qui s'unisse, car le terme de l'union ne peut être la nature comme telle, mais l'hypostase, l'union en nature impliquant l'hérésie monophysite. Voir HYPOSTATIQUE, *(Union)* col. 517. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. III, a. 1 ; *In IV Sent.*, l. III, dist. V, q. II, a. 1; et les commentateurs à cet article de la *Somme*. Toutefois, parce que la nature en Dieu ne diffère que rationnellement de la personne, on peut la concevoir secondairement sous l'aspect, non de nature, mais de réalité subsistante, comme le terme formel de l'assomption de la nature humaine par la divinité. L'union demeurera hypostatique et ne sera pas une union en nature. S. Thomas, *Sum. theol.*, *loc. cit.*, a. 2; *In IV Sent.*, l. III, dist. V, q. II, a. 2. De ces principes, admis sans controverse par l'ensemble des théologiens, découlent plusieurs sujets de controverses, dont le seul intérêt est de faire approfondir davantage la notion de l'union de Dieu à l'humanité. — *a)* Supposé qu'en Dieu n'existe pas la trinité des personnes, en l'absence de propriétés relatives, l'être subsistant que serait ce Dieu constituerait encore un Dieu personnel; c'est le Dieu du judaïsme et de tous ceux qui, concevant l'existence d'un Être suprême, n'ont pas la foi en la trinité des personnes. En ce Dieu personnel sera possible l'assomption d'une nature créée, parce que sera possible la communication à cette nature d'une subsistance personnelle. S. Thomas, *In IV Sent.*, l. III, dist. V, q. II, a. 3. S'il ne s'agissait que d'un Dieu impersonnel, l'assomption de la nature humaine ne serait pas concevable. — *b)* Mais, tout en gardant la conception du Dieu de la foi catholique, personnel en trois hypostases distinctes, on peut se demander si ce Dieu, abstraction faite par notre esprit de la trinité des personnes, pourrait, par sa nature subsistante, commune aux trois personnes, s'unir une nature créée. La réponse des théologiens sur ce point n'est plus unanime : à la condition de ne pas concevoir l'essence divine comme privée de subsistence absolue, on peut, disent les thomistes à l'exception de Capréolus, donner à cette question une réponse affirmative. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. III, a. 3, et les commentateurs, notamment Cajétan, Gonet, *op. cit.*, disp. VIII, a. 3, § 1; Billuart, dissert. VI, a. 3; Salmanticenses; mais beaucoup d'autres théologiens, en dehors de l'école thomiste, suivent également cette opinion; citons, d'après Suarez, disp. XIII, sect. I, n. 5, Scot. *In IV Sent.*, l. III, dist. I, q. II; Durand de Saint-Pourçain, *ibid.*, q. II; Richard de Middletown, *ibid.*, q. I, IV; Gabriel Biel, *ibid.*, q. I, a. 3, dub. IV; Occam, *ibid.*, q. I, auxquels il faut ajouter Suarez lui-même, *loc. cit.* Répondent négativement Capréolus, qui ne conçoit pas qu'une subsistence absolue, parce qu'elle n'est pas incommunicable, puisse être le terme formel de l'assomption d'une nature créée, *In IV Sent.*, l. III, dist. I, q. I; et, avant lui, Alexandre de Halès, *Summa*, IIIa, q. II, m. III; q. VII, m. I, a. 3; S. Bonaventure, *In IV Sent.*, l. III, dist. I, a. 1, q. III; dist. V, a. 1, q. IV, qui ne reconnaissent pas en Dieu de subsistence absolue; enfin, parmi les théologiens de l'époque moderne, principalement Vasquez, disp. XXVII, c. II. Les arguments de Vasquez se ramènent à ceci : une telle union ne pourrait être dite personnelle, et la tradition des Pères, consacrée par le XIe concile de Tolède, insiste sur le caractère personnel de l'union d'une nature créée à la divinité. Les thomistes répondent qu'une telle union serait forcément personnelle, quoique non immédiatement. Cf. Gonet, Billuart, Suarez, *loc. cit.*, et, dans l'école scotiste, Frassen, *op. cit.*, disp. I, a. 2, sect. II, q. II, conclus. unica. — *c)* Un troisième problème spéculatif est agité entre théologiens : chacune des trois personnes divines pourrait-elle s'incarner? C'est la même raison de personnalité, sauf les propriétés personnelles, que nous trouvons dans chacune des trois personnes, répond saint Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. III, a. 5; cf. *In IV Sent.*, l. III, dist. I, q. II, a. 3; donc n'importe quelle personne divine peut être le terme formel de l'assomption d'une nature créée. « La possibilité pour la personne divine de s'incarner vient de son infinité. Si la personnalité humaine s'épuise tout entière dans sa propre nature, la personne divine, elle, dont l'efficacité est aussi grande que son amour, peut se communiquer et faire subsister une ou plusieurs substances sans aller jamais au bout de sa vertu. Puisque l'infinité convient également aux trois personnes divines, puisqu'elles sont également puissantes, actives, fécondes au dehors, elles pourraient prendre toutes les trois (ou chacune séparément) une nature créée et l'associer à leur vie. » Hugon, *op. cit.*, p. 112-113. Thèse commune des théologiens. — *d)* Les trois personnes divines pourraient-elles prendre la même nature simultanément? Les thomistes tiennent pour l'affirmative, toujours en raison du même principe : la puissance, l'infinité conviennent également à chacune des trois personnes et par rapport au même objet : ce que l'une d'elles réalise dans la créature, les autres peuvent le réaliser aussi bien. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. III, a. 6; *In IV Sent.*, l. III, dist. I, q. II, a. 4; et tous les commentateurs. Mais bon nombre de théologiens appartenant à d'autres écoles suivent aussi cette opinion. Parmi les anciens théologiens, citons Alexandre de Halès, IIIa, q. II, m. IV; Guillaume d'Auxerre, *Summa.*, l. III, tr. I, c. I, q. VI; Henri de Gand, *Quodl.*, l. V, q. VII; Gabriel Biel, *In IV Sent.*, dist. I, q. I, a. 3, dub. III, etc. Voir Suarez, *op. cit.*, disp. XIII, sect. II, n. 3. L'opinion négative a les faveurs de Scot et de son école, Scot, *In IV Sent.*, dist. I, q. III; Richard de Middletown, *ibid.*, a. 1, q. III; auxquels il faut ajouter De Lugo, *op. cit.*, disp. XII, sect. VI, et très vraisemblablement S. Anselme, *Cur Deus homo*, l. II, c. IX; *De fide Trinitatis*, c. IV, *P. L.*, t. CLVIII, col. 407, 273 sq., et S. Bonaventure, *In IV Sent.*, l. III, dist. I, a. 1, q. III; sur la pensée de ces deux docteurs, voir Janssens, *De Deo homine*, t. I, p. 227-233. Voir la controverse dans Suarez, *loc. cit.*; Gonet, *loc. cit.*,

a. 4; Billuart, *loc. cit.*, a. 4; Frassen, *loc. cit.*, q. III, concl. 1; Salmanticenses, disp. VIII, dub. VI. — *e)* Une seule personne divine pourrait-elle prendre plusieurs natures créées à la fois? Ici, la réponse affirmative est unanimement soutenue par les théologiens de toutes écoles. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIª, q. III, a. 7; *In IV Sent.*, l. III, dist. I, q. II, a. 4, et les commentateurs. La seule controverse porte sur la façon dont on devrait en ce cas s'exprimer. — *f)* D'ailleurs un nouveau problème spéculatif se pose, au sujet des deux dernières hypothèses, sur la façon dont il faudrait dénommer la nature unique prise par les trois personnes ou les natures multiples prises par une personne unique : On peut réduire les opinions à trois principales : *a.* Les thomistes enseignent communément que dans l'un et l'autre cas on devrait parler d'*un seul homme.* S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIª, q. III, a. 7, ad 2um; a. 6, ad 1um. *b.* Les scotistes, Capréolus et Vasquez qui n'admettent que l'hypothèse de l'incarnation d'une personne divine en plusieurs humanités, enseignent qu'en ce cas on devrait parler de *plusieurs hommes.* *c.* Cajétan et Médina enseignent que les trois personnes s'unissant à la même humanité simultanément devraient être dites *trois hommes.* Voir l'exposé et la discussion de ce problème de terminologie dans Suarez, *loc. cit.*, sect. III, n. 3 sq., dans Gonet, *loc. cit.*, a. 5; dans Salmanticenses, disp. VIII, dub. V, § 2; dub. VI, § 3. — *g)* Une dernière question, laquelle ne soulève aucune controverse, puisque la réponse affirmative est en connexion étroite avec le dogme de l'incarnation, est celle-ci : une seule personne, à l'exclusion des deux autres, peut-elle s'incarner? S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIª, q. III, a. 4; *In IV Sent.*, l. III, q. II, a. 1. Si les théologiens agitent cette question préalable, c'est afin de montrer qu'il n'existe pas de contradiction entre la doctrine de la communauté d'opération *ad extra* entre les trois personnes et le caractère personnel de l'incarnation du Verbe. C'est que si l'opération *ad extra* se rapportant à la causalité efficiente, voir ci-dessus, est commune aux trois personnes, dans la prise par le Verbe de la nature humaine, il ne s'agit plus d'opération, mais de communication de la subsistence propre. On trouvera plus loin la solution complète de la difficulté. — *h)* Enfin, une question subsidiaire est soulevée à propos de tous ces problèmes, laquelle montre bien la subtilité de l'esprit théologique de certains auteurs. Une personne créée pourrait-elle s'unir hypostatiquement une nature créée? La réponse négative est commune chez les théologiens, surtout chez les thomistes : la personne créée étant finie, limitée par sa subsistence propre, ne peut s'étendre au delà d'elle-même et communiquer cette subsistence propre à une autre nature. D'autres théologiens, appartenant surtout à l'école scotiste et nominaliste, enseignent que, comme cause efficiente, une personne créée ne peut communiquer à une autre nature sa propre subsistence, mais que, de puissance extraordinaire de Dieu, elle peut devenir le terme formel d'une union hypostatique. Voir Suarez, *op. cit.*, disp. XIII, sect. IV; Jean de Saint-Thomas, q. III, disp. VI, a. 1; Gonet, *loc. cit.*, a. 6; Salmanticenses, disp. VIII, dub. VII, et, dans le sens scotiste, Frassen, *loc. cit.*, q. IV, et surtout Ysambert, *op. cit.*, q. III, disp. 1. Sur tous ces points, voir Salmanticenses, *De incarnatione*, disp. VIII.

2. *Seul des trois personnes divines, le Fils s'est incarné.* — On verra à Jésus-Christ qu'il faut reconnaître, dans la personne du rédempteur, à la fois la divinité et l'humanité. Il ne s'agit donc pas de démontrer ici que le Verbe incarné est Dieu et homme tout ensemble; mais, ne considérant l'incarnation que dans la personne divine qui s'est uni l'humanité, on veut établir que cette personne est celle du Verbe, à l'exclusion des personnes du Père et du Saint-Esprit. Même sous cette forme exclusive, cette vérité appartient à la révélation catholique et à la croyance explicite de l'Église. — *a) Révélation.* On laisse ici délibérément de côté la révélation de ce dogme sous sa forme affirmative, à savoir que le Dieu incarné est partout appelé le Verbe, le Fils de Dieu, l'image du Dieu invisible, ou encore que partout on lui attribue des qualités qui ne conviennent qu'à la deuxième personne de la Trinité, par exemple, la qualité de Fils de l'homme. D'ailleurs, ce point de vue a déjà été étudié à Fils de Dieu, voir l'enseignement des synoptiques, t. IV, col. 2390-2395; la doctrine du Christ lui-même rapportée par saint Jean, touchant le Messie préexistant et transcendant, le Fils de Dieu et sa génération divine et éternelle, col. 2395-2397; la croyance de la primitive Église attestant que Jésus-Christ est le Fils de Dieu, col. 2399, et surtout, dans saint Paul, l'enseignement d'une personnalité distincte en Jésus, col. 2402-2403, ainsi que l'enseignement propre à saint Jean sur les mêmes sujets, col. 2404-2406. Nous ne devons nous attacher ici qu'à la forme exclusive sous laquelle la révélation de l'incarnation s'est présentée à nous, à savoir que le Dieu incarné s'est nettement distingué du Père et du Saint-Esprit. — *a. Distinction du Dieu incarné, le Verbe ou le Fils, d'avec le Père.* — Cette révélation est déjà préparée par l'Ancien Testament, dans lequel le Messie futur est annoncé non seulement comme Dieu, Is., XXXV, 4; XL, 3, 10; cf. Marc., I, 3; Is., VII, 14; cf. Matth., I, 23; Is., IX, 6; XXXIII, 14, mais encore comme une personne distincte, engendrée par le Père, Ps., XLIV, 7, 8; cf. Heb., I, 8, 9; Ps., CIX, 1-3; cf. Matth., XXII, 42-45; Ps., II, 7; cf. Heb., I, 5. Mais les prophéties de l'Ancien Testament ne sont mises en lumière d'une façon complète que par les réalités du Nouveau. C'est donc dans le Nouveau Testament qu'apparaîtra en pleine lumière le dogme de l'incarnation du seul Verbe. — α. Les *Synoptiques* indiquent déjà avec netteté la différence qui sépare Jésus du Père, différence qui sans doute marque souvent l'infériorité de la nature humaine par rapport à la divinité, mais qui dénotent aussi, dans la divinité, des rapports de personne à personne, du Fils au Père. Jésus prie son Père, Luc., VI, 12; X, 21; XXII, 42; XXIII, 34, 46; Marc., XIV, 36; XV, 34; Matth., XI, 25; XXVI, 39, 42; XXVII, 46; il est envoyé par le Père, Matth., X, 40; Marc., IX, 36; Luc., IX, 48; X, 16; le Père lui a tout livré, c'est-à-dire lui a donné pouvoir sur tout, Matth., XI, 27; cf. XXVIII, 18; Luc., X, 22; le Père lui a confié tous ses secrets; seul, il connaît le Père, de même qu'il est connu de lui seul, Matth., XI, 27. Dans ces textes, où le Fils est nommé d'une façon absolue comme le Père et où les deux noms sont pour ainsi dire juxtaposés, les rapports éternels de filiation et de paternité semblent être mis expressément en relief. Voir Lebreton, *op. cit.*, p. 245. Dernière remarque : si les expressions : Fils de Dieu, Fils de l'homme, par elles mêmes ne peuvent s'appliquer à une autre personne qu'à la personne du Verbe, lorsqu'elles concernent le Dieu incarné, l'exclusion du Père (comme celle de l'Esprit), s'affirme plus explicitement encore lorsque le Dieu incarné est dit le « Fils du Père, » Matth., XI, 27; XII, 50; XV, 13; XVI, 16; cf. Luc., II, 49, et Matth., III, 17; XVII, 5; Marc., IX, 6; Luc., III, 22; IX, 35; cf. Joa., V, 37; VI, 27. — β. Dans la *prédication de l'Église naissante*, deux sortes de formules nous font préciser la même vérité. Tout d'abord, les formules de doxologie et de salutation marquent une différence entre le Père et Jésus-Christ. Dans le Nouveau Testament, la doxologie est rapportée le plus souvent à Dieu le Père, Gal., I, 4-5; Rom., XI, 36; Phil., IV, 20; I Tim., I, 17; VI, 16; I Pet., V, 11; Apoc., VII, 12; parfois cependant le Christ y est mentionné, soit comme le média-

teur en qui le Père est glorifié, Jud., 25; Eph., iii, 21, et peut-être Rom., xvi, 27, soit même comme celui qu'on glorifie, II Tim., iv, 18; II Pet., iii, 18; Apoc., i, 6, et peut-être Heb., xiii, 20-21 et I Pet., iv, 11, soit enfin comme étant uni à son Père dans la gloire et étant avec lui l'objet du même culte. Apoc., v, 13; vii, 10. Cf. Lebreton, *op. cit.*, p. 268-269. On peut tirer la même conclusion des formules de salutation, où le Père et Jésus-Christ sont unis et distingués à la fois l'un de l'autre, comme sources de grâce. Rom., i, 7; I Cor., i, 3; II Cor., i, 2; Gal., i, 3; Eph., i, 2; Phil., i, 2, 3; cf. II Thess., i, 2; I Tim., i, 2; II Tim., i, 2; Tit., i, 4; comme objets de prière, ou comme témoins de la vérité affirmée, I Thess., iii, 11; II Thess., ii, 16; I Tim., vi, 13; II Tim., iv, 1; ou encore, dans une formule dont le sens varie avec chaque auteur, mais dont la conclusion dogmatique, relative au présent sujet, est partout la même. I Thess., i, 1; II Thess., i, 1; Jac., i, 1; II Pet., i, 2; I Joa., i, 3; II Joa., 3; Jud., 1. Cf. Lebreton, *op. cit.*, p. 271, 291. A cette double série de formules, il faut ajouter, surtout chez saint Paul, l'emploi de deux termes également divins, θεός et κύριος, pour désigner, en les distinguant, le Père et le Dieu incarné. « Pour nous, dit l'apôtre, il n'y a qu'un Dieu, le Père, de qui tout vient et pour qui nous sommes; il n'y a qu'un Seigneur Jésus-Christ, par qui tout existe et par qui nous sommes. » I Cor., viii, 5. Encore que l'attribution du titre de Dieu au Père et du titre de Seigneur au Dieu incarné ne soit pas absolue, voir Lebreton, *op. cit.*, p. 272 sq., et Fils de Dieu, col. 2398, le texte de saint Paul aux Corinthiens demeure cependant très précieux pour marquer une attribution qui, entrant dans les usages de l'Église, finira par être définitive. Cf. symbole de Nicée-Constantinople, Denzinger-Bannwart, n. 54. Voir dans Lebreton, *op. cit.*, p. 274 sq., le développement de cette attribution. Dans saint Luc et dans saint Jean, Jésus-Christ est couramment appelé « le Seigneur » : Luc., vii, 13; x, 1, 39, 41; xi, 39; xii, 42; xiii, 15; xvii, 5, 6; xviii, 6; xix, 8, 34; xxii, 61; xxiv, 3, 34; Joa., iv, 1; vi, 23; xi, 2; xx, 2, 13, 18, 20, 25; xxi, 7, 12. On trouve rarement cette appellation donnée au Christ chez saint Marc, i, 3; xvi, 19, 20, et saint Matthieu, iii, 3, interprétation d'Is., xi., 3; plus souvent chez saint Paul. Rom., x, 13; I Cor., ii, 16; cf. Is., xl, 13; I Cor., x, 9; cf. Ps. xcv, 8-9; I Cor., x, 21; cf. Mal., i, 7, 12; Heb., i, 10-11; cf. Ps., ci, 26-28. L' « invocation du nom du Seigneur, » signifiant dans l'Ancien Testament et les apocryphes le culte de Jahvé, désignant parfois dans le Nouveau Testament le culte de Dieu le Père, est appliquée beaucoup plus souvent à Jésus-Christ, I Cor., i, 2, 3; II Tim., ii, 22; cf. Act., ix, 14, 21, ou encore soit au Père soit à Jésus-Christ sans qu'on puisse exactement discerner lequel des deux elle concerne. En regard de ce nom de Seigneur, il faut placer le mot Dieu, réservé habituellement au Père, pour bien comprendre comment sous cette double appellation est nettement marqué le dogme de l'incarnation de la seule personne du Fils. — γ. Dans *saint Paul*, la doctrine de la filiation adoptive par Notre-Seigneur Jésus-Christ est encore une occasion de rapprocher Jésus de Dieu quant à sa nature divine, tout en le distinguant en tant que personne. C'est par le Christ que l'homme devient fils de Dieu, de là cette formule habituelle de salut : « Que la grâce et la paix vous soient données par Dieu notre Père et par le Seigneur Jésus-Christ, » ou encore cette autre expression : « Le Dieu et le Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ. » Rom., xv, 6; II Cor., i, 3; xi, 31; Eph., i, 3; Col., i, 3. Toutefois Jésus seul est Fils propre, Rom., viii, 32, et les autres ne peuvent être fils de Dieu qu'à la condition d'être incorporés au Fils premier-né, image du Père; force et sagesse de Dieu I Cor., i, 24. Toute la théologie de Paul sur le premier-né de toute la création, sur l'image du Père appliquée au Christ, montre bien à la fois la transcendance du Christ par rapport au monde, qui n'existe que par lui et pour lui, et, en même temps, la distinction de Dieu le Père d'avec ce Dieu incarné. Le rachat de l'humanité par le Christ montre dans saint Paul la même distinction du Père Dieu et du Fils Seigneur. Voir Rom., i, 3-4; viii, 3, 32; Gal., iv, 4, et surtout Phil., ii, 5-11. En ce dernier texte, tous les éléments constitutifs de l'incarnation du Verbe sont nettement marqués. Cf. Hypostatique *(Union)*, col. 448. En voir l'exégèse dans Lebreton, *op. cit.*, p. 320 sq. Cf. Prat, *La théologie de saint Paul*, t. i, p. 438-451; Labourt, *Revue biblique*, 1898, p. 402-415, 553-563. L'Épître aux Hébreux, en attribuant au Christ préexistant les caractères du Fils de Dieu, rayonnement de sa gloire et empreinte de sa substance, i, 3, nous permet d'arriver aux mêmes conclusions. Contre les interprétations modalistes possibles, l'auteur de l'Épître propose la comparaison de l'empreinte, χαρακτήρ, qui marque plus nettement que l'image, une réalité subsistante. Voir principalement au début de l'Épître, i, 8-12, les relations du Père et du Christ. Cf. Lebreton, *op. cit.*, p. 350-352. — δ. Dans *saint Jean*, la même doctrine est nettement affirmée dans le prologue de l'Évangile : « le Verbe, qui était en Dieu et Dieu lui-même, i, 1, s'est fait chair et il a habité parmi nous, et nous avons vu sa gloire, gloire comme celle qu'un fils unique reçoit de son père plein de grâce et de vérité. » A cette pensée qui rappelle Phil., ii, 5-11, s'ajoute un détail caractéristique : Dieu le Père est présenté comme l'invisible, que seul le Christ a fait connaître, i, 18; cf. v, 37; Deut., iv, 12; vi, 46; I Joa., iv, 13; I Tim., vi, 16. Une fois de plus est ainsi marquée la distinction du Père, auquel est rapportée par appropriation un attribut essentiel de la divinité, l'invisibilité, et du Fils, qui, par son incarnation, a rendu visible la divinité. Chez saint Jean, dit le P. Lebreton, « l'identité personnelle, si fermement affirmée entre le Verbe préexistant et le Christ, ne permet pas de mettre en doute la personnalité du Verbe avant l'incarnation. Le Verbe ne devient pas Fils par son incarnation : de toute éternité, il est « le Dieu monogène », cf. Joa., i, 14, 18; I Joa., iv, 9, qui est dans le sein du Père. » *Op. cit.*, p. 396-397. Mais, quand saint Jean vient à parler, au cours de son Évangile, de la révélation faite par Jésus-Christ, les relations de Jésus et de Dieu le Père sont exposées avec l'emploi fréquent des termes Père, Fils, lesquels rapprochés et opposés l'un à l'autre montrent bien que le Dieu incarné est le Verbe, le Fils, et non pas le Père. On pourrait, en effet, dans l'Évangile johannique, relever deux séries parallèles et apparemment contradictoires de textes, les uns établissant l'unité du Christ avec le Père, les autres sa dépendance du Père. En réalité, ces deux séries de textes résument le mystère de l'incarnation du Verbe, Dieu comme le Père et ne faisant qu'un avec lui dans la divinité, mais du Verbe incarné et, comme homme, inférieur et soumis au Père. Le Christ vient de Dieu et retourne vers Dieu, viii, 42; xiii, 3; xvi, 10, 16, 17, 28; Dieu l'a envoyé, I Joa., iv, 9, 10; Joa., v, 37; vi, 29, 38, 44, 58; viii, 18, 29; x, 36; xii, 44, 49; xvii, 18, 23; xx, 21; Dieu l'a donné, lui son Fils unique, pour le salut du monde, iii, 16, 17, et le Fils est venu au nom de son Père, v, 43, faire sa volonté, vi, 38, 39, remplir la mission reçue du Père, x, 18; xii, 49; xiv, 31; pour accomplir la volonté du Père, vi, 38, 39; il est le pain vivant donné par le Père au monde, vi, 32; et le Père rend témoignage pour lui, viii, 18; il prie le Père et lui rend grâces, xi, 41; xii, 27, 28; xiv, 16; xvi, 26. Tous ces textes marquent la dépendance de celui qui s'est fait homme par rapport au Père; mais

celui-là, c'est le Verbe, qui sans doute procède du Père et tient de lui tout son être et sa perfection, mais est Dieu comme le Père. C'est lui que le Père a glorifié de toute éternité et glorifiera encore, XVII, 5; qui participe à la vie divine, V, 19-23, 26; VI, 57; à la science divine, XVI, 30; à l'activité divine, V, 17; à la puissance divine, V, 21; à l'unité divine, X, 30; cf. VIII, 28; X, 28-29; XII, 39; XIV, 6, 9, 13, 20-21; XV, 15, 23-24; XVI, 15; XVII, 5, 21-26, etc. Ainsi se trouve exprimée « cette conception si déconcertante et si divine » du Verbe incarné, par lequel nous pouvons contempler, à travers l'humanité, le Fils lui-même de Dieu, « riche de toute la science, de toute la puissance, de toute la sainteté du Père, et dont, en même temps, l'être entier n'est que dépendance. » Lebreton, *op. cit.*, p. 417. — *b. Distinction du Dieu incarné, le Verbe ou le Fils, d'avec le Saint-Esprit.* — La révélation du Saint-Esprit, personne distincte du Verbe incarné, est moins abondamment présentée dans l'Écriture, mais elle est suffisamment explicite. On se contentera ici, pour ne pas revenir sur la matière de l'art. ESPRIT SAINT, de relever simplement les assertions inspirées, où l'Esprit est montré comme une réalité divine distincte du Verbe incarné. C'est sous l'impulsion de l'Esprit-Saint que Jésus accomplit plusieurs démarches de sa mission. Marc., I, 12; Matth., IV, 1; Luc., IV, 2; X, 21. Il distingue les péchés commis contre le Fils de l'Homme et les péchés commis contre l'Esprit Saint. Matth., XII, 31-32; cf. Marc., III, 28-20; Luc., XII, 10. Mais les paroles les plus explicites du Sauveur concernent la promesse qu'il fait à ses disciples de leur envoyer le Saint-Esprit. Marc., IX, 13-14; cf. Matth., X, 20; Luc., XII, 11-12; XXIV, 49; Act., I, 8. Déjà, chez les Synoptiques, ces promesses nous manifestent un Esprit personnel, agissant dans les apôtres par l'assistance qu'il leur prête. Mais c'est surtout saint Jean qui met en relief la personnalité distincte de l'Esprit. « Je prierai le Père dit Jésus, et il vous donnera un autre Paraclet, afin qu'il soit avec vous toujours, l'Esprit de vérité, XIV, 16. Le Paraclet, l'Esprit Saint que mon Père enverra en mon nom, c'est lui qui vous apprendra tout..., id., 26; Quand sera venu le Paraclet, que je vous enverrai de la part du Père, l'Esprit de vérité qui procède du Père, celui-là rendra témoignage de moi, XV, 26;... si je ne m'en vais pas, le Paraclet ne viendra pas vers vous; mais si je m'en vais, je vous l'enverrai, » XVI, 7. Ces textes semblent si clairs et distinguent si nettement la personne du Fils, visiblement présente aux apôtres dans la chair, de la personne du Père et du Saint-Esprit, qu'aucun doute ne semble possible. Toutefois, il faut relever la prétention de certains critiques protestants, alléguant Joa., XIV, 18, 19, pour affirmer que la venue de l'Esprit coïncidera avec le retour du Christ, de telle sorte que l'Esprit Saint ne serait que le Verbe incarné, mais glorifié. Cf. Pfleiderer, *Das Urchristentum, seine Schriften und Lehren*, Berlin, 1902, t. II, p. 377; Holtzmann, *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie*, Fribourg-en-Brisgau, 1897, t. II, p. 463. Mais la promesse de retour du Christ ne vise que sa présence en ses disciples, présence dont le monde ignorera l'action vivifiante. Et il est juste de dire que cette grâce ne se distingue pas de la grâce promise dans la venue de l'Esprit Saint; Paul mettra bien en relief cette profonde vérité de la vie surnaturelle du chrétien, en montrant que vivre dans le Christ et vivre dans l'Esprit ne sont qu'une seule et même réalité : Gal., II, 17; cf. I Cor., VI, 11; I Cor., I, 2; cf. Rom., XV, 16; Eph., I, 13; cf. IV, 30; Col., II, 11; cf. Rom., II, 29; Phil., IV, 1; cf. I, 27; Phil., III, 1; cf. Rom., XIV, 17; Gal., III, 26; cf. I Cor., XII, 9; Rom., VIII, 39; cf. Col., I, 8; voir Deissmann, *Die neutestamentliche Formel in Christo Jesu*, Marbourg, 1892, p. 86 sq.; mais il ne s'ensuit pas que le Fils incarné et glorifié soit la même réalité que l'Esprit consolateur. La venue du Père est également liée à celle du Fils. Joa., XIV, 23. C'est ici simplement, pour le Père, comme pour l'Esprit, l'affirmation de l'unité étroite qui existe entre les trois personnes de la Trinité. D'ailleurs, après sa résurrection, le Christ met en pleine lumière la distinction des personnes dans l'unité de la Trinité. Matth., XXVIII, 19. Déjà, cette vérité fondamentale du christianisme avait été manifestée au baptême de Jésus. Luc., III, 21-22; Matth., III, 16-17; Marc., I, 10-11, et saint Paul s'en inspire manifestement dans un étroit parallélisme qui rapproche l'Esprit-Saint du Fils et du Père. I Cor., XII, 4-6.

*b) Croyance explicite de l'Église.* — La manifestation de croyance explicite de la primitive Église en l'incarnation du seul Verbe de Dieu se trouve pour ainsi dire consignée à toutes les pages de l'histoire des origines du christianisme. Les symboles rapportent tous l'incarnation, la passion et la mort sur la croix au seul Fils de Dieu, conçu du Saint-Esprit et né de la vierge Marie. Les attestations des Pères apostoliques sont formelles : les premiers chrétiens se groupent dans une foi unique autour du seul Jésus-Christ, qui selon la chair, par la race de David, est fils de l'homme, en même temps qu'il est Fils de Dieu. S. Ignace, *Ad Eph.*, XX, 2, Funk, *op. cit.*, t I, p. 230; cf. *Ad Smyrn.*, I, 1, p. 275. Si Hermas, par une conception tout à fait erronée, fait dériver la distinction du Fils de Dieu et de l'Esprit de l'incarnation, voir HERMAS, t. VI, col. 2279-2280, il n'en est pas moins vrai qu'il rapporte au Fils seul l'incarnation, puisque c'est par la chair, dont s'est revêtu l'Esprit, qu'est constitué e Fils. *Sim.*, V, VI, 4-7, Funk, *op. cit.*, p. 541. Voir la doctrine catholique dans l'*Épître à Diognète*, VII, 2-4, Funk, *op. cit.*, t. I, p. 402. Même profession de foi chez saint Justin, *Dial. cum Tryphone*, n. 48, 100, *P. G.*, t. VI, col. 580, 709; chez saint Irénée, *Cont. hær.*, l. I, c. X, n, 1, *P. G.*, t. VII, col. 549. Mais déjà dans saint Irénée, l. III, c. XI, n. 7, se manifeste la préoccupation des hérésies naissantes. L'hérésie du monarchianisme, voir ce mot, mettra en pleine lumière la foi de l'Église touchant l'incarnation du Fils de Dieu, distinct du Père et du Saint-Esprit. Ce n'est pas ici le lieu de faire l'historique de l'hérésie sabellienne, voir SABELLIANISME, ni de l'étudier sous la forme qui regarde directement le dogme catholique de l'incarnation du seul Fils, le patripassianisme. Voir ce mot. Les hérétiques modalistes, ne distinguant les personnes divines entre elles que par les opérations extérieures de Dieu, ne concevaient pas qu'en Dieu, trois personnes réellement distinctes pussent exister. Dieu ou le Père existe seul; il devient Fils par l'incarnation; c'est donc en réalité le Père qui souffre dans la chair. Cette hérésie est autant christologique que trinitaire : elle souleva à Rome et en Afrique les protestations des docteurs catholiques. Voir PRAXÉAS, NOET, TERTULLIEN, CALIXTE Ier *(Saint)*, t. III, col. 1336-1338; HYPPOLYTE *(Saint)*, t. VI, col. 2491-2493. Cf. Schwane, *Histoire des dogmes*, trad. franç., Paris, 1896, t. I, § 18, 19; Tixeront, *Histoire des dogmes, La théologie anténicéenne*, Paris, 1905, c. VIII, § 2, 3; d'Alès, *La théologie de Tertullien*, Paris, 1905, p. 79 sq.; *La théologie de saint Hippolyte*, p. 8-35. Ce qu'il importe de retenir ici de ces controverses, ce sont les définitions explicites de l'Église qui en ont été le résultat plus ou moins immédiat. Concile romain de 380, anat. 2; Denzinger-Bannwart, n. 60; et plus explicitement IIe concile de Constantinople, can. 1, enseignant que, dans la Trinité, *unus enim Deus et Pater,... et unus Dominus Jesus Christus...., et unus Spiritus Sanctus*, n. 213; can. 3 : *Si quis dicit.... non unum eumdemque Dominum nostrum Jesum Christum, Dei Verbum incar-*

*natum, et hominem factum...*, *a. s.*, n. 215; can. 4 : *Si quis non confitetur... unam ejus subsistentiam, qui est Dominus Jesus Christus, unus de sancta Trinitate*, *a. s.* n. 216; can. 5 : *nec enim adjectionem personæ vel subsistentiæ suscepit sancta Trinitas ex incarnato uno de sancta Trinitate Verbo*, *a. s.*, n. 217; très clairement dans la profession de foi du IX[e] concile de Tolède : *De his tribus personis solam Filii personam... hominem verum sine peccato de sancta et immaculata Maria Virgine credimus assumpsisse...*, *n.* 282; *Item unius substantiæ credimus esse Patrem et Filium et Spiritum Sanctum, non tamen dicimus, ut hujus Trinitatis unitatem Maria virgo genuerit, sed tantummodo Filium, qui solus naturam nostram in unitate personæ suæ assumpsit... Solus... Filius formam servi accepit in singularitate personæ...*, n. 284. Cf. III[e] concile de Constantinople, reprenant la formule *unum de sancta Trinitate*, n. 290; concile de Latran de 649, can. 3, n. 256; IV[e] concile œcuménique de Latran, c. I, n. 429, etc.

2° *Sous quel aspect concevoir l'union de l'humanité au Verbe pour dégager le dogme de toute contradiction?* — Nous entrons ici dans le problème strictement théologique de la raison formelle, sous laquelle, dans l'assomption de l'humanité, le Verbe est le terme même de cette assomption. Cette question est différente de celle du terme formel de l'action divine dans l'incarnation. Voir HYPOSTATIQUE *(Union)*, t. VII, col. 524. Dans la discussion de ce problème, certaines précisions préalables sont nécessaires, qui doivent, en regard de la foi, être admises par tous les théologiens. C'est peut-être faute d'avoir fait ces précisions que certains auteurs ont accordé une importance exagérée à une question théologique, qu'il faut considérer, une fois les vérités indiscutables rappelées, comme très secondaire et d'importance minime. — 1. *Vérités indiscutables, à admettre dans n'importe quel système.* — Il faut admettre, comme conclusions immédiatement prochaines des dogmes de la trinité et de l'incarnation : *a)* que l'assomption de l'humanité par le seul Verbe ne saurait être considérée comme une *opération* divine. L'opération, en effet, est commune aux trois personnes. C'est donc dans le simple fait d'être *terme* de l'union que consiste le rôle spécial du Verbe dans l'incarnation. Ce rôle de terme ne comporte aucune action : la nature humaine, élevée par l'action commune des trois personnes divines à l'unité de la personne du Verbe, reçoit, par l'effet de cette opération commune, communication de la personnalité du Fils. Saint Bonaventure se sert d'une image gracieuse pour jeter quelque lumière sur ce mystère. Il représente trois jeunes filles occupées à parer une fiancée pour la cérémonie nuptiale. Mais, parce que l'une d'elles est cette fiancée, elle seule reçoit la parure, en même temps qu'elle se pare. De même, quand notre humanité est devenue le vêtement de la divinité, les trois personnes ont concouru par une opération commune à couvrir le Fils de ce vêtement, mais lui seul s'en est revêtu, pendant que le Père et l'Esprit l'en revêtaient. Cf. S. Bonaventure, *In IV Sent.*, l. III, dist. 1, a. 1, q. II, ad 2[um]. — *b)* Que par suite de l'identité de la nature et de la personne en Dieu, l'union de l'humanité ne peut pas se terminer au Verbe, sans se terminer réellement à l'être divin lui-même. Quelle que soit la formule admise pour rendre raison de l'aspect formel sous lequel le Verbe s'unit l'humanité, cette conclusion s'impose, à moins de tomber dans l'erreur condamnée de Gilbert de la Porée. Cf. Denzinger-Bannwart, n. 389 sq. Voir t. VI, col. 1353. — *c)* Qu'en conséquence, la solution des difficultés relatives à l'incarnation du seul Verbe, à l'exclusion des autres personnes, est indépendante des systèmes sur le constitutif formel de l'union hypostatique, voir t. VII., col. 411 sq., et relève uniquement de la solution apportée aux difficultés relatives à la distinction réelle des personnes divines entre elles, nonobstant leur identité avec la substance divine.

2. *Opinions théologiques.* — *a)* A l'extrême des opinions théologiques, et au delà même, peut-on dire, se trouve la doctrine de Gilbert de la Porée affirmant une distinction réelle, en Dieu, entre les propriétés personnelles et la substance et, partant, entre les personnes et l'essence divine. Voir t. VI, col. 1352-1353; Denzinger-Bannwart, n. 391; et, plus explicitement encore *quod tres personæ tribus unitatibus sint tria, et distinctæ proprietatibus tribus, quæ non hoc sint, quod ipsæ personæ : sed sint tria æterna differentia numero, tum a se invicem, quam a substantia divina.* Cf. *Libellus contra capitula Gilberti*, n. 66, *P. L.*, t. CLXXXV, col. 617. La conclusion d'un tel principe, c'est que l'incarnation n'est pas l'union de l'humanité à Dieu, mais de l'humanité au Verbe, à l'exclusion de la divinité. Ibid., n. 67. Cf. Denzinger-Bannwart, n. 392. Nous ne faisons que signaler ici cette opinion hérétique. — *b)* Les théologiens ont coutume de poser le problème relatif au terme formel de l'incarnation dans le Verbe sous cette forme : *Utrum natura humana sit terminata immediate per aliquid relativum vel per aliquid absolutum?* Voir, dans leurs traités *De incarnatione*, Jean de Saint-Thomas, disp. VI, a. 2; Gonet, disp. VIII, a. 1; Billuart, dissert. VI, a. 2; Salmanticenses, disp. VIII, dub. II; Frassen, disp. I, a. 2, sect. II, q. I; Suarez, disp. XII, sect. II; Vasquez, disp. XX, c. II; Tolet, q. III, a. 2. Leur réponse commune est qu'immédiatement c'est la propriété relative qui, dans le Verbe, termine l'union hypostatique. Sans doute, l'humanité est unie à la divinité, mais par la propriété relative qui constitue le Verbe. Cette affirmation vise directement la thèse de Durand de Saint-Pourçain, *In IV Sent.*, l. II, dist. 1, q. III, qui soutient que l'union hypostatique se termine, en Dieu, immédiatement à la subsistence absolue de Dieu, médiatement et de façon secondaire seulement à la propriété relative du Fils. En faisant entrer la propriété relative du Fils dans le terme formel de l'union hypostatique, bien que d'une manière simplement médiate et secondaire, Durand sauve le dogme de l'incarnation du seul Fils de Dieu; mais tous les théologiens regardent son explication comme improbable, parce que, dans cette opinion, il devient difficile d'expliquer comment le Fils s'est incarné sans que le Père et l'Esprit Saint s'incarnassent avec lui. Voir tous les auteurs cités ci-dessus. Le fondement de cette thèse est qu'en Dieu il n'y a pas, pour Durand, de subsistences relatives; il n'y a qu'une subsistence et elle est absolue. L'humanité devant subsister en Dieu, il faut donc qu'elle soit terminée immédiatement par la subsistence absolue. — *c)* Mais lorsqu'il s'agit d'expliquer le terme formel en Dieu de l'union hypostatique, les adversaires de Durand ne sont plus entre eux en parfait accord. Il y a des nuances assez importantes qui les séparent. — *a.* Suarez, Vasquez et leur école, voir Holtzclau, n. 277, Franzelin, *De Verbo incarnato*, thes. XXXIII, affirment deux choses : la raison formelle sous laquelle le Verbe termine l'humanité est la propriété relative, et l'union ne s'est pas faite immédiatement dans la subsistence absolue, mais seulement dans la relation; elle n'atteint la subsistence absolue que par la relation. Cette thèse suppose en Dieu l'existence d'une subsistence absolue par laquelle existe en soi la substance divine, et de trois subsistences relatives, par lesquelles sont constituées les trois personnes. Suarez, *loc. cit.*, n. 4, 10. — *b.* Moins exclusive, quoique presque semblable, l'explication des scotistes : la raison formelle, prochaine et immédiate, sous laquelle le Verbe termine l'humanité, est la propriété

relative, constitutive de la personne, et c'est par la propriété relative qu'est atteinte, dans le Verbe, la divinité. La légère nuance qui distingue cette opinion de la précédente est que l'explication donnée ici ne suppose pas nécessairement l'existence en Dieu de trois subsistences relatives entendues au sens abstrait où les entend Suarez et son école, disp. XI, sect. IV, n. 4. Voir Scot, *In IV Sent.*, l. III, dist. I, q. V; Frassen, *loc. cit.*, concl. 1ª; Ysambert, q. III, disp. III, etc. — *e.* Parmi les thomistes, il faut encore distinguer deux écoles ou plutôt deux tendances, la tendance de ceux qui n'admettant en Dieu qu'une existence absolue, conçoivent cependant trois subsistences relatives, et la tendance de ceux qui n'admettant en Dieu que la subsistence absolue, possédée de manière incommunicable par les relations constitutives des personnes. Les uns et les autres toutefois, admettant la distinction réelle de l'essence et de l'existence dans les créatures, conçoivent l'humanité de Jésus-Christ comme existant par l'existence même que possède le Verbe. En cela se trouve la différence radicale qui sépare les thomistes de Suarez et de Scot. Les partisans des trois subsistences relatives affirment que le terme formel de l'union hypostatique dans le Verbe est la subsistence relative du Verbe. Gonet, *loc. cit.*, a. 1, n. 2 sq.; Billuart, *loc. cit.*; Jean de Saint-Thomas, *loc. cit.* Cette opinion s'accorde logiquement avec celle des disciples de Cajétan touchant le constitutif formel de l'union hypostatique. On peut la formuler en trois propositions : α. la raison formelle et prochaine sous laquelle le Verbe termine l'humanité prise par lui, n'est pas la subsistence absolue et commune aux trois personnes, mais la personnalité, ou subsistence relative et personnelle, par laquelle le Verbe est constitué en personne distincte du Père et du Saint-Esprit. β. Le Verbe divin n'est pas le terme premier et immédiat de l'humanité par la subsistence absolue et essentielle, considérée dans le Verbe et devenue par là propre au Verbe; mais, γ. il n'est, à cet égard, que le terme médiat et secondaire, la subsistence absolue et essentielle n'atteignait l'humanité que par l'intermédiaire de la subsistence relative et personnelle. Gonet, *loc. cit.*, n. 3, 13, 16. Les partisans de l'unique subsistence absolue déclarent que le Verbe est le terme immédiat de l'humanité, en raison de la subsistence absolue modifiée par la propriété relative, de telle façon que la subsistence absolue est la raison formelle, la relation, la condition *sine qua non* de cette union, considérée dans son terme. Cette opinion, dit Gonet, n. 2, doit nécessairement être celle de ceux qui ne distinguent pas réellement subsistence et existence. Il cite les noms de Médina, Marsile, Vittoria, Soto, auxquels il faut peut-être ajouter celui de Capréolus. La remarque de Gonet est juste, si toutefois on veut bien ne pas exagérer la distinction, un peu subtile ici, de la raison formelle et de la condition *sine qua non.* Le cardinal Billot, *De Verbo incarnato*, thes. XI, a rajeuni cette opinion en la faisant sienne, sans tenir compte de cette trop subtile distinction. Pour lui, le terme formel de l'union en Dieu est l'existence même du Verbe, c'est-à-dire l'existence divine, possédée par le Verbe d'une manière distincte et incommunicable par la relation de filiation. Bien plus, cet auteur affirme que toutes les opinions des théologiens à ce sujet sont des nuances inutiles relativement au fond même de la controverse. Il faut en arriver finalement, dit-il, à admettre que l'incarnation est une union qui se termine réellement à l'existence divine elle-même. Mais comment cette union ne se termine-t-elle pas aux trois personnes qui n'ont qu'une seule existence commune? Il n'y a pas, à cette question, d'autre réponse possible que celle qui a été donnée, c'est que l'existence divine qui termine en Dieu l'union est l'existence considérée dans le Verbe et possédée personnellement par le Verbe. — *d.* Enfin, il faut faire mémoire de l'opinion d'Occam, qui, en réalité, bien qu'exprimée en termes différents, peut se ramener à l'opinion thomiste exposée en dernier lieu. Cet auteur fait abstraction de subsistence relative et de subsistence absolue, de propriété essentielle et de propriété personnelle, et déclare que la réalité tout entière du Verbe, dans laquelle absolu et relatif se retrouvent, est le terme formel de l'union hypostatique en Dieu. Si l'on ne ramène pas cette façon de parler à l'explication thomiste, elle devient une pure tautologie sans portée apologétique. Cf. Occam, *In IV Sent.*, l. III, dist. I, q. I, a. 2-3.

*Conclusions apologétiques.* — L'exposé théologique qu'on vient de faire, montre qu'il n'existe aucune contradiction entre le dogme de l'incarnation du Verbe et les propriétés relatives ou absolues de Dieu. — *a) Pas de contradiction quant aux propriétés relatives de Dieu.* — Toutes les objections procèdent de l'identité des trois personnes avec l'essence divine. Mais chaque personne se distinguant réellement l'une de l'autre, le Verbe peut former, séparément des autres personnes, un *terme* divin de l'union hypostatique. Il suffit, pour montrer l'inanité des objections proposées, que le terme formel immédiat de l'union hypostatique ne soit pas l'essence ou l'existence absolue comme telles, mais que ce terme inclue en lui-même la propriété relative qui constitue la personne du Verbe. Mais il n'est pas nécessaire, comme le prétendent Suarez et certains thomistes, qu'il exclue toute propriété absolue, celle-ci pouvant, à cause de la souveraine simplicité de Dieu, être considérée comme l'élément qui donne à la relation divine d'être réelle. Voir TRINITÉ. Aussi toutes les opinions théologiques exposées ci-dessus, à part celle de Durand de Saint-Pourçain, qui insiste trop sur le terme immédiat absolu et semble en éloigner imprudemment tout caractère relatif, sont susceptibles de fournir, à cet égard, une solution suffisante, si toutefois il convient d'accepter le concept de *subsistence relative*, au sens abstrait du mot. Sur ce point, voir TRINITÉ. En consultant les auteurs cités au cours de cet exposé, on verra comment chaque système répond aux difficultés. Voir, en particulier, Billot, q. II, thes. XI, § 2. — *b) Pas de contradiction quant aux attributs divins.* — Le Verbe étant le *terme* de l'union hypostatique, on a dans cette formule théologique le point de départ des réponses aux principales difficultés soulevées à propos de l'union d'une nature finie à la divinité. Il faut sauvegarder intactes deux vérités que la foi nous impose; l'immutabilité divine et l'union substantielle du Verbe et de la chair. C'est dans la conciliation de ces deux vérités que réside la tâche principale de l'apologiste catholique. En raison de l'union substantielle, il est donc nécessaire que, quelle que soit l'explication théologique adoptée touchant le constitutif métaphysique de l'union hypostatique, il y ait unité de sujet dans le Verbe incarné et que, par conséquent, l'humanité du Christ subsiste réellement dans et par le Verbe. Dans les hypothèses thomistes qui admettent, voir HYPOSTASE, t. VII, col. 415-418, 423-424, que le Verbe communique sa subsistence ou son existence propre à l'humanité, on peut se demander comment se fait cette communication qui doit affecter intrinsèquement l'humanité? Ce ne peut être que par mode de *forme.* Mais comment concevoir sans contradiction que Dieu puisse devenir forme de l'humanité? En répondant qu'il ne s'agit pas de causalité formelle proprement dite, mais de causalité *réductivement* formelle; en ajoutant qu'il ne saurait être question pour la subsistence divine d'être reçue dans l'humanité comme l'acte l'est dans la puissance; en insistant sur ce point qu'il ne s'agit ici pour la créature, que de recevoir

de Dieu une « actuation » dans l'ordre de l'existence en soi, on n'a pas encore résolu toutes les difficultés. Il reste à montrer que cette communication de l'existence ou subsistence divine n'implique aucune contradiction de la nature même de l'actuation d'existence. L'existence, en effet, n'est comparable ni à la forme substantielle, ni à la forme accidentelle, qualité, quantité, lesquelles n'existent que par la cause formelle proprement dite; ni à l'acte vital qui procède d'un principe intrinsèque à l'agent; ni même à la forme surnaturelle de la grâce, soit habituelle, soit actuelle, qui doit nécessairement être « reçue » dans l'âme ou dans ses puissances. Mais l'existence, sans modifier la nature, les puissances, les propriétés de l'être existant, a pour seul effet de donner à cet être et à ses puissances ou propriétés de sortir du domaine des possibilités pour entrer dans celui des réalités : elle les pose hors du néant, sans apporter la moindre modification aux éléments constitutifs des réalités qui, par elles, existent. Il ne paraît donc pas contradictoire que le Verbe, par sa subsistence personnelle, laquelle contient éminemment les perfections des subsistences créées, puisse, sans devenir forme de l'humanité, communiquer ce qu'il faut de subsistence pour placer l'humanité du Christ dans l'ordre des réalités. Aucune mutation n'en résulte pour le Verbe : la doctrine catholique, définie à Chalcédoine, voir t. II, col. 2194-2195 et HYPOSTATIQUE *(Union)*, t. VII, col. 483 sq., est sauvegardée; le Verbe demeure, ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως. Et la raison en est dans l'assertion théologique, fondamentale en la matière, que le Verbe est le *terme* formel de l'union. Il termine, dans l'ordre de l'existence, l'humanité qui vient à lui; il la termine d'une façon intrinsèque, puisque l'existence est intrinsèque à l'être; mais ce terme intrinsèque n'apporte aucune modification au Verbe lui-même. Toute la modification est du côté de la nature humaine qui, sous l'action divine, accède au Verbe et a été unie à lui : *Incarnationis mysterium*, dit avec exactitude saint Thomas, *non est impletum per hoc quod Deus sit aliquo modo a suo statu mutatus, in quo ab æterno fuit; sed per hoc quod novo modo se creaturæ univit,* VEL POTIUS EAM SIBI. *Sum. theol.*, IIIª, q. I, a. 1, ad 1um. Ces derniers mots marquent la meilleure explication de saint Thomas. *Cont. gentes*, l. IV, c. XLIX; *Sum. theol.*, IIIª, q. XVI, a. 1, ad 4um; a. 6, ad 2um; *In IV Sent.*, l. III, dist. I, q. I, a. 1, ad 1um, et le commentaire de Cajétan sur le texte qu'on a cité.

A côté de cette doctrine thomiste, bien exposée, chez Gonet, disp. II, a. 1, § 6; les Salmanticenses, disp. III, dub. IV, § 2; on trouve d'autres explications, moins complètes, de Grégoire de Valencia, de François Albertini, d'Amico, de De Lugo, de Jean Prudentius, etc. En voir l'exposé et la réfutation dans Godoy, *De incarnatione*, disp. XIV, n. 6 sq.; cf. Salmanticenses, *loc. cit.*, § 1; Gonet, *loc. cit.*, § 3. L'opinion de Martinon, S. J., *De incarnatione*, disp. I, sect. IV, n. 55, admettant que le Verbe, ne recevant de l'incarnation aucun changement intrinsèque, a cependant été en quelque sorte innové dans la nature humaine, est longuement discutée et réfutée dans Gonet, § 4 et 5.

D'autres difficultés, de moindre importance, sont résolues par les commentateurs de saint Thomas, soit à la question de la possibilité de l'incarnation, soit à la question de l'union hypostatique, considérée du côté de la personne qui s'incarne. On n'a pas à y insister ici.

Sur la question du terme formel de l'union hypostatique dans le Verbe, voir les auteurs cités au cours de l'article. Sur la solution des principales difficultés, aux auteurs cités, ajouter De Lugo, *De incarnatione*, disp. XI, sect. IV; Franzelin, *op. cit.*, thes. XXXI. Sur le parallélisme à établir quant à la notion de terme et terminaison, entre la personne du Verbe dans l'incarnation et l'essence divine dans la vision béatifique, voir INTUITIVE *(Vision)*.

VIII. CAUSE QUASI-MATÉRIELLE. — Avec moins de raisons encore que pour la cause formelle, on peut parler, dans l'incarnation, de cause matérielle. La personne du Verbe, encore qu'en un certain sens elle puisse, après l'incarnation, être dite composée, voir HYPOSTATIQUE *(Union)*, col. 521-524, ne joue pas le rôle de sujet *(subjectum)* vis-à-vis de la nature humaine. Elle ne fait que lui communiquer, en tant que terme formel de l'union hypostatique en Dieu, la subsistence divine. Cf. De Lugo, *loc. cit.*, sect. VIII. A l'opposé, la nature humaine que le Verbe s'unit, serait appelée bien improprement la cause matérielle de l'incarnation. Cette appellation laisserait supposer, en effet, que le Verbe est reçu dans la nature humaine comme une forme dans la matière, un acte dans sa puissance. Une telle conception est purement et simplement hérétique, et reproduit l'hérésie monophysite. Toutefois, on peut parler de matière de l'incarnation, à propos de l'humanité prise par le Christ, cette humanité étant la matière dans laquelle, *in qua*, ou *circa quam* l'union s'est faite entre Dieu et l'homme. On étudiera la nature humaine prise par le Verbe incarné à JÉSUS-CHRIST.

Il ne reste donc plus, se rapportant de loin à l'ordre de la causalité matérielle que les dispositions physiques qui pourraient avoir été requises dans l'humanité prise par le Christ pour que l'union fût possible, et les dispositions d'ordre moral, c'est-à-dire les mérites qui ont pu précéder et préparer l'incarnation. De là, deux sujets distincts à aborder dans cette question de la cause quasi-matérielle de l'incarnation : 1° causalité dispositive; 2° causalité méritoire.

*I. CAUSALITÉ DISPOSITIVE.* — Cette question a déjà été étudiée en partie à propos de l'union immédiate du Verbe et de l'humanité. Voir HYPOSTATIQUE *(Union)*, col. 539-531. Nous n'avons pas à revenir sur les théories, d'ailleurs abandonnées, de certains théologiens du moyen âge, admettant, entre l'humanité et la divinité, en Jésus-Christ un lien substantiel. On n'envisagera pas non plus la question posée par les Salmanticenses, disp. VI, dub. I, au sujet des œuvres du Christ, disposition *conséquente* de l'incarnation (un peu dans le genre de dispositions qu'est l'acte de charité parfaite, lequel procède de la grâce et cependant dans la justification extra-sacramentelle, se trouve être la disposition dernière à la grâce). La question est un peu subtile, délaissée par la plupart des théologiens, et ne comporte qu'une solution négative, dont on trouvera, *loc. cit.*, § 2, une ample et diffuse démonstration. La présente discussion est confinée, ainsi qu'on l'a laissé prévoir, voir HYPOSTATIQUE *(Union)*, col. 530, entre théologiens qui professent que l'union du Verbe à l'humanité sainte, en Jésus-Christ, est une union *immédiate*. Deux écoles sont en présence, toutes deux se réclamant des principes de saint Thomas, bien que l'une d'elles accueille des auteurs dont la théologie n'est rien moins que thomiste, Suarez et son école, Scot et ses disciples. Il s'agit de savoir si, pour être unie immédiatement au Verbe, la nature humaine doit être rendue apte à cette union par un mode d'union, c'est-à-dire par une disposition qui lui enlève son indifférence à subsister en soi ou dans le Verbe, disposition qui serait le terme même de l'action de la trinité dans l'incarnation.

1° *Opinion affirmative.* — 1. Toute *une école thomiste* ne conçoit possible l'union de l'humanité au Verbe qu'à la condition que cette humanité, de soi indifférente à subsister par sa propre subsistence ou par celle du Verbe, reçoive une détermination qui la dispose à recevoir la subsistence divine. Cette disposition,

c'est l'*union*, mode substantiel, se distinguant réellement et de la nature humaine, et du Verbe, et de la relation prédicamentale qui est le résultat de l'union de la nature humaine au Verbe. Voir Hypostatique *(Union)*, *loc. cit.* De plus, dans l'union hypostatique, tout le changement se tient du côté de l'humanité, qui acquiert, par l'union au Verbe, une subsistence divine; or, ce changement suppose quelque chose de substantiel qui modifie l'humanité. Enfin, la relation prédicamentale qu'admettent, à la suite de saint Thomas, tous les thomistes, dans l'humanité par rapport au Verbe, doit avoir un fondement réel. Ce ne peut être que ce mode substantiel de l'union. En dehors de ces raisons, prises dans l'humanité même que s'unit le Verbe, il en est au moins une autre, non moins forte : il faut un terme à l'action de la trinité dans l'incarnation. Ce terme ne sera pas le Verbe; il ne sera pas non plus l'humanité du Christ, cette humanité étant logiquement présupposée à son union au Verbe et l'action créatrice préludant logiquement à l'action unitive, voir col. 525; donc, on doit reconnaître comme terme de l'action divine ce mode substantiel d'union, lequel dispose précisément l'humanité à recevoir la subsistence du Verbe. Quant à la manière de concevoir ce mode substantiel, il est évident qu'il n'en faut pas faire un accident ou quelque chose de semblable. C'est une modification de la substance, appartenant à la substance même, dont elle se distingue réellement, non par une distinction réelle *entitative*, mais par une distinction réelle *modale*, comme le mode substantiel peut se distinguer de la substance qu'il modifie. Telles sont les idées maîtresses et tels les arguments de portée générale que l'on rencontre chez Araujo, *De incarnatione*, q. II, a. 8, dub. II, concl. 2ª; Herrera, *In IV Sent.*, l. V, q. II, a. 7; Godoy, *De incarnatione*, disp. XI, § 1, n. 4, et surtout chez les Salmanticenses, qui, dans l'école thomiste, sont venus apporter le poids de leur grande autorité en faveur d'une opinion assez mal accueillie par la majorité des disciples de saint Thomas. Cf. *De incarnatione*, disp. IV, dub. I, § 1-5. Voir, n. 3, les noms des auteurs cités en faveur de cette opinion. — 2. *Suarez* est fidèle à son système des modes, voir Hypostase, col. 420, en admettant un mode substantiel dans l'humanité, lequel a pour effet, non de terminer la nature en elle-même (comme le ferait sa propre subsistence), mais de l'élever jusqu'au Verbe et de la terminer en lui, disp. VIII, sect. III, n. 8. Ce mode d'union est le terme formel de l'action de la Trinité, n. 13, et le fondement prochain de la relation réelle par laquelle l'humanité est rapportée au Verbe et dite unie à lui, n. 22. Suarez toutefois se distingue des thomistes dont on a rapporté l'opinion similaire, tout d'abord par le fondement métaphysique de son système, ensuite par la formule embarrassée par laquelle il définit la nature de la distinction du mode d'avec la substance. C'est, dit Suarez, une distinction *ex natura rei. Loc. cit.*, n. 8. Les Salmanticenses n'omettent pas de relever cette imprécision de la doctrine suarézienne, n. 28. — 3. *Vasquez*, disp. XVIII, c. III, adopte un sentiment analogue à celui de Suarez, qu'il pense pouvoir accorder avec la doctrine exposée par saint Thomas, *Sum. theol.*, IIIª, q. II, a. 7; mais il appelle ce mode substantiel un mode relatif, *modus relatus*, par lequel la nature humaine est disposée à subsister non en elle-même, mais dans le Verbe. La relation qui en est la conséquence, entre la nature humaine et le Verbe, ne s'en distingue pas réellement; elle est, à proprement parler, ce mode substantiel. Disposition de la nature humaine à l'union hypostatique, ce mode est, de plus, le terme de l'action de la trinité dans l'incarnation, et, de plus, l'acte qui, jouant par rapport au Verbe le rôle de cause formelle et de cause matérielle en un sens impropre, établit le lien substantiel entre Dieu et l'humanité. — 4. *Scot* et son école doivent être rapprochés ici des théologiens thomistes de Salamanque, de Suarez et de Vasquez. Le point de départ de la théorie scotiste est qu'il faut à l'action *unitive*, distincte logiquement de l'action créatrice de l'humanité, un terme. Ce terme est une réalité, différente du Verbe et de l'humanité, la relation qui est imposée *ab extrinseco* par la cause efficiente de l'incarnation, relation qui n'existe réellement que dans l'humanité et qui a pour effet de rendre la nature humaine dépendante dans sa subsistence du Verbe lui-même. A quel genre de cause ramener cette relation de dépendance? Scot pense qu'on peut la ramener à la causalité *efficiente*, cette relation de dépendance de la nature humaine par rapport au Verbe réalisant l'effet de l'action commune des trois personnes de la trinité dans l'incarnation. Scot, *In IV Sent.*, l. III, dist. I, q. I, n. 3. Cf. Duns Scot, t. III, col. 1888. A noter que la thèse d'une relation de dépendance, terme de l'action de la trinité dans l'incarnation, ne contredit pas le caractère immédiat de l'union, col. 1889. Vis-à-vis de la nature humaine, le Verbe, en raison de cette relation de dépendance, ne joue pas le rôle d'une cause matérielle : il n'est pas *sujet* qui reçoit en lui la nature humaine, il est simplement le suppôt, dont la subsistence soutient dans l'être, termine la nature humaine qui, sans lui, n'existerait pas. Cf. Frassen, disp. I, a. 2, sect. I, q. I.

2° *Opinion négative.* — La plupart des thomistes répondent négativement. La doctrine d'un mode substantiel est à rejeter, parce que le mode substantiel tel que le supposent, dans l'humanité du Christ, les auteurs de la partie adverse, est inconcevable et inutile. Inconcevable, voir Hypostatique *(Union)*, col. 530; inutile, parce que le Verbe, par la perfection même de sa subsistence qui contient éminemment les perfections des existences créées, peut terminer, dans l'ordre de l'existence, toute nature inférieure, sans que besoin soit d'introduire, en cette nature, une disposition à l'union. Les raisons qu'on rapporte en faveur de cette disposition qu'on dit nécessaire, valent pour les natures qui sont réellement indifférentes, par elles-mêmes, à subsister sous telle ou telle forme; mais il ne s'agit pas de cela ici. La nature humaine, par elle-même, n'est pas indifférente par rapport à sa propre subsistence, puisque naturellement elle est ordonnée à elle. Ce n'est qu'en raison de sa puissance obédentielle qu'elle acquiert cette indifférence par rapport à la subsistence du Verbe. Nous sommes ici dans les œuvres mystérieuses de la toute-puissance divine, et il est parfaitement inutile de vouloir lui imposer des voies dont elle peut se passer. Sur l'opinion négative des thomistes, on n'a rien de particulier à ajouter à ce qui a été dit, col. 530-531. L'opinion scotiste serait, d'ailleurs, parfaitement admissible, si la relation de dépendance était conçue, comme chez les thomistes, comme *manifestant l'union déjà existante.* Cf. S. Thomas, *In IV Sent.*, l. III, dist. II, q. II, a. 1; q. III, ad 3um.

*II. Causalité méritoire.* — Sur ce dernier point, se rapportant à la causalité matérielle, la doctrine théologique est claire, facile, ne comportant, pour ainsi dire, pas de controverses. On l'exposera donc brièvement. On étudiera successivement si l'on trouve quelque cause méritoire de l'incarnation dans le Christ, dans les saints de l'Ancien Testament et dans la sainte Vierge. Sur les conditions du mérite et la division du mérite *de condigno* et *de congruo*, voir Mérite et De congruo, de condigno, t. III, col. 1138 sq.

1° *Le Christ.* — Toute la question du mérite du Christ par rapport à l'incarnation elle-même devient claire, dès lors qu'on se pénètre de la vérité catholique exposée à Hypostatique *(Union)*, col. 534,

touchant le caractère de cette union, naturelle à l'humanité du Christ, c'est-à-dire réalisée dès le premier instant de la conception du Verbe incarné dans le sein de la vierge Marie. « Nous n'admettons pas, dit saint Thomas, que le Christ (avant l'incarnation) ait été un simple mortel et qu'ensuite, par le mérite de sa bonne conduite, il ait obtenu d'être le Fils de Dieu, comme l'a prétendu Photin. Mais, dès le commencement de sa conception, cet homme a été, véritablement, le Fils de Dieu, puisqu'il n'a pas d'autre hypostase que celle du Fils de Dieu, d'après ces paroles de l'Évangile : « *Le fruit qui naîtra de vous sera appelé le Fils de Dieu,* » Luc., I, 35. Aussi, toutes les opérations de cet homme sont postérieures à l'union; donc, par aucune d'elles il n'a pu la mériter. » *Sum. theol.* IIIª, q. II, a. 11. De ce principe général, les théologiens ont tiré un certain nombre de propositions qui renferment toute la doctrine scolastique sur la matière. — 1. *Le Christ n'a pas mérité d'un mérite de condignité l'union hypostatique par des œuvres antérieures à l'union.* — Vérité *de foi divine et catholique,* parce que la contradictoire est l'hérésie des premiers adoptianistes. Voir HYPOSTATIQUE *(Union),* col. 464-466; sur l'hérésie de Photin, voir col. 466. Dans l'article cité, saint Thomas s'appuie sur l'autorité de saint Augustin, *De prædestinatione sanctorum,* c. XV, *P. L.,* t. XLIV, col. 982, mais plus explicitement encore, saint Augustin enseigne que le Christ n'a pas mérité l'incarnation, *De peccatorum meritis et remissione,* l. II, c. XVII, n. 27, *P. L.,* t. XLIV, col. 168; *Enchiridion,* c. XXXVI, *P. L.,* t. XL, col. 250. Cette vérité catholique resterait encore la seule doctrine acceptable, même au cas où, par impossible, on serait en droit d'admettre qu'avant l'incarnation, Jésus-Christ eût existé comme homme. Aucune œuvre humaine, même élevée par la grâce divine, ne saurait présenter une équivalence réelle au bien infini qu'est l'union hypostatique. Donc, même en ce cas, chimérique d'ailleurs, aucune possibilité de mérite de condignité. Cf. Salmanticenses, disp. VII, dub. I, § 1, n. 2. Les anciens hérétiques apportaient en faveur de leur opinion Ps. XLIV, 8, et Apoc., V, 12 ; il suffit de se rapporter au texte et au sens de ces passages inspirés pour constater qu'ils ne peuvent rien en faveur de l'adoptianisme et du mérite qu'aurait eu le Christ par rapport à l'incarnation. — 2. *Le Christ n'a pas mérité d'un mérite de condignité l'union hypostatique par des œuvres antérieures à l'union d'une simple priorité de nature.* — Pas plus sur ce point que dans le problème de la disposition physique, voir ci-dessus, col. 1526, on ne peut accorder au Christ la possibilité de mériter l'incarnation. Cette doctrine est *théologiquement très certaine.* Mais les théologiens discutent quelque peu sur la raison à donner à cette affirmation. Saint Thomas et ses disciples — et l'on peut dire, la plupart des théologiens avec eux — retenant la vérité philosophique de l'adage : *actiones sunt suppositorum,* déclarent que toute action du Christ ne doit être conçue que postérieurement à l'existence du sujet qu'est Jésus-Christ par l'union hypostatique : *omnis operatio illius hominis, nempe Christi,* SUBSECUTA EST *unionem. Loc. cit.* Vasquez n'admet pas cette raison, disp. XXI, c. III, n. 18 sq., et, tout en acquiesçant à la thèse commune, en cherche une autre démonstration dans l'impossibilité pour le Christ d'avoir une grâce actuelle ou habituelle, nécessaire au mérite, antécédemment à l'union hypostatique. Sur la discussion de cette argumentation, voir Salmanticenses, *loc. cit.,* n. 4 et De Lugo, disp. VIII, sect. I, n. 4. — 3. *Le Christ n'a pas mérité d'un mérite de condignité l'union hypostatique par des œuvres postérieures à l'incarnation.* — C'est la *doctrine commune* des théologiens, dont il y aurait témérité à s'écarter. Il faut, en effet, raisonner du mérite de Jésus-Christ selon les lois communes de la Providence et la nature même des choses. Or, à ce double point de vue, il semble contraire à la notion de mérite que la récompense soit donnée avant le mérite acquis. Puisque rien dans l'Écriture ou la tradition ne nous incite, au sujet du mérite du Christ par rapport à l'incarnation, à contredire la loi de la Providence, il faut conclure que l'incarnation, appelée dans l'Écriture le mystère de piété manifestée dans la chair, I Tim., III, 16, n'est pas la récompense des mérites futurs du Christ prévus par Dieu. C'est la grâce et l'amour de Dieu qui apparaissent pleinement avec le Christ. Cf. Tit., II, 11; Eph., II, 8. Bien plus, la plupart des théologiens, en voir les références nombreuses dans Salmanticenses, *loc. cit.,* dub. II, n. 17, soutiennent qu'il est contradictoire et par conséquent qu'il répugne même à la puissance divine, que le Christ ait mérité l'incarnation par ses œuvres subséquentes. Quelques théologiens, tout en admettant en fait la thèse commune, nient cependant cette répugnance absolue par rapport au mérite de l'incarnation par les œuvres subséquentes du Christ. Ils forment, à la suite de Suarez, *De incarnatione,* disp. X, sect. IV, n. 5, et *De prædestinatione,* l. II, c. XX, n. 19, une très petite phalange, dont les noms principaux sont ceux de Ruiz, Ripalda, Coninck, Granados. Cf. Salmanticenses, n. 29. La raison apportée en faveur de la thèse généralement admise est que le principe même du mérite, l'incarnation, ne peut devenir l'objet lui-même du mérite : « La cause du mérite ne tombe pas sous le mérite, de même qu'il n'est pas possible que le terme existe avant son principe. La cause finale, il est vrai, dont la causalité est objective et s'accomplit par l'intermédiaire de la connaissance, peut opérer à l'avance, parce qu'elle peut être conçue dans l'esprit et exercer ainsi ses attraits sur l'agent avant d'exister dans la réalité; mais la cause efficiente, qui donne à l'être son actualité physique, est toujours avant l'effet et ne dérive jamais de lui. Or, le mérite agit, non pas à la manière de la cause finale et par une sorte de charme, mais à la manière de la cause efficiente qui produit l'effet, car il rend le sujet digne de sa récompense et l'y dispose. Il n'est donc pas concevable que le mérite puisse exister après sa récompense, après son couronnement; en d'autres termes, il n'est pas possible de mériter, par des actes qui viendront plus tard, ce qu'on possède déjà : *Non potest esse quod aliquis mereatur quod jam habet.* S. Thomas, *De veritate,* q. XXIX, a. 6. » Hugon, *Le mystère de l'incarnation,* p. 100-101. C'est le principe général sur lequel les théologiens s'appuient pour justifier la condamnation du semi-pélagianisme. Cf. De Lugo, *De incarnatione,* disp. VIII, sect. II, n. 13. — 4. *Le Christ n'a pas mérité l'union hypostatique d'un mérite de congruité.* — Avant l'incarnation, tout mérite est impossible au Christ; après l'incarnation, à supposer qu'il puisse mériter l'union hypostatique par des œuvres subséquentes, le seul mérite de condignité existe dans le Christ. Donc, d'aucune façon on ne peut dire que le Christ a mérité l'incarnation — 5. *Le Christ n'a pu mériter la continuation de l'union hypostatique.* — Cette continuation ne fait qu'un tout avec la grâce même de l'union. Le principe du mérite ne peut devenir l'objet du mérite. On trouve cette thèse affirmée chez les commentateurs de saint Thomas, soit à cet article, IIIª, q. II, a. 11, soit à la Iª IIæ, q. CXIV, a. 6. Ceux qui suivent Suarez à propos de la non répugnance du mérite de l'incarnation par des œuvres subséquentes, le suivent également ici, et défendent avec lui l'opinion, peu probable, que le Christ ait mérité la continuation de l'union hypostatique. Il faut leur joindre, chez les thomistes, Godoy, disp. LI. Cf. Salmanticenses, disp. VII, dub. II, n. 31, 37. — 6. *Le Christ n'a pu mériter que la B. vierge Marie soit sa mère.* — Sur ce point, la controverse est assez vive

entre théologiens. Voir Salmanticenses, *loc. cit.*, § 6. Les thomistes tiennent généralement que le Christ n'a pu mériter la maternité divine de Marie; mais toute une école, dont le plus illustre représentant est le cardinal De Lugo, disp. VIII, sect. VII, défend l'opinion opposée. On pourra, dans le sens thomiste, consulter avec fruit Gonet, disp. VII, a. 3, n. 36; Suarez, disp. X, sect. IV; Théophile Raynaud, *op. cit.*, l. III, sect. II, c. III, n. 191; dans le sens lugonien, Bernal, disp. XVII, sect. IV, § 2, n. 76. Au point de vue de la piété et du jugement à porter sur la véritable grandeur de Marie, l'une et l'autre opinion peuvent être regardées comme équivalentes. Dans l'une et dans l'autre, Marie reste toujours indissolublement unie au Fils de Dieu, prédestinée à cause de lui, et n'ayant d'autre raison d'exister que l'œuvre de la réparation du genre humain à laquelle elle est attachée, comme son fils. S. Augustin tient nettement pour l'opinion que soutiendra plus tard l'école thomiste, *De prædestinatione sanctorum*, c. XV, n. 30, 31, *P. L.*, t. XLIV, col. 982. — 7. *Le Christ, enfin, a mérité dans l'incarnation, les circonstances qui ont suivi l'union hypostatique.* — Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. XIX, a. 3; *In IV Sent.*, l. III, dist. XVIII, a. 2-5. Il s'agit ici des circonstances qui ne sont pas liées nécessairement au mystère lui-même et regardent non seulement la glorification du Christ lui-même, mais encore l'avantage des personnes qui ont eu contact avec l'incarnation; par exemple, être annoncé par l'étoile, célébré par les anges au berceau, adoré par les mages, etc. Dès le premier instant de sa conception, en effet, le Christ a mérité, et, toutes choses égales d'ailleurs, il était mieux et plus convenable que le Christ obtint par mérite, que sans mérite, ces manifestations particulières de sa gloire accidentelle et particulièrement la gloire de son corps et l'exaltation de son nom. Luc., XXIV, 16; Phil., II, 8 sq. Voir Jésus-Christ. Quant aux circonstances concomitantes, la plupart des théologiens sont d'avis que le Christ n'a pu les mériter, tout au moins n'a pu mériter ce qui, en elles, le concernait personnellement et ne fait qu'un seul tout avec l'incarnation elle-même, être conçu du Saint-Esprit, naître d'une vierge, par exemple. Cf. Suarez, disp. X, sect. IV. L'opinion contraire est soutenue par Vasquez, disp. XXI, c. VIII. Cf. Salmanticenses, disp. VII, n. 51. Enfin, des circonstances qui précédèrent l'incarnation, le Christ n'a pu mériter, comme il a mérité d'une façon anticipée la grâce des saints de l'Ancien Testament, voir Salut, que celles qui ne sont pas essentielles à l'incarnation : affirmer un tel mérite serait indirectement contredire à l'axiome déjà affirmé que le principe du mérite ne peut être objet du mérite. *Ibid.*, n. 52: Suarez, *loc. cit.*

2° *Les saints de l'Ancien Testament.* — Ces saints personnages ont-ils pu mériter en quelque manière l'incarnation? A cette question, les théologiens répondent en procédant par distinction et par degré. — 1. *Il est certain que les saints personnages de l'Ancien Testament n'ont pas mérité d'un mérite de condignité l'incarnation, considérée dans sa substance.* — Affirmer un pareil mérite serait en effet rapporter à ce mérite la source même du salut des hommes. Il semble même, quoique en pense Médina, *In Sum. theol. S. Thomæ*, IIIa q. II, a. 11, qu'une telle conception répugnerait à la puissance absolue de Dieu. — 2. *Il n'est pas contradictoire que les saints de l'Ancien Testament aient pu mériter d'un mérite de congruité l'incarnation, considérée dans sa substance.* — Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia-IIæ, q. CXIV, a. 6. Mais, en réalité, l'ont-ils méritée de cette façon? Les uns affirment, et il semble que saint Thomas, IIIa, q. II, a. 11, soit de cet avis; les autres nient. Avec saint Thomas, nous retrouvons la plupart de ses disciples, Cajétan, Médina, Jean de Saint-Thomas, Godoy, Gonet, les Salmanticenses, et, en dehors de l'école thomiste, Suarez, disp. X, sect. VI; Grégoire de Valencia, *In IIIam Sum. S. Thomæ*, q. II. A l'encontre, Vasquez, disp. XXII, c. III; De Lugo, disp. VIII, sect. IV. — 3. *Il est certain que les saints de l'Ancien Testament ont mérité certaines circonstances de l'incarnation.* — Les promesses faites par Dieu à Abraham, Gen., XXII, 17-18, semblent l'indiquer. La prière de Daniel semble avoir abrégé le temps de l'attente. Dan., IX, 23 sq. Toutefois, les auteurs, d'accord quant à l'affirmation générale, se séparent souvent entre eux sur des applications particulières à telle ou telle circonstance. Cf. Suarez, disp. X, sect. VI, n. 11; De Lugo, disp. VIII, sect. IV, n. 34.

3° *La sainte Vierge*, en particulier, a-t-elle mérité l'incarnation? Les prières liturgiques sembleraient parfois le laisser supposer : *Ut dignum filii tui habitaculum effici mereretur, Spiritu Sancto cooperante, præparasti...*; et encore : *Regina cæli lætare, alleluia; quia quem meruisti portare...* Conséquemment aux principes posés plus haut, il n'est pas douteux que Marie ait mérité *de congruo* certaines circonstances de l'incarnation; dans l'opinion thomiste, on peut même affirmer qu'elle a mérité de cette façon l'incarnation considérée dans sa substance. Tout le problème se réduit donc à expliquer comment elle a mérité sa maternité divine. Saint Thomas en donne l'explication en quelques mots : *quia meruit ex gratia sibi data illum puritatis et sanctitatis gradum, ut congrue posset esse mater Dei. In IV Sent.*, l. III, dist. IV, q. III, a. 1, ad 6um. Sur ces textes, les commentateurs exercent leur sagacité non moins que leur piété. Un autre problème concerne l'influence sur la réalisation de l'incarnation, du *fiat* de Marie à l'annonciation. Cf. Terrien, *La mère des hommes*, Paris, s. d. (1900), t. I, p. 152-167. Salmanticenses, disp. VII, dub. III; De Lugo, disp. V, VI, VII; Suarez, disp. X, sect. VIII. On étudiera ces questions à l'article Marie.

Sur la question des mérites qui précédèrent l'incarnation, voir : S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. II, a. 11; cf. Ia IIæ, q. XVIII, a. 4; *In IV Sent.*, l. III, dist. IV, q. III, a. 1; et spécialement sur les mérites du Christ et leur objet, IIIa, q. XIX, a. 3; *In IV Sent.*, l. III, dist. XVIII, a 2-5; *De veritate*, q. XXIX, a. 7, ad 6um; Suarez, *De incarnatione*, disp. X; Vasquez, *De incarnatione*, disp. XXI, XXII, XXIII; De Lugo, *ibid.* disp. VIII; Gonet, *Clypeus, de incarnatione*, disp. VII; Billuart, *De incarnatione*, diss. V; Jean de Saint-Thomas, *De incarnatione*, q. II, disp. V, a. 1-2; Salmanticenses, *De incarnatione*, disp. VII, où l'on trouvera une ample moisson de références aux auteurs; Legrand, *De incarnatione Verbi divini*, disp. VII, c. II; Ysambert, *De mysterio incarnationis*, q. VI, disp. II-IV, etc. Les manuels récents de théologie sont, sur ce point, ou muets, ou insuffisants. On trouvera quelques bonnes indications dans Hugon, *op. cit.*, p. 98-105, et dans Grimal, S. S., *Jésus-Christ étudié et médité*, Paris, 1910, t. I, c. XLVI.

Principaux écrits des Pères et des théologiens sur le mystère de l'incarnation. — *IIe siècle.* — S. Justin, au cours des deux *Apologies* et du *Dialogue avec le juif Tryphon*, spécialement *Apologia Ia*, n. 30-60; *Dialogus*, 48-108, *P. G.*, t. VI, col. 375-420, 580-728; S. Irénée, dans le *Contra hæreses*, l. III, IV, et plus particulièrement, l. V, *P. G.*, t. VII, col. 119-1223; Méliton de Sardes, *Fragments*, *P. G.*, t. V, col. 1819-1822.

*IIIe siècle.* — Tertullien, *Adversus Marcionem*, *P. L.*, t. II, col. 259-524; *De carne Christi*, col. 751-792; *Adversus Praxeam*, col. 153-196; S. Hippolyte, *De Christo et Antichristo*, *P. G.*, t. X, col. 725-788; *Contra hæresim Noeti*, col. 803-830; ou édit. Lagarde, Leipzig, 1858; *Philosophoumena*, spécialement l. X, *P. G.*, t. XVI, col. 3414-3454; ou édit. Cruice, Paris, 1860; *Contra Beronem* (fragm. apocryphes), *P. G.*, t. X, col. 829-840; Clément d'Alexandrie, en différents passages des *Stromates* et de l'*Exhortation aux gentils*, *P. G.*, t. VIII-IX; Origène, dans le *Contra Celsum* et le l. II du *De principiis*, *P. G.*, t. XI; S. Grégoire le Thaumaturge, *A Théopompe sur l'impassibilité et la passibilité divine*, dans Pitra, *Analecta sacra*, t. IV, p. 103-120, 363-376;

et, parmi les homélies qu'on lui attribue, *In nativitatem Christi*, *Sermo de incarnatione*, *ibid.*, p. 134-145, 386-396; Κεφάλαια περὶ πίστεως δώδεκα (écrit antiapollinariste apocryphe), *P. G.*, t. x, col. 1127-1136; Κατὰ μέρος πίστις (apocryphe, doit être restitué à Apollinaire), col. 1103-24.

*IVe siècle* — Eusèbe de Césarée, *Contra Marcellum*, *P. G.*, t. xxiv, col. 704-824; *De ecclesiastica theologia*, col. 823-1046; S. Alexandre d'Alexandrie (?), *Sermon sur l'âme, le corps et la passion de Notre-Seigneur*, dans Pitra, *op. cit.*, t. iv, p. 199-200, 433-434; S. Athanase, *De incarnatione Verbi*, *P. G.*, t. xxv, col. 95-198; *In illud Matthæi, XI, 27. Omnia mihi tradita sunt a Patre meo*, col. 207-220; *Orationes IV adversus arianos* (la ive certainement inauthentique), t. xxvii, col. 10-526; *Epistolæ ad Serapionem*, epist. ii, col. 607-624; *Epist. ad Epictetum*, col. 1083-1090; *Epist. ad Adelphium*, col. 1070-1081; *Epist. ad Maximum philosophum*, col. 1083-1090; et, certainement inauthentiques, *Expositio fidei*, t. xxv, col. 197-208; *Liber de incarnatione Verbi Dei et contra arianos*, t. xxvi, col. 982-1028, *Contra Apollinarium libri II*, col. 1091-1166; apocryphes (d'Apollinaire), deux opuscules *De incarnatione Dei Verbi*; t. xxviii, col. 25-30, 89-96; *Quod unus sit Christus*, col. 121-132; *Epist. ad Jovianum*, col. 531-532; (sur les autres ouvrages d'Apollinaire, voir t. i, col. 1506); S. Cyrille de Jérusalem, *Catéchèses*, xii-xv, *P. G.*, t. xxxiii, col. 725-916; S. Grégoire de Nazianze, *Orationes*, orat., xxix, xxx *(theologicæ* iii, iv), xxxviii *(in theophania)*; xliv *(in novam dominicam)* xlv *(in s. pascha)*, *P. G.*, t. xxxvi, col. 73-104, 103-134, 311-331, 587-622, 623-624; *Epist. ad Cledonium*, i, ii, t. xxxvii, col. 175-194; 193-202; *Poemata*, ix-xi, col. 455-472; S. Grégoire de Nysse, *Oratio catechetica magna*, c. ix-xxxii, *P. G.*, t. xlv, col. 39-84; *Orat. in Christi resurrectionem*, v, t. xliv, col. 683-690; *Antirrheticus adversus Apollinarem*, col. 1123-1270; *Adversus Apollinarem ad Theophilum episcopum alexandrinum*, col. 1269-1278; S. Jean Chrysostome, *De S. Babyla*, *P. G.*, t. l, col. 533-572; *In paralyticum et de Christi nativitate*, t. xlviii, col. 801-812; *Contra judæos et gentiles quod Christus sit Deus*, col. 813-838; *Homélies* et principalement *Homil. in Joa.*, *V, 19*, col. 117-256; cf. *Homil. in incarnationem Domini, etc.* t. lix, col. 687-700 (inauthentique), et *(id.)*, *In novam Dominicam*, t. lxiii, col. 927-930; S. Éphrem, dans plusieurs de ses discours, notamment *Sermones de nativitate Domini*, édit. rom., t. ii, p. 396-438; *Sermones polemici, adversus hæreses*, xii, xiv, xvii-xix, xxiv, xxix-xxxi, xxxiv, li, liv, p. 464-466, 467-469, 472-479, 491-495, 504-510, 515-517, 548-552, 555-557; *De margarita*, fragm. *P. G.*, t. lxxxvi, col. 2109-2110; le discours *De Domino nostro*, édit. Lamy, Malines, 1882-1889, t. i, p. 145-274; S. Épiphane, *Ancoratus*, *P. G.*, t. lxiii, col. 17-236; *Panarium hæres.*, hær. lxx-lxxii, lxxv, lxxvii, lxxviii-lxxx, t. lxii, col. 339-400, 503-516, 641-700, 699-874; Eusèbe d'Émèse, fragm. *De persona Christi*, *P. G.*, t. lxxxvi, col. 535-546.

*Ve siècle* — S. Cyrille d'Alexandrie, *De incarnatione Unigeniti dialogus*, *P. G.*, t. lxxv, col. 1189-1251; *Scholia de incarnatione unigeniti*, col. 1369-1412; *Scholia de incarnatione Verbi Dei*, col. 1412-1420; *De recta fide ad Theodosium imperatorem*, t. lxxvi, col. 1133-1200; *De recta fide ad principissas (ad reginas I)*, col. 1201-1336; *De recta fide ad augustas (ad reginas II)*, col. 1336-1420; *Adversus Nestorii blasphemias*, col. 9-248; *Anathematismi*, t. lxxv, col. 120-121; *Apologeticus contra Orientales*, t. lxxvi, col. 315-386; *Apologeticus contra Theodoretum*, col. 385-452; *Explicatio duodecim capitum*, col. 295-312; *Apologeticus ad Theodosium*, col. 453-488; *Adversus nolentes confiteri sanctam Virginem esse Deiparam*, col. 255-292; *Dialogus* Ὅτι εἷς ὁ Χριστός, t. lxxv, col. 1253-1362; parmi les homélies, *Homiliæ paschales*, xvii, t. lxxvii, col. 767-793; *Homiliæ diversæ*, *I-VIII*, col. 981-1010; *XV-XVI*, col. 1089, 1096; *XXI-XXII*, col. 1111-1116; parmi les lettres, t. lxxvii col. 9-390, principalement epist. i, *ad monachos Ægypti*, col. 9-40; iv, *ad Nestorium*, col. 44-49; xvii, *ad Nestorium*, col. 105-120; xxxix, *ad Joannem antiochenum*, col. 173-181; xl, *ad Accium*, col. 181-201; xliv, *ad Eulogium*, col. 224-218; l, *Ad Valerianum*, col 256-277; xlv, *ad Succensum*, i, col. 228-237; xlvi, *ad Succensum*, ii, col. 237-245; *Fragm. ex libro contra Synousiastas*, t. lxxvi, col. 1427-1438; *Contra Theodorum et Diodorum*, col. 1437-1452; parmi les douteux, *Adversus anthropomorphitas*, *P. G.*, t. lxxvi, col. 1065-1132; parmi les apocryphes, mais composés de textes authentiques, *De incarnatione Verbi Dei*, *P. G.*, t. lxxv, col. 1413-1420; *Dialogus cum Nestorio*, *P. G.*, t. lxxvi, col. 247-256; Théodoret de Cyr, *De incarnatione Domini* (dans les œuvres de S. Cyrille d'Alexandrie), *P. G.*, t. lxxv, col. 1419-1478; *Eranistes*, t. lxxxiii, col. 27-336; *Epistolæ*, col. 1173-1494; *Pentalogium*, t. lxxxiv, col. 65-88; *Réfutation des anathématismes de S. Cyrille*, dans S. Cyrille, *Apologeticus contra Theodoretum*, t. lxxvi, col. 453-458; (apocryphe), *Contra Nestorium ad Sporacium*, t. lxxxi, col. 1153-1164; Proclus, *De incarnatione Domini orationes*, i, ii, *P. G.*, t. lxv, col. 691-704, 703-708; *De dogmate incarnationis*, col. 801-844; *Epistolæ*, i-xvii, col. 851-888; Sévérien, *De sigillis*, *P. G.*, t. lxiii, col. 531-544; Acace de Mélytène, *homil.*, *P. G.*, t. lxxvii, col. 1467-1472; Memnon, *Epist.*, *P. G.*, t. lxxvii, col. 1463-1466; Antipater de Bostra, *Adversus Apollinarem* (fragm.), *P. G.*, t. lxxxv, col. 1795-1796; Théodote d'Ancyre, *Expositio symboli Nicæni*, *P. G.*, t. lxxvii, col. 1313-1348; Eusèbe d'Alexandrie, *De incarnatione Domini*, *P. G.*, t. lxxxvi, col. 327-339; Eustathe de Béryte, *Apologia Leonis papæ*, *P. G.*, t. lxxxv, col. 1803-1804. — S. Augustin, *Contra sermonem arianorum liber unus*, *P. L.*, t. xlii, col. 677-708; *Contra Maximinum hæreticum arianorum episcopum*, col. 743-814; Jean Cassien, *De incarnatione Domini contra Nestorium*, *P. L.*, t. l, col. 9-272; S. Léon le Grand, *Epist.*, xxviii, *ad Flavianum*, *P. L.*, t. liv, col. 755-782; S. Pierre Chrysologue, *Sermones*, principalement lxxx, xcix, cxli, cxlvii, cxlviii, *P. L.*, t. lii, col. 424-427, 477-479, 577-579, 594-598.

*VIe siècle.* — Léonce de Byzance, *Libri tres contra nestorianos et eutychianos*, *P. G.*, t. lxxxvi, col. 1267-1396; *Capita triginta contra Severum*, col. 1901-1916; *Solutio argumentorum a Severo objectorum*, col. 1915-1945; *Adversus fraudes apollinaristarum*, col. 1947-1976, et, sous le nom de cet auteur, *De sectis*, col. 1193-1268; *Adversus nestorianos*, col. 1309-1768; *Contra monophysitas*, col. 1769-1902; Jean Maxence, *Epist. ad legatos sedis apostolicæ*, *P. G.*, t. lxxxvi, col. 75-78; *De Christo professio*, col. 79-86; *Contra nestorianos capitula*, col. 85-88; *Alia fidei professio*, col. 89-90; *Ratio adunationis Verbi Dei*, col. 89-92; *Ad epist. Hormisdæ responsio*, col. 93-112; *Dialogi contra nestorianos*, col. 115-158; *Contra acephalos libellus*, col. 111-116; Jobius, moine, fragm. *Quæstio quare Filius incarnatus, non autem Pater aut Spiritus Sanctus*, col. 3313-3320; Eustathe, moine, *Epistola de duabus naturis adversus Severum*, col. 901-942; Éphrem d'Antioche, fragm. *Ex apologia pro synodo Chalcedonensi et epistola S. Leonis*, col. 2103-2106; *Ex libro contra Severum*, col. 2105-2108; *Ex oratione in « omnia expertus »*, col. 2107-2108; *De Joanne Grammatico*, col. 2109-2110; *In Caïn*, col. 2109-2110; Justinien, empereur, *Constitutio sacra contra severianos*, col. 1095-1104; *Tractatus contra monophysitas*, col. 1103-1146; Ὁμολογία πίστεως κατὰ τῶν τριῶν κεφαλαίων, col. 993-1036; Τύπος πρὸς τὴν ἁγίαν σύνοδον, col. 1035-1042; *Epistola dogmatica ad Zoilum*, col. 1145-1150; Anastase Ier (?), *De nostris rectis dogmatibus veritatis orationes quinque* (latin seulement), *P. G.*, t. lxxxix, *De incarnatione*, col. 1335-1348; *De passione et impassibilitate Christi*, col. 1347-1356; *De resurrectione Christi*, col. 1355-1362; *Compendiaria orthodoxæ fidei explicatio*, col. 1399-1404; *Epistola ad Sergium*, col. 1405-1408; Pamphile de Jérusalem (?), *Panoplia dogmatica*, *P. G.*, t. lxxx, col. 885-932; voir aussi la compilation latine : *Synodicon adversus tragœdiam Irenæi*, *P. G.*, t. lxxxiv, col. 565-864. — Vigile de Thapse, *Contra Eutycheten libri V*, *P. L.*, t. lxii, col. 93-154; (?) *De Trinitate, libri III*, col. 251-264; Pierre le diacre et autres, *Liber... de incarnatione et gratia Domini nostri Jesu Christi ad Fulgentium*, *P. L.*, t. lxv, col. 442-451; S. Fulgence de Ruspe, *Epist.* xvii, *contra arianos; Ad Thraamsundum regem Vandalorum; De incarnatione Filii Dei et vilium animalium auctore ad Scarilam*, *P. L.*, t. lxv, col. 451-493, 206-224, 223-304, 573-602; *Epist.*, xviii, *ad Reginum*, col. 493-498; *Epist.*, xiv, col. 594-435; Facundus d'Hermiane, *Pro defensione trium capitulorum*, *P. L.*, t. lxvii, col. 527-854; Libérat de Carthage, *Breviarium causæ nestorianorum et eutychianorum*, *P. L.*, t. lxviii, col. 969-1052; Gélase Ier, *De duabus naturis in Christo adversus Eutychen et Nestorium*, éd. Thiel, *Epistolæ romanorum pontificum*, Braunsberg, 1868; Boèce, *Liber de persona et duabus naturis contra Nestorium et Eutychen*, *P. L.*, t. lxiv, col. 1337-1354; Fulgence Ferrand, le diacre, *Epist.*, iii, iv, v, vi, *P. L.*, t. lxvii, col. 889-928.

*VIIe siècle.* — Eulogius d'Alexandrie, *Fragments*, *P. G.*, t. lxxxvi, *Capita VII de duabus naturis*, col. 2937-2940; *De trinitate et incarnatione*, col. 2939-2944; *Contra mono-*

*physitas*, col. 2943-2948; *Ex defensionibus*, col. 2947-2960; *Alia fragm.*, col. 2961-2964; Théodore de Raïthu, *De incarnatione*, *P. G.*, t. XCI, col. 1483-1504; S. Anastase le Sinaïte, Ὁδηγός, *P. G.*, t. LXXXIX, col. 35-310; *De operationibus*, col. 1281-1284; *Contra Diætetum*, col. 1283-1284; *In Sergium grammaticum*, col. 1285-1286; peut-être faut-il lui attribuer l'important florilège : *Doctrina Patrum de incarnatione Verbi*, édit. F. Diekamp, Munster en Wesphalie, 1907; S. Sophrone, *Epistola synodica*, *P. G.*, t. LXXXVII, col. 3147-3200; (dans Mansi, *Concilia*, t. XI, col. 461-510); *In Narsetem Ascalonis*, col. 3801-3806; *Orat.*, II, *in SS. Deiparæ annuntiationem*, col. 3217-3288; *In theophania*, fragm., col. 4001-4004; S. Maxime-le-Confesseur, *Opuscula theologica et polemica*, *P. G.*, t. XCI, col. 9-286; *Disputatio cum Pyrrho*, col. 287-354; *Epist.*, I-XLV, col. 363-650; *Ad Anastasiam epistola*, t. XC, col. 131-134. *Honorius*, *Epist. ad Sergium*, *I*, *II*, *P. L.* t. LXXX, col. 470-476; Jean IV, *Epist.*, *ad Constantinum imperatorem*, col. 602-607; S. Agathon, *Epist. dogmaticæ*, *P. L.*, t. LXXXVII, col. 1161-1252.

*VIIIe siècle.* — S. Jean Damascène, *De fide orthodoxa*, l. III, *P. G.*, t. XCIV, col. 981-1102; *De duabus in Christo voluntatibus*, t. XCV, col. 127-186; *De natura composita contra acephalos*, col. 111-126; *Adversus nestorianos*, col. 187-224; *Contra jacobitas*, t. XCIV, col. 1435-1502; *De sancta Trinitate*, col. 9-18; *Responsio ad severianos*, col. 225-228; *Fragm.*, col. 411-416; Théodore Abucara, *Opuscula*, *P. G.*, t. XCVII, *De quinque inimicis a quibus Christus nos liberavit*, col. 1461-1470; *Confutatio jacobitarum*, col. 1469-1492; *Epistola Thomæ patr. Hierosol*, *de Christo secundum Chalcedonense ad Armenios hæreticos*, col. 1503-1522; *De differentia inter humanitatem et corpus Christi*, col. 1521-1524; *De laetatione Christi cum diabolo*, col. 1523-1528; *Adversus nestorianum in illud : Data est mihi omnis potestas*, col. 1533-1536; *Interrogationes I*, *II ad nestorianum*, col. 1535-1538; *Dialogus cum nestoriano de « Theotoco »*, col. 1537-1540; *Dialogus cum nestoriano de vocabulo « Christo »*, col. 1539-1540; *Alius dialogus contra Nestorium*, col. 1539-1540; *Christum hominem factum esse verum Deum*, col. 1553-1556; *Cum nestoriano disputatio*, col. 1575-1580; *Cum jacobita disputatio*, col. 1579-1582; *Contra Theopaschitas*, col. 1583-1584; *Dialogus cum nestoriano*, col. 1583-1586; *Quæstio: Verbum Dei sitne creatum an non*, col. 1591-1594; *Uter major sanctificans an sanctificatus*, col. 1593-1596; fragm., *De unione et incarnatione*, col. 1601-1610. — Paulin d'Aquilée, *Libellus sacrosyllabus*, *P. L.*, t. XCIX, col. 151-166; *Contra Felicem Urgellitanum*, col. 343-468; cf. *Epistola synodica*, *P. L.*, t. CI, col. 1331-1346; Adrien Ier, *Epistola... episcopis per universam Spaniam commorantibus directa*, *P. L.*, t. XCVIII, col. 373-386; Alcuin, *Libellus adversus hæresim Felicis*, *P. L.*, t. CI, col. 87-120; *Adversus Felicem libri VII*, col. 127-230; *Adversus Eliphandum libri IV*, col. 243-300; S. Benoît d'Aniane, *Opuscula*, I, II, *P. L.*, t. CIII, col. 1381-1411.

*IXe siècle.* — Agobard, *Liber adversus dogma Felicis Urgellensis*, *P. L.*, t. CIV, col. 29-70; *Liber adversus Fredegisum*, col. 159-174; Alvarez de Cordoue, *Epistolæ*, *P. L.*, t. CXXI, col. 411-514; S. Paschase Radbert, *De partu Virginis*, *P. L.*, t. CXX, col. 1367-1386; Ratramne, *De Nativitate Christi*, *P. L.*, t. CXXI, col. 87-102.

*XIe siècle.* — Jean le diacre, *De Dei circa hominem œconomia*, *P. G.*, t. CXX, col. 1293-1296. — Guitmond d'Aversa, *Confessio de sancta Trinitate, Christi humanitate, corporisque ac sanguinis Domini nostri veritate*, *P. L.*, t. CXLIX, col. 1495-1502.

*XIIe siècle.* — Euthymius, *Panoplia*, tit. XIV, *P. G.*, t. CXXX, col. 875-932; Theorianos, *Disputationes*, I, II, *cum Armeniæ catholico*, *P. G.*, t. CXXXIII, col. 119-212, 211-298. — S. Anselme († 1109), *Liber de fide trinitatis et de incarnatione Verbi P. L.*, t. CLVIII, col. 259-284; *Cur Deus Homo*, col. 359-432; *De conceptu virginali et originali peccato*, col. 431-464; B. Rupert de Deutz († 1135), *De victoria Verbi Dei*, *P. L.*, t. CLXIX, col. 1215-1502, Hugues de Saint-Victor († 1141), *De Verbo incarnato collationes seu disputationes tres*, *P. L.*, t. CLXXVII, col. 315-324; *De quatuor volantatibus in Christo*, t. CLXXVI, col. 841-846; *De sapientia animæ Christi an æqualis cum divina fuerit*, col. 845-856; Drogon, († 1138), *Sermo de Christi passionis sacramento*, *P. L.*, t. CLXVI, col. 1515-1547; Ven. Guibert († 1124), *Tractatus de incarnatione contra judæos*, *P. L.*, t. CLVI, col. 489-528; S. Bernard († 1153), *Sermones*, passim, *P. L.*, t. CLXXXII; Guerric, *Sermones*, passim, *P. L.*, t. CLXXXV; Pierre le Vénérable († 1156) *Epistola ad Petrum de Joanne; Tractatus adversus judæos*, *P. L.*, t. CLXXXIX, col. 487-508, 507-650; Hermann, abbé de Saint-Martin († 1147), *Tractatus de incarnatione*, *P. L.*, t. CLXXX, col. 1073-1160; Richard de Saint-Victor († 1173), *Liber de Verbo incarnato*, *P. L.*, t. CXCVI, col. 995-1010; Jean de Corbie († 1170), *Apologia de Verbo incarnato*, *P. L.*, t. CLXXVII, col. 295-316; *Eulogium ad Alexandrum III*, *Quod Christus sit aliquis homo*, *P. L.*, t. CXCIX, col. 1041-1086; Pierre de Celle († 1187), *Sermones*, passim, *P. L.*, t. CCII; S. Martin de Liège, *Sermones*, passim, *P. L.*, t. CCVIII; Robert Pull († 1136), *Sententiæ*, l. III, IV, *P. L.*, t. CLXXXVI, col. 763-830; Pierre Lombard († 1164), *Sent.*, l. III, dist. I-XXIII, *P. L.*, t. CXCII, col. 757-807; Maître Bandin, (?), *Sententiarum* l. IV, *P. L.*, t. CXCII, col. 965-1112.

*XIIIe siècle.* — Alain de Lille († 1202), *De arte seu articulis catholicæ fidei*, l. III, *De Filio Dei incarnato pro homine redimendo*, *P. L.*, t. CCX, col. 609-615; Pierre de Poitiers († 1205), *Sententiarum* l. V, *P. L.*, t. CCXI, col. 789-1208; Alexandre de Halès († 1245), *Summa theologiæ* (continuée par ses disciples), Venise, 1576; Guillaume d'Auvergne († 1249), *De incarnatione*, Orléans, 1764; *Tractatus super passione Christi*, Haguenau, 1480; Guillaume d'Auxerre († 1232), dans *Summa aurea (in l. III Sent.,)* Venise, 1591; B. Albert le Grand († 1280), *Compendium theologiæ*, l. IV, *de incarnatione Christi*, Fribourg, 1881; *In IV Sent.*, l. III, dist. I-XXII, Bale, 1506; S. Thomas d'Aquin († 1274), *In IV Sent.*, l. III; *Quæst. disput.*, *De unione Verbi incarnati*; *De veritate*, q. XX; *Quodlib.*, II, a. 2, 3; I, a. 1, 2; IX, a. 3, 4, 5; IV, a. 8; V, a. 5; VII, a. 5; IX, a. 2-5; *Sum. cont. gentes*, l. IV, c. XXVI-LV; *Sum. theol.*, IIIa, q. I-LIX; *Opuscula*, (édit. Parm.), II; *Compendium theologiæ*, c. CXCVIII-CCXLII; t. II, *Declaratio quorumdam articulorum contra græcos*, etc., c. VI-VII; t. VII, *In symbolum apostolorum*, a. 2-7; S. Bonaventure († 1274), *In IV Sent.*, l. IV; *Breviloquium; Quæstiones disputatæ*, *(de scientia Christi)*, Quaracchi, 1882-1890. A partir de saint Thomas et de saint Bonaventure, jusqu'au XIVe siècle, la théologie de l'incarnation est exposée par les commentateurs du IIIe livre des Sentences, dist. I-XXII; nous ne citerons que les commentateurs de quelque autorité, et dont l'œuvre est éditée : Annibald († 1275), (se trouve en appendice aux œuvres complètes de saint Thomas); Pierre de Tarentaise († 1276), Toulouse, 1652; Henri de Gand († 1293), Venise, 1613 (avec le titre de *Quodlibeta*).

*XIVe siècle.* — Grégoire Palamas († 1354), *Homil. de incarnatione*, *P. G.*, t. CLI, col. 189-220. — Sententiaires : Duns Scot († 1308), dans *Opera*, Paris, 1892 sq.; Pierre Auriol († 1322), Rome, 1596-1605; Antoine Andreas, O. M. († 1320), Venise, 1578; Richard de Middletown, O. M. († 1307), Venise, 1507; Noël Hervé le Breton, O. P. († 1323), Venise, 1505; Gilles Colonna de Rome, O. S. A. († 1316), (seulement jusqu'à la q. XI), Cordoue, 1707; Gérard de Bologne, carme († 1317), Venise, 1622; François de Mayronis, O. M. († 1327). Venise, 1567; Guillaume de Rubione, O. M. († 1333), Paris, 1578; Jean de Bassolis († 1347), Paris, 1517; Jean de Cologne († 1339), Bâle, 1510; Occam († 1349), Lyon, 1495; Durand de Saint-Pourçain, O. P. († 1334), Venise, 1571; Pierre de la Palu, O. P. († 1342), Paris, 1517; Robert Holcoth, O. P. († 1349), Lyon, 1518; Jean de Baucontborp, carme († 1346), Crémone, 1618; Thomas de Strasbourg, O. S. A. († 1357), Strasbourg 1490; Pierre d'Aquila (Scotellus), O. M. († 1370), Paris, 1585; Adam Godham († 1358), Paris, 1512; François de Bacho, carme († 1372), Rome, 1484; Marsile d'Inghen († 1396), Strasbourg, 1501; Jean Bochingham, O. S. B. († 1398), Paris, 1505; Jean Ballester, carme († 1384), Crémone, 1618. A signaler à part, Engelbert, O. S. B. († 1331), *Utrum Deus adhuc incarnatus fuisset, si primus homo non fuisset lapsus* (encore manuscrit).

*XVe siècle.* — Gennade II (George Scholarios), *De Christi incarnatione*, *P. G.*, t. CLX, col. 1157-1162. — Pierre d'Ailly († 1420), *De vita Christi*, Paris, 1483; *Quæstio : Utrum trinitas personarum in una natura creaturæ sit communicabilis*, édit. Dupin, dans les œuvres de Gerson, Amsterdam, 1706, t. I; Sententiaires : Jean Capreolus († 1432), Tours, 1900 sq.; Nicolas Dorbel, O. M. († 1465), Venise, 1517; Guillaume Vorlion († 1464), Venise, 1519; Gabriel Biel († 1495), Lyon, 1514; Étienne Brulefer († 1496), Paris, 1605; Antoine Syrret, O. M. Conv. († 1490), Naples, 1607.

*XVIe siècle.* — Fr. Lichet, O. M. († 1520), *In Sent.*, Lyon, 1639; Jacques Almain († 1515), *In l. III Sent.*, Lyon, 1527; Conrad Summenhart († 1502), *Quod Deus homo fieri voluerit*, Tubingue, 1594; Thomas de Vio, Cajétan († 1534), *Commentarii in (IIIam) Sum. S. Thomæ*, Venise, 1596; François Sylvestre de Ferrare, *In Sum. cont. Gentiles*, l. IV,

c. XXVII sq., Lyon, 1567; Jean de Salaya († 1524), *In III l. Sent.*, Valence, 1528; Jean Major († 1540), *In III l. Sent.*, Paris, 1517; Mathurin Le Bret († 1530), *In Sent.*, Angers, 1528; Jean Doe († 1560), O. S. B., *De æterna generatione Filii Dei et temporali nativitate*, Paris, 1554; Louis Féable († 1555), *De humana restauratione sive de incarnatione Domini*, Anvers, 1559; Jean Slootan, O. P. († 1560), *De præcipuis incarnationis divinæ nostræque redemptionis mysteriis, homil., libri III*, Cologne, 1558; Jean Marie Verrati, carme, († 1562), *Opera*, t. II, Venise, 1551, *De incarnatione Verbi*; B. Medina, O. P. († 1581), *In IIIam Sum. S. Thomæ*, q. I-LX, Salamanque, 1584; François a Christo, O. S. A. († 1587), *Prælectiones sive enarrationes admirabilis divini Verbi incarnationis*, Coïmbre, 1564; Didace de Tapia, O. S. A. († 1591), *De incarnatione Christi*, Salamanque, 1589; Gonzalez de Mendoza, O. S. A. († 1618), *Relectio de universali Christi dominio ac regno, quod rerum habet et qua Deus et qua homo est*, Salamanque, 1588, Cologne, 1603; Dyon Zarate, O. S. A. († 1601), *De incarnationis ineffabili mysterio*, Alcala, 1601; les Sententiaires : Ledesma (Martin), O. P. († 1604), Coïmbre, 1555, 1560; Anglès, O. M. († 1587), Burgos, 1565; Fr. Ovando, O. M. († 1584), Madrid, 1531; Tartaret, O. M. († 1494), édités par Sarnani, Venise, 1602. Voir aussi Salmeron, S. J., dans ses *Commentarii*, III-XI, Madrid, 1598-1602.

*XVIIe siècle.* — Albertini († 1619), *Corollariorum seu quæstionum theologicarum ex principiis philosophicis deductarum*, t. II, Lyon, 1616; Martin Smigleeki († 1618), contre les sociniens, *Nova monstra novi arianismi*, Nisch, 1612; *De erroribus novorum arianorum*, Cracovie, 1615; *Verbum caro factum*, Cracovie, 1613; *De Christo vero et naturali Dei Filio*, Cracovie, 1615; Grégoire de Valencia († 1603), dans *Commentaria theologica*, Ingolstadt, 1591; *De vera Christi majestate et præsentia*, Ingolstadt, 1584; Fr. Suarez, S. J. († 1617), *Opera*, Venise, 1740-1757, t. XVI-XVII; Paris, 1856-1878, t. XVIII-XIX, *De incarnatione*; Gabriel Vasquez, S. J. († 1604), *Commentarii et disputationes in IIIam p. Sum. S. Thomæ*, *Opera*, Lyon, 1620, t. VI-VII, *De incarnatione*; Pet. de Lorca († 1606), *In IIIam p. D. Thomæ, De incarnatione*, Alcala, 1616; Pet. de Cabrera, O. S. H. († 1661), *In IIIam p. D. Thomæ commentarii et disputationes*, Cordoue, 1602; Pierre Morales, S. J., *In c. I. Matthæi, de Christo, SS. V. Deipara Maria, veroque ejus dulcissimo sponso Josepho, libri V*, Lyon, 1614; Lessius, S. J. († 1623), *De incarnatione Verbi... prælectiones theologicæ*, Louvain, 1645; J. Præpositus S. J., († 1631.) *In IIIam part. S. Thomæ, De incarnatione Verbi divini, de sacramentis et censuris*, Douai, 1629; Wiggers († 1639), *In IIIam part., q. I-XXVI, de Verbo incarnato*, Louvain, 1702; Matth. Weiss, O. S. B., *De Verbo incarnato*, Salzbourg, 1626; Tanner († 1632), *Disputationes in IIIam S. Thomæ*, Ingolstadt, 1618; Martin Gamache, *Summa theologica*, Paris, 1634; Tiphaine, S. J. († 1634), *De hypostasi et persona*, Paris, 1880; A. Duval, *Commentarius in Sum. S. Thomæ*, Paris, 1636; Jérôme Medices, *Commentaria ac disputationes in IIIam S. Thomæ*, Lyon, 1620; Becanus, S. J. († 1624), *Summa theologiæ scholasticæ*, tr. *De incarnatione*, Mayence, 1630; Joseph Ragusa, S. J. († 1624), *Commentaria ac disputationes in IIIam D. Thomæ*, Lyon, 1619, 1620; Maur. Centini, O. M., († 1637), *Disputationes theologicæ de incarnatione et de sacramentis*, Messine, 1637; August. Oregio († 1635), *Opera... de incarnatione*, Rome, 1637; Didace Alvarez, O. P. († 1635), *De incarnatione divini Verbi disputationes LXXX* (q. I-XXIV), Lyon, 1614; Jac. Granados, S. J. († 1632), *Commentarii in Summam S. Thomæ, in IIIam*, t. VII, VIII, Grenade, 1633; R. Bellarmin († 1621), *Controversiæ*, l. IV, *De Christo capite totius Ecclesiæ*, Paris, 1870; Coninck, S. J. († 1633), *Disputationes theologicæ de sanctissima Trinitate et divini Verbi incarnatione*, Anvers, 1645; Bonacina († 1631), *Tractatus de Christi incarnatione*, Milan, 1629; R. d'Arriaga, S. J. († 1667), dans *Disputationes theologicæ in Sum. S. Thomæ*, Anvers, 1643 sq.; Fr. Ghetio O. P. († 1639), *Arcana theologiæ selectiora de Deo, de Verbo incarnato*, etc., Pavie, 1630; Jean de Lugo, S. J. († 1660), *Disputationes scholasticæ de incarnatione*, dans *Opera*, Paris, 1868, t. IV; Fr. del Castillo Velasco, O. M. († 1641), *De incarnatione Verbi divini et de præservatione V. Mariæ ab originali peccato* Anvers, 1641; Bern. de Aldcretle, S. J. († 1616), *In IIIam, De mysterio incarnationis Verbi divini*, Lyon, 1652; *De sacris incarnati Verbi, mysteriis et perfectionibus, ibid.*, 1652; Jean Prudentius († 1651), *De mysterio incarnationis commentarii*, Lyon, 1654; Gaspar Hurtado, S. J. († 1647), *De incarnatione Verbi*, Alcala, 1628; Louis de Ribas, S. J. († 1647), *De incarnatione Verbi divini*, Lyon, 1678; Léonard de Penafiel, S. J. († 1657), *De incarnatione Verbi divini*, Lyon, 1678; Franc. Felix, O. M. († 1641), *De divini Verbi incarnatione*, Paris, 1641; Aug. Bernal, S. J. († 1642), *Disputationes de divini Verbi incarnatione*, Saragosse, 1639; Jos. de la Cerda, O. S. B. († 1645), *De Maria et Verbo incarnato*, Almeria, 1640; Pel. Hurtado de Mendoza, S. J. († 1651), *Disputationes de Deo homine, sive de incarnatione Filii Dei*, Anvers, 1634; Martin Perez de Unanoa, S. J. († 1660), *De mirabili divini Verbi incarnatione*, Lyon, 1640; G. Cippullus, O. P. († 1646), *In IIIam p. Summæ theologicæ*, Rome, 1646; Nazario, O. P. († 1646), *Commentaria et controversiæ in IIIam p. Summæ S. Thomæ*, Bologne, 1631; Car. Jacobus, O. S. B. († 1661), *Verbum Dei incarnatum*; Salzbourg, 1642; Poncius, O. M. († 1660), *Cursus theologicus ad mentem Scoti*, Paris, 1652, *De incarnatione*; P. Wadding, S. J. († 1644), *De incarnatione*, Anvers, 1636; Baldi Gherardesca, O. S. M. V. († 1660), *Catholica monarchia Christi*, I, *De Verbo incarnato*, Pise, 1645; Denys Petau, S. J. († 1652), *Theologica dogmata*, Paris, 1644; Bar-le-Duc, 1864; *De incarnatione Verbi divini*; Théophile Raynaud, S. J. († 1663), *Christus Deus Homo*, Anvers, 1652; Didace Gatica, de la Merci († 1648), *De adventu Messiæ*, Madrid, 1648; Vega, S. J. († 1648), *De Christi et Spiritus sancti divinitate necnon de SS. Trinitatis mysterio*, Vilna, 1680; Matth. Kellison († 1641), *Commentarii et disputationes in IIIam p. d. Thomæ*, Douai, 1633; Jean de Saint-Thomas, O. P. († 1644), *Cursus theologicus*, t. I, Paris, 1888; tr. *De incarnatione*; Ysambert († 1642), *Commentarius in S. Thomæ Summam, in IIIam*, Paris, 1639; Jean Martinon, S. J. († 1661), *Theologia universa* t. IV, Bordeaux, 1645; Silvius († 1649), *Commentarii in Sum. S. Thomæ*, t. IV, Douai, 1662; Fr. Moloy († 1645), *De incarnatione Verbi divini*, Troyes, 1645; Ant. Perez, S. J. († 1649), *Tractatus VI, de incarnatione Verbi*, Lyon, 1669; J. Domin. Montagninoli, O. P. († 1610), *Defensiones theologicæ ac thomisticæ... universam theologiæ D. Thomæ Summam complectentes*, Naples, 1610; Capponi a Porrecta († 1614), *In Summa theol. et com. card. Cajetani annotationes*, Padoue, 1698; Didace Nunno Cabezudo († 1614), *Tractatio in IIIam Sum. theol. D. Thomæ*, Rome, 1682; Pet. Cornejo de Pedrosa, carme († 1618), *In IIIam S. Thomæ commentaria*, Bamberg, 1629; Jean de Ovando, O. M. († 1610), *Commentarii in l. III Sent.*, Valence, 1597; J. Busæus (Buys), S. J. († 1611), *Disputatio theologica de persona Christi adversus ubiquetarios*, Mayence, 1583; R. de Arriaga, S. J. († 1667), *Disputationes theologicæ*, t. VI, *De incarnatione*, Anvers, 1650; Dominique de S. Thomas, O. P. († 1671), *Summa theologica*, t. III, Lisbonne, 1670; Fr. de Arauxo, O. P. († 1664), *Commentaria in Sum. theol. S. Thomæ*, t. VI, Salamanque, 1636; Pierre de Godoy († 1677), *Disputationes theologicæ*, *In IIIam*, t. III, Venise, 1686; Ant. de la Parra, *Incarnationis arcanum, in IIIam S. Thomæ*, Madrid, 1668; Fr. Pichon Marinero, O. M. († 1668), *De Deo incarnato*, Tolède, 1659; Christophe Delgadillo, O. M. († 1671), *De incarnatione*, Alcala, 1653; Gabriel de Saint-Vincent, carme († 1671), *De incarnatione* Rome, 1656; Belluti, O. M. († 1676), *De incarnatione Verbi*, Catane, 1645; Mastrius († 1673), dans *Disputationes theologicæ in III l. Sententiarum*, Venise, 1719; Ch. Lantieri, O. M. († 1667), *De ss. incarnationis mysterio*, 1665; P. de Bugis, S. J. († 1680), *De mysterio incarnationis*, Lyon, 1668; Ciantes, O. P. († 1665), *De SS. Christi incarnatione contra judæos*, Rome, 1668; Piromalli, O. P. († 1667), *Θεανθρωπολογία*, Vienne, 1656; Passerini, O. P. († 1677), *Commentaria theologica*, t. I, *De incarnatione*, Lucques, 1732; Gonet, O. P. († 1691), *Clypeus theologiæ thomisticæ, IIIa, De incarnatione*, Paris, 1876; H. Chalvet, O. P. († 1683), *Theologus ecclesiastes*, t. IX, Bordeaux, 1679; Fr. Feu († 1699), *Theologici tractatus*, tr. *De incarnatione*, Paris, 1695; Platel, S. J. († 1681), dans sa *Synopsis cursus theologici*, Lille, 1885, t. IV; M. Oberascher, O. S. B. († 1693), *De unione Verbi incarnati cum natura humana*, Salzbourg, 1666; N. Avancini, S. J. († 1686), *Conclusiones theologicæ de Verbo incarnato*, Vienne, 1651; Jean Morawski, S. J. († 1700), *De Verbo incarnato*, Cracovie, 1684; Jean Hoslynski, S. J. († 1685), *De Deo homine*, Posen, 1679; Silvestre Maurus, S. J. († 1687), dans ses *Quæstionum theologicarum libri VI*, Rome, 1676-1679; B. M. Grandi, O. P. († 1692), *Cursus theologicus*, t. III, *De incarnatione*, Venise, 1697; Denys Darecortesio, O. M. († 1690), dans son *Cursus theologicus*, t. III, Rome, 1675; Matth. Orlando, carme

(† 1695), *Cursus theologicus*, in III$^{am}$ p., Rome, 1653; card. Laurent Braucati de Lauria, O. M. († 1693), dans ses *Commentaria in III l. Sent.*, t. I, Rome, 1653; Aug. de Angelis († 1681), *Lectiones theologicæ de Deo ut trino et incarnato*, Rome, 1666; Raymond Lumbier, carme († 1684), dans sa *Theologia dogmatica*, Saragosse, 1674; Thomas Muniessa, S. J. († 1696), *Disputationes scholasticæ*, t. II. *De incarnatione*, Barcelone, 1689; Franc. Macedo, d'abord jésuite, ensuite, frère mineur († 1681), *Collationes doctrinæ S. Thomæ et Scoti*, t. III, Padoue, 1680, *De incarnatione et immaculata conceptione;* card. d'Aguirre, O. S. B. († 1699), *S. Anselmi... uterque liber cur Deus homo, necnon alias de incarnatione Verbi et fide Trinitatis scholiis et commmentariis illustratus*, Salamanque, 1699; Christophe de Ortega, S. J. († 1686), *Allegatio theologica pro propositione : Deus assumpsit hominem*, Tolède, 1657; Philippe de Aranda, S. J. († 1695), *De divini Verbi incarnatione et redemptione generis humani*, Saragosse, 1691; Adam Burghaber, S. J. († 1687), *De Verbo incarnato*, Fribourg-en-Brisgau, 1761; L. Thomassin († 1695), *Dogmata theologica*, Paris, *De incarnatione*, t. III, 1866 t. IV, 1868; Daniel Beguin, S. J. († 1696), *De veritate divinitatis Christi*, Paris, 1680; card. de Bérulle († 1629), *Discours de l'état et de la grandeur de Jésus*, etc., Paris, 1623.

*XVIII^e siècle.* — Jean de l'Annonciation, carme († 1701), *De incarnatione*, dans les Salmanticenses, Paris, 1871; Pettschacher, O. S. B. († 1701), *De incarnatione*, Salzbourg, 1673; Alain Pfeiffer, O. S. B. († 1737), *De Verbo incarnato et Christi sanguine*, Salzbourg, 1718; Célestin Hermann († 1720), dans sa *Theologia selecta secundum Scoti principia*, Augsbourg, 1720; J. B. Hemm, O. S. B. († 1719), *De incarnatione*, Stadtamhof, 1678; Fr. Henno, O. M. († 1713), *De divini Verbi incarnatione*, Douai, 1711; Hugo Wollauf, († 1719), *Deo uno et trino... de incarnatione*, Augsbourg 1709; Fr. Woelher, S. J. († 1714), *De justitia et incarnatione*, Prague, 1707; George Berzeviczi, S. J. († 1708), *De augustissimo incarnati Verbi mysterio*, Tirnovo, 1701; Cl. Frassen, O. M. († 1711), dans son *Scotus academicus*, Venise, 1744; Sébastien Du Pasquier, O. M., († 1718), dans sa *Summa theologiæ scotisticæ*, Chambéry, 1708; J.-B. Duhamel († 1706), dans sa *Theologia speculatrix et practica*, Venise, 1734; Fr. Perrin, S. J. († 1716), dans son *Manuale theologicum*, Toulouse, 1710; Alexandre Piny, O. P., († 1709), dans son *Compendium resolutorium Summæ angelicæ S. Thomæ Aquinatis*, Paris. 1682; Guérinois, O. P. († 1703), dans son *Clypeus philosophiæ thomisticæ*, Toulouse, 1703; Fr. Palanco, O. M. († 1720), dans ses *Opera theologica ad mentem S. Thomæ*, Madrid, 1706-1731, tr. *De divino Verbo incarnato*; J.-B. Gormaz, S. J. († 1708), dans son *Cursus theologicus*, Augsbourg, 1707; J. Ulloa, S. J. († 1719), dans sa *Theologia scholastica*, *ibid.*, 1719; Jean Perez Lopez, O. M. († 1724), dans son commentaire *In l. III Sent.*, Valladolid, 1714; J. Zagagiia, carme († 1711), *Cursus theologicus*, Ferrare et Parme, 1671-1706, t. VI, *De profundo incarnationis mysterio;* J. Claude Pozzobonelli, barn. († 1718), *Quæst. select. in III$^{am}$ p. D. Thomæ*, Milan, 1708; Caspar Juenin, orat. († 1727), dans ses *Institutiones theologicæ*, Paris, 1700; Ch. Witasse, († 1716), *De incarnatione*, dans les *Tractatus theologici*, Venise, 1738; Jean Syrus, O. P. († 1727), dans *Universa thomistica theologia dogmatica speculativa*, Bologne, 1724; Louis Marchi, O. P. († 1739), dans *Opus theologico-thomisticum*, Naples, 1736; J.-B. Sandi († 1737), *Dissertationes dogmaticæ de mysteriis ss. Trinitatis et incarnationis D. N. J. Christi*, Venise, 1736; Ange-Marie-Canali, servite († 1734), *Disputationes theologicæ*, l. V, *De divina incarnatione*, Venise, 1734; Adrien Miaskowski, S. J. († 1737), *Deus homo seu incarnatio Verbi divini...*, Prague, 1728; Paul de Lyon, O. M. C. († 1731), dans *Theologiæ specimen*, Lyon, 1734; Nicolas l'Herminier († 1735), dans *Summa theologia*, Venise, 1761; Babenstuber, O. S. B. († 1726), *De Verbo incarnato*, Salzbourg, 1709; Fr. Kolbe, S. J. († 1727), dans *Theologia universa* (avec des dissertations historico-scripturaires sur la vie et les mystères de N. S.), Vienne, 1726; Nicolas Hoehn, S. J. (†1724), *Summula theologica, De incarnato Dei Verbo*, Mayence, 1733; *Theses et theoremata in III$^{am}$ p. D. Thomæ Aq. de incarnatione*, Bamberg, 1726; H. Dücker, S. J. († 1722), *Chritus Deus homo*, Bamberg, 1696; J.-B. Ininger, O. S. A. († 1730), *Quæstiones ex III$^{a}$ D. Thomæ*, Munich, 1697; Alain Ritter, O. S. B. († 1737), *Mysterium incarnationis...*, Salzbourg, 1731; Jean de Saint-Antoine, clerc rég. de la Mère de Dieu († 1732), *De incarnatione juxta principia D. Thomæ*, Prague, 1732; Jean Marin, S. J. († 1725), dans *Theologia speculativa et moralis*, Venise, 1760; Dominique Perez, O. P. († 1724), *De ineffabili incarnationis mysterio juxta S. Thomæ mentem*, Madrid, 1732; Jean de Campoverde, S. J. († 1737), *De incarnationis mysterio*, Alcala, 1711-1712; J.-B. Tolomei, S. J. († 1727), *De Christo Deo*, Rome, 1698; H. Tournély († 1729), *De incarnatione*, dans *Prælectiones theologicæ*, Paris, 1725; Raphaël Nolbeck, prémontré († 1757), *De augustissimo Verbi divini increati mysterio*, Oppau, 1732; Ambroise Ziegler, O. S. B. († 1741), *De incarnatione*, Salzbourg, 1720; Ulr. Munier, S. J. († 1759), *De incarnatione Verbi divini*, Wurzbourg, 1749; Célestin Mayr, O. S. B. († 1753), *De Verbi divini incarnatione*, Salzbourg, 1718, *De mysteriis Verbi divini...*, *ibid.* 1719, *De vita, morte aliisque mysteriis*, *ibid.*, 1720; Godefroi Herman, S. J. († 1743), *De possibilitate Dei hominis*, Würzbourg, 1739, *De existentia Dei hominis*, *ibid.*, 1739; René Billuart, O. P. († 1757), dans sa *Summa S. Thomæ*, Paris, 1840; Antoine Gutierez de la Sal, S. J., († 1745); *De incarnotione Verbi divini* (*manuscrit*); Jean Joseph de Eguiara y Eguren († 1741), *Dissertationes theologicæ de dominica incarnatione;* Paul Gabriel Antoine, S. J., († 1743), dans sa *theologia universa speculativa et dogmatica. De mysterio Verbi incarnati*, Mayence, 1768; card. Gotti, O. P. († 1742), dans sa *Theologia scholastico-dogmatica*, Bologne, 1727-1735; Jacques Robbe († 1742), *De mysterio Verbi incarnati*, Paris, 1762; Didace Quadrios, S. J. († 1746), *De incarnatione Verbi divini*, t. I, Madrid, 1734; Marc Antoine Trivellato († 1773), *Dissertationes theologicæ*, Padoue, 1739: *De duplici in Christo voluntate, quod nulla in Christo fuerit ignorantia; quod non fuerit Christus Filius Dei adoptivus*; *Enchiridion de Verbi Dei incarnatione*, Padoue, 1759; Joachim Navarro, S. J. († 1780), dans son *Cursus theologicus ad mentem angelici et eximii*, Madrid, 1765; Thomas de Charmes, O. M. († 1765), dans sa *Theologia universa*, Paris, 1882; Thaddée Polausky, S. J. († 1770), *De Verbi divini incarnatione*, Olmutz, 1756; Ant. Ziegler, S. J. († 1773), *De incarnatione Verbi*, Ingolstadt, 1753; Louis Legrand, S. S. († 1780), *De incarnatione Verbi divini*, dans Migne, *Cursus theologicæ*, t. IX; Thomas Holtzclau, S. J. († 1783), *De Verbo incarnoto*, dans les Wirecburgences, Paris, 1856; Mathieu Linck, S. J. († 1784). *De Verbi divini incornatione* Prague, 1765; Hilaire Robeck, O. S. A. († 1785), *De Verbo Dei incarnato*, Prague, s. d.; Léopold Beck, cistercien († 1785), *De incarnatione Verbi divini*, Wurzbourg, 1745; Aug. Gervasio, O. S. A. († 1806), *De Verbo Dei incarnato*, Vienne 1764; Joseph Berlier, O. S. A. († 1806), *De incarnatione*, *ibid.*, 1770; Louis Csapodi, S. J. († 1801), *De augustissimis Trinitatis et incarnationis mysteriis*, Tirnovo, 1772; Klüpfel, O. M. († 1811), dans *Institutiones theologiæ dogmaticæ*, Vienne, 1789; Wiest († 1797), *Institutiones theologiæ*, Eichstadt, 1781.

*XIX^e et XX^e siècle.* — Matthieu Joseph Jacques († 1821) dans ses *Prælectiones theologicæ*, Besançon, 1781-1786; René Baston († 1825), *Lectiones theologicæ*, Rouen, 1773-1784; Louis Gilles de la Hogue († 1827), *De incarnatione Verbi*, Paris, 1816; Mgr Alexis Jacquemin († 1832), *De incarnatione Verbi divini*, Hambourg, 1801; Constantin Battini, servite († 1832), *De rebus divinis sive de salutifero dominicæ incarnationis mysterio*, Pise, 1828; H. Klée († 1840), dans sa *Katholische Dogmatik*, Mayence, 1861; Tobie Mollik, O. S. B. († 1824), *Incarnatio, vita et mors veri redemptoris*, Agram, 1790; Liebermann († 1844), dans ses *Institutiones theologicæ*, *De generis humani redemptione*, Mayence, 1869; Albert Knoll, capucin († 1863), dans ses *Institutiones theologiæ theoreticæ seu dogmatico-polemicæ*, Turin, 1861-1864; (revue par Gottfried), Inspruck, 1894; Al. Büchner († 1865), dans sa *Summa theologiæ dogmaticæ*, Munich, 1829; Gerhauser († 1825). *Jesus Christus der Erlöser der sündigen Menscheit*, Augsbourg, 1808; C. Egger († 1849), *Bemerkungen über die Schrift des H. Pr. Gerhauser.. J. C.*, etc., Augsbourg, 1808; Georges Fejér († 1851), dans *Institutiones theologiæ dogmaticæ*, Vienne, 1819; J.-B. Bouvier († 1854), dans ses *Institutiones theologicæ*, Le Mans, 1861; Mgr Bougaud, *Le christianisme et les temps présents*, t. II, Jésus-Christ, Paris, 1885; P. Felix, S. J. († 1891), *Jésus-Christ et la critique nouvelle*, Paris, 1866; Étienne Maistre († 1884), *La grande christologie de Jésus-Christ*, Paris, 1868-1879; Fr. Maupied († 1878), *Commentaire dogmatique et moral des cinq premiers chapitres de l'Évangile selon S. Matthieu et S. Luc*, Paris, 1856; Fréd. Brambring, S. J. († 1886), *De incarnatione*, Woodstock, 1886; J. Per-

rone, S. J. († 1876), dans ses *Prælectiones theologicæ, De incarnatione*, Rome, 1835-1842; T. W. Humphrey, *Memoranda of angelica doctrine or a digest of the doctrine of S. Thomas of the Incarnation*, Londres, 1868; P. Del Corona, *I misteri di Gesù Christo secondo la dottrina di S. Tommaso, d'Aquino*, (méditation), San Miniato, 1882; Fr. Abert, *Die Einheit des Seins in Christo und die Lehre des hl. Thomas von Aquin*, Ratisbone, 1889; de Schätzler († 1880), *Das Dogma von der Menschwerdung Christi*, Munich, 1870; Joh. Bade, *Christi theologie*, Paderborn, 1870; Monsabré, *Exposition du dogme catholique*, Carême, 1877-1881; Barlage, († 1881), dans *Katholische Dogmatik*, Munster-en-Westphalie, 1839-1864; Matth. Beyr († 1883), dans *Institutiones theologiæ dogmaticæ*, Vienne, 1847; Franzelin, S. J. († 1880), *De Verbo incarnato*, Rome, 1881; Scheeben († 1888), dans sa *Dogmatik*, trad. franç., Paris, 1882; Schwätz († 1890), dans *Theologia dogmatica catholica*, Vienne, 1862; card. Katschthaler, dans *Theologia dogmatica catholica specialis*, Ratisbonne, 1877-1888; F. Egger, dans *Enchiridion theologiæ dogmaticæ*, Brixen, 1887-1890; Hurter, dans *Compendium theologiæ*, Inspruck, 1878; J.-B. Heinrich († 1891), dans *Dogmatische Theologie*, Mayence, 1873; Vincent, S. S. († 1883), dans *Compendium universæ theologiæ*, Lyon, 1880-1883; P. Hilaire de Paris, O. M. cap. († 1889), *Theologia universalis*, Lyon, 1870; *Cur Deus Homo*, Lyon, 1867; Luca a Bronte, O. M. cap. († 1878), *Cur Verbum caro factum*, Catane, 1869; Kleutgen, S. J. († 1883), *Theologie der Vorzeit*, t. III, Munster, 1870; Tepe, S. J., *Prælectiones theologicæ*, t. III, *De Verbo incarnato*, Paris, 1896; card. Satolli, *De incarnatione*, Rome, 1888; Einig, *Tractatus de Verbo incarnato*, Trèves, 1811; Jungmann S. J., *Tractatus de Verbo incarnato*, Ratisbonne, 1897; F. A. Stentrup, S. J., *Prælectiones de Verbo incarnato, Christologia*, t. I-II; *Soteriologia*, t. III-IV, Inspruck, 1882-1889; Terrien, S. J., *S. Thomæ Aquinatis O. P., doctrina sincera de unione hypostatica Verbi Dei cum humanitate amplissima declaratio*, Paris, 1894; Chr. Pesch., S. J., *Prælectiones dogmaticæ*, t. IV, *De Verbo incarnato*, Fribourg-en-Brisgau, 1909; Mgr Janssens, *Summa theologica*, t. IV-V, *De Deo Homine;* Fribourg-en-Brisgau, 1901-1902; card. Billot, *De Verbo incarnato*, Rome, 1912; Mgr Van Noort, *De Deo redemptore*, Amsterdam, 1910; Jules Souben, *Nouvelle théologie dogmatique*, IV, *Le Verbe incarné*, Paris, 1914; Muncunill, S. J., *Tractatus de divini Verbi incarnatione*, Madrid, 1904; A. M. Lépicier, servite, *Tractatus de incarnatione Verbi*, 2 volumes, Paris, 1906; J. H. Selten, *Tractatus de Deo redemptore*, Bois-le-Duc, 1905; L. Grimal, S. S., *Jésus-Christ, étudié et médité*, t. I, *Traité du Verbe incarné*, Paris, 1910; Hugon, O. P., *Le mystère de l'incarnation*, Paris, 1913; *De Verbo incarnato*, Paris, 1921. Citons également les manuels du card. Dubillard, Paris, 1884; de Mgr Nègre, Mende, 1896; de Mgr Perriot, Langres, 1876-1886; de Del Val, Madrid; 1906, de Hermann, de Prevel, Paris, 1912, et surtout ceux de M. Tanquerey, et de M. Labauche. Autres ouvrages récents en français, sur l'incarnation, voir France, t. VI, col. 698; sur Jésus-Christ, voir ce mot.

A. Michel.

**INCESIN (Martin de Sainte-Marie)**, théologien de la congrégation cistercienne des feuillants, né à Paris, vivait encore en 1690. Il enseigna la philosophie et la théologie et publia : *Liber reseratus, seu prima Bibliorum elementa;* 2 in-8°, Paris, 1673, *Tabula generalis Summæ divi Thomæ, omnium ejus tractatuum numerum, ordinem et connexionem indicans*, in-8°, Paris, 1679; *Varii juris utriusque tituli, ac rerum indices una cum juris canonici historia abbreviata*, in-8°, Paris, 1684.

Morotius, *Cistercii reflorescentis chronologica historia*, part. III, in-fol., Turin, 1690, p. 123; Dupin, *Table des auteurs ecclésiastiques du XVII^e siècle*, in-8°, Paris, 1704, col. 2611; [dom François], *Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de saint Benoît*, t. II, p. 4; Hurter, *Nomenclator*, Inspruck, 1910, t. IV, col. 138, note 1.

B. Heurtebize.

**INCESTE.** — I. Notion. II. Histoire. III. Raisons de sa prohibition. IV. Gravité selon les lignes et degrés. V. Peines canoniques. VI. Inceste légal et spirituel. VII. L'inceste chez les « Primitifs ».

I. Notion. — C'est le péché commis par le commerce charnel qu'ont ensemble des personnes unies par la consanguinité et l'affinité aux degrés interdits par l'Église. Saint Thomas, qui le considère du côté de l'homme qui ne rend pas aux femmes l'honneur qui leur est dû, le fait consister *in abusu mulierum consanguinitate vel affinitate junctarum. Sum. theol.*, IIª IIæ, q. CLIV, a. 1. Mais la femme n'est pas toujours victime d'une violence; elle peut consentir et elle consent parfois à une union incestueuse.

Pour le saint docteur et pour tous les théologiens, l'inceste est une espèce déterminée du vice de la luxure. Les espèces de ce vice se différencient par la condition des femmes dont on abuse, l'inceste, étant *abusus consanguinearum vel affinium*, constitue une espèce particulière de luxure. *Ibid.*, a. 8. Bien que, de sa nature, l'inceste exige le commerce charnel, les théologiens reconnaissent cependant un caractère incestueux aux attouchements voluptueux des consanguins.

II. Histoire. — A l'origine de l'humanité, l'union des frères et des sœurs, puis des cousins et des cousines ou des personnes ayant entre elles un lien d'affinité à un degré prohibé plus tard, a été nécessaire pour la propagation de l'espèce et elle n'avait alors aucun caractère incestueux. Avec la multiplication des familles, les mariages de parents rapprochés cessèrent d'être nécessaires et furent interdits par les lois. Saint Augustin le remarquait déjà : *Commixtio sororum et fratrum quanto fuit antiquior, compellente necessitate, tanto postea facta est damnabilior, religione prohibente. De civitate Dei*, l. XV, c. XVI, n. 1, *P. L.*, t. XLI, col. 457-458. C'est l'histoire de ces prohibitions religieuses et civiles qu'il faut ébaucher.

1° *Chez les Égyptiens.* — Les Pharaons prenaient comme *épouse royale* « rarement une étrangère, presque toujours une princesse née dans la pourpre, une fille de Râ, autant que possible une sœur du Pharaon, qui, héritant au même degré et dans des proportions égales la chair et le sang du Soleil, avait plus que personne au monde qualité pour partager la couche et le trône de son frère. » G. Maspéro, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*. Paris, 1895, t. I, p. 270. Cf. p. 272. A l'époque thébaine, il y eut autant de reines que de rois. Les fils gardaient la prépondérance sur les filles, quand ils naissaient tous d'un frère et d'une sœur utérins et consanguins. Mais si les fils avaient une mère qui ne descendait pas de Râ, l'aînée de leurs sœurs issues de mariages incestueux devenait le Pharaon légitime et succédait à son père. *Ibid.*, 1897, t. II, p. 77-78.

Dans le peuple, l'union incestueuse entre mère et fils n'existait pas, mais l'union du père et de la fille n'était peut-être pas entièrement prohibée, et celle du frère avec sa sœur était réputée la plus juste et la plus naturelle. Dans les chants d'amour égyptiens, les mots *frère* et *sœur* ont le sens d'amant et de maîtresse. *Ibid.*, t. I, p. 50-51.

2° *Chez les Chaldéens.* — « Comme les rois, ne s'attribuant point une origine divine, n'étaient pas contraints d'épouser leurs sœurs, comme les Pharaons, pour entretenir la pureté de leur race, il s'en trouvait rarement entre leurs femmes qui possédassent sur la couronne des droits égaux aux leurs. » *Ibid.*, t. I, p. 708.

Le Code d'Hammourabi interdisait l'inceste au moins en ligne directe et au premier degré. « Si un homme a eu commerce avec sa fille, on chassera cet homme du lieu, § 154. Si un homme a choisi une fiancée pour son fils, et si celui-ci l'a connue, si le père lui-même ensuite est surpris à coucher dans son sein, on liera cet homme et on le jettera dans l'eau, § 155. Si un homme a choisi une fiancée pour son fils et si son fils ne l'a pas encore connue, et si lui-même a dormi dans son sein, il lui payera une demi-mine d'argent, et lui rendra intégralement tout ce qu'elle a apporté de

chez son père, et elle épousera qui elle voudra, § 156. Si un homme a dormi, après son père, dans le sein de sa mère, on les brûlera tous deux, § 157. Si un homme, à la suite de son père, est surpris dans le sein de celle qui l'a élevé, et qui a eu des enfants (de ce père), cet homme sera arraché de la maison paternelle, § 158. » V. Scheil. *La loi d'Hammourabi (vers 2000 av. J.-C.)*, Paris, 1904, p. 29-30; H. Winckler, *Die Gesetze Hammourabis*, Leipzig, 1902, p. 26.

Ainsi la mère et le fils incestueux sont punis plus sévèrement que le père incestueux : ils sont brûlés vifs, tandis que l'inceste du père le rend seulement passible de l'expulsion du lieu où il habite. Le fils ne pourra pas épouser sa fiancée, si, avant le mariage, son père a dormi avec elle. Mais si le père commet l'inceste avec sa bru, il sera lié et jeté dans l'Euphrate, dans la traduction du Père Scheil et de Winckler. Mais on a remarqué que le texte cunéiforme porte *Si* « elle », et non *Su* « lui ». On a pensé que c'était une erreur provenant d'une inadvertance du graveur. D. Mirande, *Code de Hammourabi et ses origines. Aperçu sommaire du droit chaldéen*, Paris, 1913, p. 69, ne l'admet pas. « On n'eût pas laissé subsister dans le texte de la loi, exposé aux regards du public, une pareille erreur facile à corriger sur la pierre. Sans doute, il répugne à nos idées de justice de voir, en ce cas, infliger à la fiancée la peine de la femme adultère, mais il n'est pas possible que le père de famille soit jeté au fleuve, quand on considère que, s'il a abusé de sa propre fille, il est seulement expulsé. » Le fils qui a des relations avec sa belle-mère est chassé de la maison paternelle.

Les Chaldéens ne reconnaissaient pas l'inceste par affinité, puisqu'un homme pouvait épouser les deux sœurs. Voir D. Milante, *op. cit.*, p. 64-65.

3° *Chez les Israélites.* — 1. *A l'époque patriarcale.* — La Genèse rapporte quelques exemples, bien connus, d'incestes au premier degré en ligne directe ou en ligne collatérale. A l'époque contemporaine de Hammourabi, nous connaissons celui des filles de Lot avec leur père, dont il n'est pas nécessaire de rappeler les circonstances. Gen., XIX, 30-38. Lot n'était pas coupable; si ses filles peuvent être excusées, le récit tend au moins à disqualifier les Moabites et les Ammonites, qui furent plus tard peu favorables aux Israélites. Deut., XXIII, 3, 4. Ruben dormit avec Bala, la concubine de son père, et Jacob ne l'ignora pas. Gen., XXXII, 22. Ce crime lui fit perdre son droit d'aînesse, XLIX, 3, 4. Thamar, la bru de Juda, tendit un piège à son beau-père qui fut coupable de fornication, et non d'inceste. Thamar était veuve des deux fils aînés de Juda, Her et Onan, et Juda avait refusé de lui donner le troisième, Sela. Ce refus provoqua sa démarche coupable. Elle devait être brûlée comme infidèle à ses précédents maris, ayant commis une sorte d'adultère, quand elle dévoila son stratagème. Gen., XXVIII, 14, 30. Juda reçut néanmoins de son père une bénédiction particulière, qui fit de lui l'ancêtre du Messie, Gen., XLIX, 8-12. et c'est par Thamar que cette bénédiction se réalisa. Matth., I, 3.

2. *Dans la législation mosaïque.* — Cette législation fait partie de ce qu'on appelle le Code sacerdotal. Avant d'indiquer en particulier les lois de la sainteté du mariage, Jéhovah ordonne à Moïse de défendre aux Israélites d'imiter les mœurs des Égyptiens du milieu desquels ils viennent, et celles des Chananéens, au milieu desquels ils vont habiter. Lev., XVIII, 1-3. Les unions incestueuses qui sont ensuite interdites, sont celles qu'un homme tenterait de contracter avec ses parentes par consanguinité : celle d'un fils avec sa mère, 7; celle d'un homme avec une autre épouse de son père, 8; cf. Deut., XXII, 30; celle d'un frère avec sa sœur de père ou de mère, née à la maison ou en dehors, 9; celle d'un grand'père avec sa petite fille, 10; celle d'un homme avec la fille de son père, 11; celle d'un fils avec la sœur de son père, 12; ou avec la sœur de sa mère, 13. L'unique motif donné est toujours l'unité de chair. Les unions incestueuses par suite d'affinité sont celles d'un neveu avec la femme de son oncle, 14; d'un père avec sa belle-fille, 15; d'un homme avec sa belle-sœur, 16; d'un homme avec une fille ou une petite-fille de sa femme, 17; enfin d'un homme avec la sœur de sa femme, du vivant de celle-ci, 18. Dans toutes ses prohibitions, l'homme est toujours nommé parce que c'est lui qui prend femme; ce sont donc de véritables interdictions de mariage, et non des répressions de crimes commis. Les mariages successifs d'une femme avec les frères de son premier mari, mort sans enfant, ne sont pas interdits en vertu de la loi du lévirat. Voir t. I, col. 519. Le législateur n'interdit pas non plus l'union d'un neveu avec sa tante maternelle, ni celle d'un oncle avec sa nièce. L'union d'un père avec sa fille n'est pas mentionnée; il est évident qu'elle était aussi interdite que celle d'un fils avec sa mère.

Les pénalités contre l'homme et la femme ayant commis le crime d'inceste sont établies dans une loi antérieure. Sont condamnés à mort le beau-fils et sa belle-mère, le beau-père et sa bru, le beau-père et la fille de sa femme, coupables d'inceste. Lev., XX, 11, 12, 14, 17. Le frère et la sœur de père ou de mère, coupables du même crime, n'étaient pas frappés de mort; ils étaient seulement retranchés publiquement du peuple de Dieu par une sorte d'excommunication, 17. Le neveu qui commettra un inceste avec sa tante paternelle ou maternelle, portera avec sa complice la peine de son crime, peine qui n'est pas indiquée, 19. S'il s'est uni avec la femme de son oncle paternel ou maternel, ils mourront sans enfant, 20. L'homme qui épousera la femme de son frère vivant fera une action illicite, et ils seront sans enfants, 21.

Dans les malédictions qu'il prononça sur le mont Hébal, Moïse rappela les cas les plus graves de l'inceste : ceux d'un fils avec la femme de son père, d'un frère avec sa sœur paternelle ou maternelle, d'un gendre avec sa belle-mère, et chaque fois le peuple réuni ratifiait la malédiction par un *Amen* d'acquiescement. Deut., XXVII, 20, 22, 23. Cf. F. de Hummelauer, *Commentarius in Exodum et Leviticum*, Paris, 1897, p. 480-483, 499, 499.

3. *Dans l'histoire du peuple juif.* — Les livres historiques et prophétiques de l'Ancien Testament racontent plusieurs unions incestueuses, qui se produisirent parmi les Israélites. Il suffira de les mentionner : celle, par viol, d'Ammon, fils de David, avec Thamar, sœur d'Absalon, II Reg., XIII, 11-14, 28, 29; celle d'Absalon avec les concubines de son père, encore vivant, II Reg., XVI, 21, 22. Si Adonias, fils de David, demanda à Salomon Abisag, la concubine de son père, après la mort de celui-ci, sa demande ne fut pas incestueuse, puisque David n'avait pas connu la Sulamite. III Reg., II, 13-23. Plus tard, Amos signale, au nombre des crimes qui se commettaient dans le royaume d'Israël, celui d'un père et de son fils, qui allaient à une même fille, II, 7. Le prophète Ézéchiel reprocha aux habitants de Jérusalem les incestes que commettaient des fils avec la femme de leur père, des beaux-pères avec leurs belles-filles, des frères avec leurs sœurs, XXII, 10, 11.

Ce furent sans doute des crimes de ce genre qui, parvenus à la connaissance des Romains, permirent à Tacite, *Hist.*, V, 5, de porter ce jugement sévère sur les Juifs de son temps : « Race très portée à la licence des mœurs; ils s'abstiennent avec les étrangères, mais entre eux ils se permettent tout. »

Hérode Antipas avait épousé Hérodiade, femme de

son oncle Philippe, du vivant même de ce dernier, après avoir renvoyé sa première femme, fille du roi arabe Aréthas, avec laquelle il avait longtemps véeu. Josèphe, *Ant. jud.*, XVIII, v, 1. Saint Jean-Baptiste condamna donc avec raison cette union incestueuse, contraire à la loi mosaïque. Marc., vi, 17, 18.

A la fin du Iᵉʳ siècle de notre ère, les deux écrivains juifs, Josèphe, *Ant. jud.*, XX, ii, 1, et Philon, *De specialibus legibus*, I. II, blâmaient énergiquement les unions incestueuses des païens.

4° *Chez les Mèdes et les Perses.* — D'après les traditions iraniennes, la déesse Spenta-amaiti, la fille d'Arouramazdâ et son épouse, devint la mère du premier mortel et par lui l'aïeule du genre humain. Un des moyens d'expiation que Zoroastre commandait à ses fidèles était de marier une jeune fille saine à un homme juste. Le mariage était obligatoire, et plus la parenté était proche entre les conjoints, plus il paraissait louable. Aussi non seulement la sœur s'unissait à son frère comme en Égypte, mais encore le père à sa fille ou la mère à son fils, du moins parmi les Mages. G. Maspero, *op. cit.*, 1899, t. iii, p. 580, 588-589. C'est pourquoi les auteurs classiques et les Pères de l'Église leur reprochent leurs mariages incestueux et la dépravation de leurs mœurs; mais ils semblent avoir pris pour un raffinement de débauche ce qui était avant tout une pratique religieuse. *Ibid.*, p. 595, note 6.

5° *Chez les Grecs.* — La mythologie abondait en unions des dieux entre parents très proches, même entre ascendants et descendants. La société du temps d'Homère, conservait les mêmes idées, quoique l'Odyssée fût très dure pour l'attentat involontaire d'Œdipe. A l'époque historique, l'union entre ascendants et descendants était prohibée; l'union entre frères et sœurs germains consanguins et utérins n'était pas tolérée non plus et les Grecs s'étonnaient des mœurs des Égyptiens et des Achéménides. Cependant, le mariage entre frère et sœur était permis, dans certains cas différents, à Athènes et à Sparte, où on pratiquait le lévirat. Les mœurs étaient généralement conformes au droit, et les unions entre consanguins et demi-frères et sœurs étaient rares. En dehors de ces cas de mariages prohibés, les Grecs avaient coutume de se marier entre proches parents. Voir art. *Inceste*, dans le *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines* de Daremberg et Saglio, t. iii *a*, p. 449-455.

6° *Chez les Romains.* — Le droit romain était plus rigoureux. Au sens strict, il désignait par *incestum* l'impudicité des vestales et le commerce prohibé entre personnes unies par un lien de parenté ou d'affinité. Tous les membres d'une famille étant sous l'autorité du père, tout mariage entre eux était interdit non seulement par la loi civile, mais encore par la loi morale. On distinguait l'inceste *juris gentium* et l'inceste *juris civilis*. Le premier interdisait le mariage entre ascendants par le *sang* ou l'adoption ou alliés dans la même ligne et descendants naturels ou par adoption ou alliés dans la même ligne, entre frère et sœur ou alliés au même degré. Le second, fixé par les lois civiles, prohibait l'union entre l'oncle et le nièce ou petite-nièce, la tante et le neveu ou petit-neveu. La prohibition s'arrêtait au sixième degré. Avant la seconde guerre punique, elle fut levée pour ce dernier degré. Peu après, le mariage fut permis entre cousins germains, parents au quatrième degré. L'empereur Claude fit autoriser par le sénat le mariage entre un oncle et la fille de son frère; mais Constantin abrogea cette autorisation. L'ancien droit frappait de sanctions sévères l'inceste *juris gentium*. Aucune loi ne punissait l'inceste *juris civilis*. Sous l'empire, le mariage incestueux fut considéré comme nul et les enfants comme *spurii*; le mari était puni de relégation; la femme et les mineurs n'étaient soumis à aucune peine. *Ibid.*, p. 455-456. Pour l'inceste par affinité, voir Affinité, t. i, col. 519-520.

7° *Dans le christianisme.* — 1. *Interdiction de l'inceste dans le décret apostolique.* Act., xv, 29. — Quelques interprètes modernes ont entendu la πορνεία, interdite aux hellénochrétiens dans ce décret, non pas de la simple fornication qui, aux yeux des païens, était une action indifférente, mais qui, pour les chrétiens, était une souillure morale et un péché, ni de la fornication religieuse, en rapport avec la prostitution qui se pratiquait dans les temples de Syrie, comme l'entend Preuschen, *Die Apostelgeschichte*, dans *Handbuch zum Neuen Testament*, Tubingue, 1912, t. iv, p. 95, mais des rapports sexuels interdits par la loi mosaïque, tant des unions incestueuses, Lev., xviii, 6-18, que des autres relations prohibées, 19-23, fautes que commettaient les tribus chananéennes, qui souillaient leur pays, que Dieu voulait punir sévèrement et qu'il interdisait même aux étrangers qui vivaient au milieu de son peuple, 24-30. Ces unions et ces relations sexuelles étaient donc défendues par Dieu aux païens eux-mêmes. A l'assemblée de Jérusalem, il s'agissait de savoir si l'on imposerait les observances légales des Juifs aux païens convertis, et on avait décidé de les en dispenser. Act., xv, 1-11. Mais saint Jacques demanda qu'on exigeât d'eux au moins trois abstentions de pratiques païennes, que la loi mosaïque interdisait, 20. Or, à moins de supposer que Paul et Barnabé permettaient aux païens convertis la fornication, ce qui est tout à fait invraisemblable, il faut penser que saint Jacques insistait spécialement sur des pratiques que les fidèles, issus du paganisme, auraient pu continuer à suivre conformément à leurs habitudes antérieures et à des coutumes spéciales à leurs pays. Au nombre de ces coutumes pouvaient se trouver les unions incestueuses, et nous verrons bientôt que la communauté de Corinthe n'avait pas exclu un incestueux de son sein. Or, on pouvait, sans violer le principe de la liberté des hellénochrétiens, admis par l'assemblée, imposer à ceux-ci des interdits de la loi juive que Dieu avait imposés aux païens, quoiqu'ils fussent des souillures légales, spécialement graves aux yeux des Juifs. Voir J. G. Sommer, *Das Apostedekret*, dans *Theologische Studien und Skizzen aus Ostpreussen*, Kœnigsberg, 1887, t. ii, n. 4, p. 43-48; H. J. Holtzmann, *Die Apostelgeschichte*, 3ᵉ édit., Tubingue et Leipzig, 1901, p. 98; H. Wilbert, *Het verbod van het Apostelconcil* (Act., xv, 28-29) *Studiën*, dans *Tijdschrift van Godsdienst, Wetenschap en Letteren*, 1907, t. lxvii, p. 211; M. Hagen, *Lexicon biblicum*, Paris, 1907, t. ii, col. 757; A. Loisy, *Les Actes des apôtres*, Paris, 1921, p. 558, 590-591.

Cette interprétation cadre bien avec la situation historique, puisqu'il s'agissait seulement des observances juives, et avec la recension orientale du texte, qui est généralement admise par les critiques. La signification morale de la recension occidentale, adoptée par Harnack, voir Idolothytes, col. 670, est justement réfutée par Loisy, *op. cit.*, p. 588-594. Le P. Six, *Das Aposteldekret*, Innsbruck, 1912, p. 39-41, oppose à l'interprétation précédente que le sens étendu, donné à πορνεία, s'écarte trop du sens ordinaire du mot et qu'il pouvait être difficilement compris par les païens convertis au Iᵉʳ siècle de notre ère. Or, comme nous allons le voir, saint Paul signale le cas de l'incestueux de Corinthe comme un exemple rare de πορνεία. I Cor., v, 1. D'autre part, saint Jacques justifie sa motion par le fait que Moïse est prêché tous les samedis dans les synagogues des villes helléniques. Act., xv, 21. Le sens de son argument est clair. Les restrictions qu'il demande d'imposer aux païens convertis ne les surprendront pas. Ils connaissent par la prédication synagogale du Pentateuque les unions réprouvées par

Dieu et interdites aux païens eux-mêmes. Elles sont rappelées aux prosélytes. Les païens convertis les connaissent donc, et ils comprendront aisément qu'elles leur soient imposées. Voir A. Loisy, *op. cit.*, p. 594-595.

2. *L'incestueux de Corinthe.* — Dans cette ville renommée pour sa corruption, il se produisit, parmi les chrétiens, un cas spécial de fornication, rare même chez les païens : un homme vivait avec la femme de son père, c'est-à-dire avec sa belle-mère. Prévenu par le bruit public qui se répandit d'Église à Église, saint Paul, qui était à Éphèse, reprocha vivement aux chrétiens de Corinthe de n'avoir pas réprimé ce scandale. Ils n'en avaient pas même pris le deuil, qui aurait eu pour effet de les éloigner du coupable et de le retrancher ainsi de la communauté. Absent de corps, mais présent d'esprit, l'apôtre a déjà jugé le coupable. Réuni en esprit avec la communauté, il a décidé, par le nom et la puissance de Jésus-Christ, de livrer cet homme à Satan, cf. I Tim., I, 20, c'est-à-dire non pas seulement de l'exclure de la communauté, de l'excommunier, comme on aurait dû le faire, mais de lui imposer une peine plus grave, un châtiment corporel, douloureux, mortel, dont Satan sera l'instrument, puisque c'est pour la destruction de sa chair, qu'il le lui impose, afin que, par ce châtiment corporel, le coupable soit sauvé au jour de la venue du Seigneur. Saint Paul ajoute une leçon pour la communauté, qui n'a pas lieu de se glorifier d'un pareil acte, commis dans son sein. Il y a plutôt lieu de se tenir humblement sur ses gardes, car un peu de levain fait lever toute la pâte. La coupable indulgence de la communauté pourrait la porter à d'autres fautes. Qu'ils se purifient du vieux levain, des restes du vieil homme, de leur ancienne vie païenne, pour qu'ils soient tous des pains azymes, purs de tout mauvais levain. I Cor., V, 1-8. De ce que l'apôtre ne punit pas la complice de l'incestueux, on conclut avec raison qu'elle n'était pas chrétienne.

Beaucoup de commentateurs pensent que l'incestueux, devenu une cause de tristesse pour la communauté, aurait subi le châtiment infligé par l'apôtre. L'état auquel il aurait été réduit serait devenu, aux yeux de Paul, une raison de le consoler et de lui faire grâce. Aussi, dans sa IIe lettre aux Corinthiens, V, 5-11, engageait-il ses lecteurs à user de charité envers lui. Il leur avait écrit pour metre leur obéissance à l'épreuve. Satisfait de leur conduite, il pardonne comme eux-mêmes pardonneront, afin qu'ils ne soient pas dupes de Satan, car il n'ignore pas les desseins du démon. Mais ce coupable, auquel l'apôtre fait grâce, n'est pas l'incestueux, qui aurait fait tort à son père. L'offense est personnelle à l'apôtre; la majorité des chrétiens de Corinthe l'avait blâmée, mais la minorité n'en avait pas fait justice. Il s'agit donc plutôt d'un Corinthien, qui aurait injurié publiquement saint Paul à l'occasion peut-être de l'incestueux, ou d'un judaïsant, venu de Palestine à Corinthe pour détruire l'œuvre de l'apôtre, et qui aurait attaqué sa personne et son autorité apostolique en pleine assemblée chrétienne. La majorité a puni cet insulteur; mais une minorité, ayant trouvé trop sévère la peine infligée, aurait été trop indulgente pour le coupable.

La loi évangélique n'avait pas abrogé la loi mosaïque sur ce point.

3. *Accusation contre les premiers chrétiens.* — Au nombre des accusations que les païens portaient contre les mœurs des chrétiens figure celle d'unions incestueuses qu'ils pratiquaient dans leurs agapes ou réunions religieuses. Ces accusations se fondaient à la fois sur le secret qui entourait ces réunions, sur des dénonciations d'esclaves païens au service des chrétiens et sur quelques aveux extorqués, et parfois aussitôt rétractés, au milieu des supplices. Voir la Lettre des Églises de Lyon et de Vienne, dans Eusèbe. *H. E.*, l. V, c. I, *P. G.*, t. XX, col. 408, 413, 416, et les Actes de saint Épipode, *P. G.*, t. V, col. 1458. Mais les apologistes chrétiens ont réfuté cette calomnie, en attaquant parfois les mœurs incestueuses des païens accusateurs. Voir S. Justin, *Apol.*, I, n. 29, *P. G.*, t. VI, col. 373; Athénagore, *Legatio pro christianis*, n. 3, 52, *ibid.*, col. 896, 964; S. Théophile d'Antioche, *Ad Autolycum*, l. III, n. 4, 6, *ibid.*, col. 1125, 1128-1129; Minucius Félix, *Octavius*, c. IX, *P. L.*, t. III, col. 262; Tertullien, *Apologeticum*, c. II, VII, IX, *P. L.*, t. I, col. 271, 306-307, 325-327; Origène, *Contra Celsum*, l. I, n. 1, *P. G.*, t. XI, col. 652.

4. *Décisions des conciles du IVe siècle.* — A défaut de législation ecclésiastique sur le mariage, plusieurs conciles particuliers eurent à régler des cas d'unions incestueuses. Celui d'Elvire (Espagne), tenu vers l'an 300, décida qu'un homme qui, après la mort de sa femme, aurait épousé la sœur de celle-ci, qui serait chrétienne, elle aussi, serait privé de la communion pendant cinq ans, à moins que la maladie ne rendît plus tôt sa réconciliation nécessaire. Can. 61, Mansi, *Concil.*, t. II, col. 15-16; Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, Paris, 1907, t. I, p. 256. Un concile, réuni à Néocésarée en Cappadoce en 314 ou en 325, condamna à l'excommunication jusqu'à sa mort une femme qui aurait épousé successivement deux frères. Si elle était en danger de mort et si elle promettait de rompre la seconde union illégitime en cas de guérison, on pourrait, par miséricorde, l'admettre à la pénitence. Si elle-même, ou son mari, mourait dans cette union, la pénitence restera rigoureuse pour la partie survivante. Can. 2, Mansi, *ibid.*, col. 539; Hefele, *ibid.*, t. I, p. 328.

Dès qu'il fut évêque de Césarée en Cappadoce, en 370, saint Basile, questionné, répondit qu'un homme après la mort de sa femme ne pouvait épouser la sœur de la défunte. Un anonyme, sous le nom de Diodore, attaqua cette solution. Saint Basile la justifia et démontra qu'à défaut d'une interdiction formelle du Christ, la coutume avait toujours prohibé ces mariages à Césarée. *Epist.*, CLX, *P. G.*, t. XXXII, col. 621-628. Cf. Hefele, t. I, p. 256. Il eut à résoudre un autre cas d'union incestueuse, par consanguinité, celui d'un chrétien qui aurait épousé sa sœur de père et de mère. Interrogé par saint Amphiloque, évêque d'Iconium, il fixa la pénitence qu'il fallait lui imposer. Cet homme ne pouvait pas être admis à la maison de prière, tant qu'il n'aurait pas rompu cette union. Après qu'il aura manifesté son repentir, on lui imposera trois années de pleurs, durant lesquelles, debout devant l'église, il supplierait tous ceux qui entreraient de prier pour lui. Durant trois autres années, il serait admis seulement à l'audition des lectures de la sainte Écriture mais non à la prière. Contrit et humilié, il serait ensuite *prosterné* aux offices durant les trois années suivantes. La dixième année de sa pénitence, il serait admis à la prière, sans prendre part à l'oblation. Après deux années d'assistance à la prière, il serait enfin jugé digne de la communion. *Epist.*, CCXVII, IIIe canonique, n. 75, *ibid.*, col. 804.

5. *Sanctions des empereurs chrétiens contre les incestueux.* — Ces empereurs aggravèrent les pénalités de la législation romaine en matière d'inceste. Les fils de Constantin punirent les incestueux de la peine capitale. Théodose les condamna à la peine du feu et à la confiscation de leurs biens. Arcadius supprima cette loi pénale, mais maintint la nullité des mariages incestueux, la confiscation de la dot et la restriction du droit de tester. Justinien punit le mari incestueux de la déportation ou de la relégation, de la privation de ses emplois et de la perte de ses biens, qui étaient confisqués, s'il n'y avait pas d'enfants légitimes pour

en hériter. Les hommes de basse condition étaient frappés de châtiments corporels. La femme, qui avait consenti à l'union incestueuse, subissait la même peine que son mari. Cf. *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, de Daremberg et Saglio, t. III, p. 456.

6. *Les conciles du VIe au XIIe siècle*. — Ceux d'Agde (506), can. 61, et d'Epaone (517), can. 30, interdirent les unions incestueuses en énumérant leurs différentes espèces. Les coupables ne pouvaient obtenir leur pardon tant qu'ils n'étaient pas séparés. Or, « sans compter les unions qu'on ne peut nommer, il faut regarder comme incestueuses les unions suivantes : lorsque quelqu'un épouse la veuve de son frère ou la sœur de sa femme décédée, ou sa belle-mère, ou sa cousine germaine ou bien une cousine issue de germaine. Ces mariages sont défendus, mais nous ne cassons pas ceux qui ont déjà été contractés. De plus, si quelqu'un se marie avec la veuve de son oncle du côté paternel ou du côté maternel, ou bien avec sa belle-fille, ou quiconque contracterait à l'avenir une union illicite qui doit être dissoute, aura la liberté d'en contracter ensuite une meilleure. » Mansi, t. VIII, col. 562-563; Hefele, *op. cit.*, Paris, 1908, t. II, p. 1007, 1040-1041.

Nicétius, archevêque de Trèves, était persécuté, parce qu'il avait excommunié quelques Francs puissants en raison de leurs mariages incestueux. La question fut traitée au concile que le roi d'Austrasie, Théodebald, réunit à Toul, le 1er juin 550, mais les actes de ce concile sont perdus. Une note de Mappinius, archevêque de Reims, nous renseigne seule à ce sujet; il y est dit que l'archevêque de Trèves aurait dû s'adresser à son collègue de Reims, le métropolitain le plus voisin, plutôt qu'au roi. Mansi, *ibid.*, col. 147-148; Hefele, *op. cit.*, Paris, 1909, t. III, p. 164.

Le canon 4 du IIIe concile de Paris, tenu après 556, interdit les mariages incestueux qu'un homme contracterait avec la veuve de son frère, sa belle-mère, la veuve d'un oncle paternel ou maternel, la sœur de sa propre femme, sa bru, sa tante paternelle ou maternelle, sa belle-fille ou la fille de celle-ci. Can. 4. Mansi, *ibid.*, col. 745; Hefele, *ibid.*, t. III, p. 172.

Le canon 12 du concile de Clermont (535) interdisait les mariages incestueux à différents degrés. Mansi, *ibid.*, col. 161; Hefele, *ibid.*, t. II, p. 1141. Le IIIe concile d'Orléans (538) portait la même défense. Il ajoutait : « Si, aussitôt après leur baptême, et sans connaître encore cette défense, des néophytes contractent de pareils mariages, ces mariages ne doivent pas être cassés. » Can. 10. Mansi, t. IX, col. 14-15; Hefele, *ibid.*, t. II, p. 1159. Le IVe concile d'Orléans, tenu en 541, rappelait cette prohibition et ajoutait une peine à son infraction : « Quiconque n'observe pas les ordonnances du précédent concile d'Orléans au sujet des mariages incestueux, doit être puni conformément aux canons du concile d'Épaone. » Can. 27. Mansi, *ibid.*, col. 118; Hefele, *ibid.*, t. II, p. 1169.

Le concile Quinisexte ou *in Trullo*, de 692, prohibe les mariages incestueux sous peine d'une excommunication de sept ans et il ordonne de les casser. Can. 54. Mansi, t. XI, col. 968; Hefele, *ibid.*, t. III, p. 569. Cf. Assemani, *Bibliotheca juris orientalis*, t. V, col. 165 sq.

Au VIIIe siècle, la législation conciliaire continue à inetrdire les mariages incestueux. Ainsi au 1er concile de Rome, tenu en 721, les membres déclarent anathème celui qui épousera la femme de son frère, can. 5, sa belle-mère *(novercam)* ou sa bru, can. 6, sa cousine germaine, can. 7, une femme de sa propre parenté ou celle que son parent avait épousée, can. 9. Mansi, t. XII, col. 263. Ainsi encore le concile de Leptinnes (743) ordonne que, conformément aux canons, ces mariages qui sont en opposition avec la loi, soient interdits et punis par les évêques. Can. 3. Mansi, t. XII, col. 371; Hefele, t. III, p. 833.

Un des faux évêques hérétiques déposés de la prêtrise par saint Boniface, voulant introduire le judaïsme dans l'Église, soutenait qu'il était permis à un chrétien d'épouser la veuve de son frère défunt. Dénoncé au concile de Latran, en 745, il fut frappé d'anathème et on décida que, s'il ne s'amendait, il serait condamné avec ses partisans au tribunal de Dieu. Hefele, t. III, p. 876, 880.

A cette époque, le maire du palais, Pépin, interrogea sur diverses questions le pape Zacharie, qui avait présidé le concile romain de 743. Le souverain pontife y répondit, en 747, par 27 *capitula*, dont le 22e rappelle l'interdiction des mariages de deux frères avec deux sœurs par le 2e canon du concile de Néocésarée. Il ajoute que, conformément aux décrets des papes antérieurs, les mariages sont défendus entre personnes unies par un degré de parenté. Hefele, t. III, p. 892.

Les degrés de parenté sont fixés au concile de Verberie (753) : « Les cousins à la troisième génération qui se marient doivent être séparés; mais ils pourront, après pénitence, se remarier. Ceux qui se trouvent entre eux à la quatrième génération et sont mariés ne doivent pas être séparés, mais cependant, à l'avenir, ces mariages entre cousins au quatrième degré ne sont plus autorisés. » Can. 1. *Ibid.*, p. 918; Mansi, t. XII, col. 566-567.

Le canon 11 du concile de Compiègne (757) est ainsi libellé : « Un homme étant légitimement marié, son frère commet un adultère avec sa femme, ce frère et cette femme devront s'abstenir de tout mariage. Quant à l'homme lésé, il pourra se remarier. » *Ibid.*, p. 942.

Le 11 mai 813, le concile, réuni à Arles, interdit les unions incestueuses, parmi lesquelles il comprend celles qui uniraient des personnes apparentées par affinité. Can. 11. Mansi, t. XIV, col. 60-61; Hefele, *ibid.*, p. 1136. Le concile assemblé à Mayence, deux jours auparavant, statuait que celui qui vivait dans une union incestueuse et ne voulait pas s'amender, serait excommunié, can. 53, et qu'à l'avenir on ne devrait plus se marier au quatrième degré et que dès lors une telle union serait cassée. Can. 54. Mansi, *ibid.*, col. 75; Hefele, *ibid.*, p. 1142.

En 868, le pape saint Nicolas Ier, dans deux de ses réponses aux 106 questions que lui avaient posées les Bulgares, traite de l'inceste. Il renvoie au jugement du prêtre celui qui a eu des relations avec une femme de son sang, q. XXIX. La réponse à la question XXXIX mérite d'être citée en entier : *De consanguinitate generationum exquiritis ut quibus utique feminis jungi debeatis, liquido cognoscatis; verum quod leges hinc sanciunt jam meminimus, et denuo memorare summatim operæ pretium ducimus, aiunt enim : Ergo non omnes nobis uxores ducere licet; nam quarumdam nuptiis abstinere debemus, inter eas enim personas quæ parentum liberorumque locum inter se obtinent, nuptiæ contrahi non possunt, veluti inter patrem et filiam, vel avum et neptem, matrem et filium, aviam et nepotem, et usque ad infinitum. Inter eas quoque personas quæ ex transverso gradu cognationis junguntur, est quædam similis observatio, sed non tanta.* Le pape ajoute qu'il envoie à leur évêque les décrets du pape Zacharie. Mansi, t. XX, col. 413, 415; *P. L.*, t. CXIX, col. 978.

Le concile de Worms (888), sans fixer les degrés de parenté, décide que tant qu'on ne connaît pas exactement le degré de parenté qui existe entre deux personnes, il y a une raison suffisante de surseoir à leur mariage. Can. 32. Celui qui a péché avec deux sœurs ou avec des personnes avec lesquelles l'Ancien Testament défendait de se marier, pourra, après une pénitence suffisante, se remarier. Can. 33. Ce dernier canon

adoucissait la discipline précédente qui, dans ces cas, interdisait le mariage. Mansi, t. xv, col. 875; Hefele, *op. cit.*, 1911, t. iv, p. 463-464. Voir Adultère, t. i, col. 485.

En 895, le concile de Tribur prit plusieurs décisions relativement à l'inceste.

Can. 41. Si quelqu'un ne peut, pour cause de maladie, cohabiter avec sa femme et si, pendant ce temps, son frère s'oublie avec cette femme, celle-ci ne pourra plus à l'avenir avoir commerce avec son beau-frère ni avec son mari, car le mariage, qui était auparavant légitime, a cessé de l'être par suite de cet inceste. Toutefois, pour venir en aide à la faiblesse humaine, l'évêque pourra, lorsque la femme aura fait pénitence, l'unir de nouveau à son mari légitime alors guéri. Can. 42. Si quelqu'un a commis un inceste dans un diocèse étranger, l'évêque du diocèse où l'inceste a été commis, doit appliquer le châtiment. Can. 43. Un homme a péché avec une femme, puis son frère ou son fils à son insu avec cette femme, cet homme pourra se marier après avoir fait pénitence. Quant à la femme, elle fera aussi pénitence, mais ne pourra pas se marier. Can. 44. Celui dont le frère a eu avec une femme des relations qu'il ignore, peut épouser cette femme, mais son frère sera soumis à une pénitence sévère, pour lui avoir caché ce qui s'était passé. La femme ne pourra jamais se marier; d'après le canon 2 de Néocésarée, elle devrait faire pénitence le reste de sa vie. Toutefois l'évêque pourra en abréger la durée. Can. 45. Celui qui aura péché avec les deux sœurs passera le reste de ses jours dans la pénitence et dans la continence. La seconde des deux sœurs sera condamnée à la même peine, si elle savait la faute de la première. Si elle l'ignorait, elle fera pénitence, mais pourra se marier. Hefele, t. iv, p. 703; Mansi, t. xviii, col. 152-154.

Le synode normand, tenu à Rouen en 1074, décide que deux personnes séparées à la suite d'union incestueuse devaient vivre dans la chasteté jusqu'à ce qu'elles se remarient. Can. 14. Mansi, t. xx, col. 38; Hefele, *op. cit.*, 1912, t. v, p. 113. Le concile, réuni à Girone en 1078, règle que des conjoints unis par un lien de parenté doivent se séparer et donner satisfaction; faute de quoi, ils seraient excommuniés. Can. 8. Mansi, *ibid.*, col. 519; Hefele, *ibid.*, p. 245.

Le 12 mars 1093, au concile de Troia, dans le duché de Pouille, le pape Urbain II prescrivit de rompre toutes les unions incestueuses. Can. 1. Mansi, *ibid.*, col. 790; Hefele, *ibid.*, p. 371-372. Le concile de Londres de 1102 prohiba les mariages jusqu'au septième degré et déclara que quiconque connaissait un mariage incestueux et ne le dénonçait pas participait au crime de l'inceste. Can. 24. Mansi, *ibid.*, col. 1152; Hefele, *ibid.*, p. 477.

Le IX^e concile général, réuni au palais du Latran en 1123, interdit les alliances entre parents consanguins, « parce qu'elles sont défendues par les lois divines et humaines. » Les lois divines appellent maudits ceux qui les contractent et ceux qui en naissent; les lois humaines les appellent infâmes et les excluent des héritages. « C'est pourquoi, suivant l'exemple de nos pères, nous les notons d'infamie et les regardons comme infâmes. » Can. 20. Mansi, t. xxi, col. 233; Hefele, *ibid.*, p. 634. En 1139, le X^e concile œcuménique, II^e de Latran, renouvela cette interdiction. Can. 17. Mansi, *ibid.*, col. 530-531; Hefele, *ibid.*, p. 730. Le concile de Londres de 1125 avait décidé que ceux qui sont parents par le sang ou par alliance ne pourraient pas se marier entre eux jusqu'au septième degré; s'ils étaient déjà mariés, on devait les séparer. Can. 16. Mais il fallait que la parenté fût certaine. Can. 17. Mansi, *ibid.*, col. 333; Hefele, *ibid.*, p. 659. Le concile de Clermont-Ferrand en 1130 interdit aussi les mariages entre parents. Can. 12. Mansi, *ibid.*, col. 439-440; Hefele, *ibid.*, p. 688.

En 1166, le concile de Constantinople agita la question des mariages au septième degré de consanguinité, que le patriarche Alexis avait prohibés, au siècle précédent, mais sans dissoudre ceux qui étaient déjà conclus, sauf à infliger une pénitence aux époux. Mais ce décret n'était pas observé par tous. Pour écarter cet abus, on décida que ces mariages seraient désormais cassés et que les contractants seraient excommuniés. Hefele, *ibid.*, p. 1050.

Le concile national irlandais, tenu à Cashel en 1171, interdit aussi les mariages entre parents. Can. 1. Mansi, t. xxii, col. 133; Hefele, *ibid.*, p. 1053. Celui de Droléa en Dalmatie (1199) les prohiba jusqu'au septième degré, afin de faire appliquer la loi ecclésiastique. Can. 6. Mansi, *ibid.*, col. 703; Hefele, *ibid.*, p. 1223. Le synode, tenu à Westminster la même année, défendit aux hommes d'épouser aucune parente de leur première femme et aux femmes aucun parent de leur premier mari. Can. 11, Hefele, *ibid.*, p. 1225.

Au XII^e concile œcuménique, IV^e de Latran, en 1215, sous Innocent II, le canon 50, *Non debet*, supprima l'interdiction de contracter mariage en raison de l'affinité du second et du troisième genre, voir t. i, col. 520, et il restreignit l'empêchement de mariage pour consanguinité aux quatre premiers degrés en raison des difficultés qu'apportait l'interdiction jusqu'au septième degré. Il déclara que cette restriction était perpétuelle, *ut si qui contra prohibitionem hujusmodi præsumpserint copulari, nulla longinquitate defendantur annorum, cum diuturnitas temporum non minuat peccatum, sed augeat; tantoque graviora aut crimina, quanto diutius infelicem detinent animam alligatam.* Mansi, *ibid.*, col. 1035-1038. Cf. Hefele, *ibid.*, p. 1372-1373. Ce canon, inséré au *Corpus juris canonici*, l. IV, tit. xiv, *De consanguinitate*, c. 8, a fait loi jusqu'au nouveau Code. Aussi, au synode de Breslau en 1248, on déclara que les évêques de Pologne ne devaient pas tolérer de mariages incestueux. Can. 24. Hefele, t. v, p. 1709.

7. *Le Codex juris canonici de Pie X et de Benoît XV.* — Disons seulement qu'il a restreint la consanguinité au troisième degré de la ligne collatérale et l'affinité au second degré de la même ligne. Can. 1042, § 2, 1°, 2°. Le péché d'inceste n'existe donc plus que dans les relations charnelles de parents ou d'alliés à ces degrés d'empêchements dirimants du mariage.

Nous n'avons envisagé ces prohibitions ecclésiastiques que comme des préceptes, dont la violation produit le péché mortel d'inceste. La question de la constitution d'un empêchement dirimant du mariage incestueux est traitée ailleurs. Elle l'a déjà été, pour l'affinité, au t. i, col. 518-527; elle le sera, pour la consanguinité, à l'art. Parenté naturelle.

III. Raisons de sa prohibition. — Selon saint Thomas, *Sum. theol.*, II^a II^æ, q. cliv, a. 9, elles résultent des inconvenances qui se rencontrent dans le commerce charnel des consanguins et des alliés aux degrés prohibés par l'Église. Or, ces inconvenances sont de trois sortes. La première est contraire au respect qu'on doit naturellement à ses parents et à ceux qui tirent d'eux leur origine à un degré rapproché. Or, les rapports charnels entre parents et consanguins, par les mouvements de volupté qu'ils provoquent, *ibid.*, q. cxlii, a. 4, ad 3^um, et qu'il est difficile de modérer, et par ce qu'ils ont naturellement de contraire à la pudeur, q. cli, a. 4, constituent quelque chose de honteux, qui est contraire à cet honneur et deviennent ainsi inconvenants. L'affinité s'établissant avec les consanguins entraîne la même inconvenance que la consanguinité, ad 2^um. Ne pourrait-on pas ajouter qu'il répugne que des consanguins, qui ont la même chair, Lev., xvii, 17, aient des relations sexuelles avec une même personne et deviennent ainsi avec elle une même chair, Gen., ii, 24? La seconde raison résulte de la communauté de vie que mènent nécessairement les personnes d'une même famille. Or, si

les relations charnelles n'étaient pas interdites entre les parents, cette communauté de vie fournirait l'occasion de les multiplier, et ainsi les consanguins se livreraient trop facilement à la luxure. Aussi la loi mosaïque interdisait surtout les rapports sexuels entre consanguins. Le même inconvénient peut résulter aussi de la communauté de vie plus étroite qui se forme entre les personnes unies par le lien de l'affinité. La troisième raison est que les mariages entre parents et alliés diminueraient le nombre des amis dans le monde. En épousant une personne étrangère à sa propre famille, un homme contracte une amitié spéciale avec tous les consanguins de son épouse, et celle-ci avec les consanguins de son mari, comme s'ils étaient leurs consanguins. Aussi saint Augustin a-t-il vu dans l'union de membres de diverses familles un moyen d'entretenir et de développer la charité et la concorde entre les hommes. *De civitate Dei*, l. XV, c. XVI, *P. L.*, t. XLI, col. 459. L'inceste est donc une forme spéciale de la luxure et il est spécialement interdit.

IV. Gravité selon les lignes et les degrés. — 1° Les incestes commis entre parents suivant la ligne directe des générations sont, de leur nature, plus inconvenants et répugnent davantage à la raison que ceux qui sont commis entre parents selon la ligne collatérale, en raison de la parenté plus rapprochée. Ainsi les incestes des parents avec leurs enfants, du père avec sa fille, de la mère avec son fils ou des grands parents avec leurs petits enfants sont plus gravement coupables que ceux que commettent ensemble des frères et des sœurs, et des cousins germains. Les motifs qui font interdire l'inceste sont plus fondés selon que la parenté est plus immédiate et plus rapprochée. Les incestes commis entre alliés, qui ne sont pas parents entre eux et ne le deviennent que par l'affinité, n'ont pas, de leur nature, la même indécence. Celle-ci, suivant la doctrine de saint Thomas, *loc. cit.*, ad 3um, varie selon la coutume et la loi divine ou humaine, puisque les relations sexuelles, qui importent au bien commun sont soumises à la loi.

On en a conclu que l'inceste entre consanguins dans tous les degrés de la ligne directe et au moins au premier degré de la ligne collatérale, c'est-à-dire entre tous les ascendants et les descendants et entre les frères et les sœurs, était interdit par la loi naturelle. L'inceste entre parents de la ligne collatérale aux degrés inférieurs au premier et entre alliés n'est contraire qu'à la loi divine ou humaine et jusqu'aux degrés auxquels ces lois l'interdisent.

2° Cela posé, les théologiens ont agité les questions de savoir si les incestes entre consanguins et alliés étaient des péchés d'espèce différente, si leur gravité était identique ou différente aux mêmes degrés et s'il fallait, par la suite, déclarer en confession le degré de l'inceste avec des consanguins.

1. *Les incestes commis entre parents ou alliés sont-ils des péchés d'espèce différente?* — Saint Thomas et, parmi ses commentateurs, Cajétan, Sylvius, Soto, Bonacina, Lugo, etc., le nient, parce que, dans les deux cas, l'inceste est contraire au respect dû aux parents. Grégoire de Valentia, Vasquez, Lessius, Salmeron, etc., l'affirment, parce que le respect dû aux consanguins diffère totalement du respect dû aux alliés, le premier résultant d'un lien intrinsèque, la communauté du sang, et le second, d'un lien extrinsèque, les relations sexuelles avec un consanguin. Saint Alphonse de Liguori tient les deux opinions comme probables. *Theologia moralis*, l. III, tr. IV, c. II, dub. II, n. 449. Ailleurs, l. VI, tr. IV, c. I, dub. III, n. 469, il fait une exception pour l'inceste d'un fils avec sa marâtre et celui d'un beau-père avec sa bru, parce que les motifs qui l'interdisent sont les mêmes que ceux qui condamnent l'inceste des parents avec leurs enfants en ligne directe. Il ajoute que, selon tous les auteurs, les incestes entre alliés, si on excepte celui du premier degré, sont de la même espèce.

2. *La gravité de l'inceste est-elle identique ou différente aux mêmes degrés?* — L'inceste entre consanguins au premier degré est beaucoup plus grave que l'inceste entre alliés au même degré; ainsi l'inceste d'un homme avec sa mère ou sa sœur propre est plus grave que celui qu'il commettrait avec sa marâtre ou avec la sœur de sa femme. Il serait donc plus sûr de le déclarer en confession. Mais si l'inceste est du même degré, qu'il ait été commis avec une mère, une fille ou une sœur, comme ces fautes sont de la même espèce, il suffirait d'avouer un inceste de consanguinité au premier degré, sans qu'il soit nécessaire d'indiquer la nature de la parenté. S. Alphonse de Liguori, l. III, tr. IV, c. II, dub. II, n. 448.

3. *Est-il nécessaire de déclarer en confession tous les cas d'inceste entre consanguins?* — Saint Liguori, l. VI, tr. IV, c. I, dub. III, n. 470, expose trois opinions. La première tient pour l'affirmative. Les théologiens qui la soutiennent en donnent des raisons différentes : les uns disent que chaque degré de consanguinité exige un respect spécial dont la violation est plus ou moins grave et constitue un péché spécial; les autres pensent qu'en taisant le degré, le pénitent n'expliquerait pas suffisamment la substance individuelle de sa faute. Selon les tenants de la seconde opinion, seul le premier degré de la ligne directe et de la ligne collatérale constitue une espèce spéciale de péché et doit être accusé. C'est l'opinion commune pour le premier degré de la ligne directe au moins et, au sentiment de saint Alphonse, il faut y tenir absolument. L'inceste de cette sorte est très différent des autres, et il est nécessaire de déclarer si l'inceste a été commis par un père avec sa fille, ou par un fils avec sa mère, la mère ayant droit à un respect spécial. Plus probablement, ce premier degré diffère des autres degrés de la même ligne. Il est moins certain que l'inceste au premier degré de la ligne collatérale, c'est-à-dire celui d'un frère avec sa sœur, diffère des incestes aux autres degrés de la même ligne. Des théologiens pensent que cet inceste est interdit par le droit naturel, les frères et les sœurs devant se porter un respect spécial, que n'exigent pas les autres degrés de consanguinité. D'autres sont d'avis que cet inceste lui-même ne diffère pas spécifiquement des autres et que la parenté plus rapprochée n'est qu'une circonstance aggravante. La troisième opinion, qu'adoptent de très nombreux théologiens, est qu'en dehors du premier degré de la ligne directe, il n'y a pas d'incestes spécifiquement différents. Les autres degrés ne constituent qu'une circonstance aggravante, qu'on n'est pas obligé de déclarer en confession. Voir t. I, col. 574 sq. D'ailleurs, les unions à ces derniers degrés ne sont interdites que par la loi ecclésiastique, laquelle n'établit pas entre eux une diversité spécifique. Saint Alphonse tient la première opinion comme moins probable et les deux autres comme équiprobables.

V. Peines canoniques. — Dans l'aperçu historique nous avons constaté que le crime d'inceste avait été frappé, à différentes époques, de pénalités sévères. Sans parler des peines corporelles infligées aux incestueux par le code de Hammourabi, la législation mosaïque, saint Paul à Corinthe et les empereurs chrétiens dans l'empire romain, les conciles ont recouru aux peines spirituelles: l'excommunication temporaire ou perpétuelle, parfois l'interdiction de se marier et, à partir du VIIIe siècle, une pénitence plus ou moins grave selon les cas et selon les contrées. Les variations de cette pénitence sont fixées dans les Pénitentiels du VIIIe au XIe siècle. On les trouvera dans les ouvrages de H. Was-

serchleben, *Die Bussordnungen der abendländischen Kirche, nebst einer rechtsgeschichtlichen Einleitung*, Halle, 1851, et de Mgr Schmitz, *Die Bussbücher und die Bussdisciplin der Kirche*, Mayence, 1883, t. I; Dusseldorf, 1898, t. II; en tenant compte des études de M. Paul Fournier sur les Pénitentiels. Voir, à ce sujet, ce qui en est dit à l'art. INDULGENCES. Elles marquent non seulement les sanctions données au crime d'inceste et leur durée, mais aussi les diverses espèces d'unions incestueuses qui étaient ainsi punies. Les détails rentreraient dans une histoire complète de la question; mais comme ces peines sont abrogées depuis longtemps, nous nous bornons à en signaler l'existence.

Sous le régime des Décrétales, les Clémentines frappaient d'une excommunication *latæ sententiæ* tous ceux qui contractaient mariage, sans dispense, dans les degrés prohibés. Clément V confirmait, en outre, les peines portées par le droit civil, à savoir, la confiscation des biens, l'exil et les coups. La constitution *Apostolicæ sedis* de Pie IX avait abrogé en 1869 la censure qu'elle ne renouvelait pas. L'ancien droit interdisait encore aux consanguins qui avaient tenté de contracter mariage entre eux, de contracter un autre mariage, à moins qu'ils n'aient ignoré l'empêchement qui les liait. Toutefois, le simple péché d'inceste, commis par des consanguins, n'interdisait tout mariage subséquent que dans le cas où l'inceste aurait été perpétré dans l'espoir d'obtenir plus facilement du Saint-Siège la dispense du mariage à contracter entre eux. Mais cette interdiction d'un mariage subséquent, faite aux consanguins coupables d'inceste, était, même avant le nouveau Code, supprimée ou par une loi écrite ou par la coutume. P. Gasparri, *Tractatus canonicus de matrimonio*, Paris, 1893, t. I, n. 684, p. 475-476.

L'ancien droit civil avait aussi une sanction répressive contre le crime de l'inceste. La plupart des législations modernes se bornent à établir des empêchements dirimants du mariage et elles n'ont plus de pénalité contre l'inceste. Le code pénal italien de 1889, a. 337, inflige cependant aux incestueux une peine de 18 mois à 15 ans de réclusion et l'interdiction temporaire des fonctions publiques.

Le nouveau *Codex juris canonici* a porté des peines contre les incestueux. Les laïques légitimement condamnés pour inceste sont *ipso facto* infâmes, sans compter les autres peines que leur ordinaire pourrait leur infliger. Can. 2357, § 1. Les clercs dans les ordres mineurs, qui auraient commis un inceste, encourraient la même peine d'infâmie et pourraient être punis d'autres peines, même de l'exclusion de l'état clérical, si les circonstances de leur crime l'exigeaient. Can. 2358. Les clercs dans les ordres sacrés, qui auraient commis un inceste avec leurs consanguines ou leurs alliées au premier degré, seraient suspendus, déclarés infâmes, privés de tout office, dignité, bénéfice et charge, et déposés dans les cas les plus graves. Can. 2359, § 2. L'infamie, prévue par ces trois canons, est donc l'infamie de droit, can. 2293, § 2, qui entraîne non seulement l'irrégularité, can. 984, n. 5, mais encore l'inhabileté à obtenir des bénéfices, des pensions, des offices et des dignités ecclésiastiques, à accomplir des actes ecclésiastiques légitimes, à exercer la juridiction ecclésiastique et enfin l'exclusion de tout ministère ecclésiastique. Can. 2294, § 1. Elle ne cesse que par une dispense obtenue du siège apostolique. Can. 2295.

Sur la condition des enfants incestueux au for canonique, voir ILLÉGITIME, col. 746, 717, et au for civil, col. 752. 753.

VI. INCESTE LÉGAL ET SPIRITUEL. — Les théologiens ont parfois assimilé à l'inceste strictement dit ces deux sortes d'inceste improprement dit.

1° L'inceste *légal* est l'inceste commis par des personnes alliées par la parenté légale, qui résulte de l'adoption. Voir ADOPTION, t. I, col. 421-425. Le nouveau *Codex juris canonici* donne force de lois canoniques aux lois civiles qui établissent la parenté légale : si ces lois rendent invalide le mariage entre adoptant et adopté, leur mariage est invalide d'après la loi canonique, can. 1080; si ces lois rendent seulement illicite ce mariage, il n'est qu'illicite au regard du droit canonique. Can. 1059. Le péché d'inceste légal peut exister, dans les deux cas, de relations sexuelles entre adoptant et adopté.

2° L'inceste *spirituel* est le crime commis par des relations sexuelles entre personnes qui ont une alliance spirituelle par les sacrements du baptême et de confirmation. Voir PARENTÉ SPIRITUELLE. Par analogie, on a rapproché de l'inceste spirituel la fornication d'un confesseur avec sa fille spirituelle. Bien qu'il n'y ait pas de parenté spirituelle entre eux, les coupables sont tenus cependant de déclarer en confession cette circonstance de leur faute.

Voir les commentateurs de la *Somme théologique*, les nombreux théologiens cités par saint Alphonse de Liguori et les auteurs qui traitent spécialement *De sexto Decalogi præcepto*.

VII. L'INCESTE CHEZ LES « PRIMITIFS ». — Il résulte des recherches des ethnographes, surtout de Westermarck et de Frazer, que l'inceste est, aux yeux des demi-civilisés, l'un des crimes les plus abominables qui se puissent concevoir. La règle exogamique qui oblige les membres d'un clan à prendre femme en dehors du clan, dans un autre clan que le leur, afin de ne pas épouser une de leurs parentes, a pour but, ou du moins pour effet, de diminuer la possibilité de l'inceste, en augmentant le nombre des degrés de parenté entre lesquels le mariage est interdit. L'exogamie n'est pas nécessairement liée au totémisme. Elle existe dans des groupes, qui ne sont pas totémistes, notamment en Afrique et dans l'Amérique du Nord, et il y a bien des groupes totémiques, qui ne sont pas exogames. L'exogamie ne dépend donc pas, comme l'a prétendu Durkheim, du totémisme, qu'il regardait comme un principe religieux. Le totémisme, quoiqu'il comporte des actes magico-religieux, n'est pas une religion, et l'exogamie est la réglementation sociale du mariage.

Mais l'exogamie, partout où elle est imposée, interdit-elle toute sorte d'inceste? Cela dépend de la façon dont la parenté est comprise dans les différents groupes exogamiques. « En fait, nous apprend Mgr Le Roy, *La religion des Primitifs*, Paris, 1909, p. 106, les alliances consanguines sont, à des degrés divers, sévèrement interdites dans toute l'Afrique. Et l'inceste, union sexuelle d'individus qui sont parents à un degré prohibé, est partout en horreur et partout puni : son fruit est, d'ordinaire, détruit comme abominable en lui-même, dangereux pour la famille, fatal au pays. » Dans les tribus sauvages de l'Amérique du Sud, l'exogamie est basée sur la cohabitation dans une même maison familiale. Tous les habitants de la maison sont parents, ou apparentés par l'adoption. Comme la femme va vivre avec son mari lors du mariage, on ne reconnaît pas de parenté en ligne féminine. Par suite, les enfants de deux sœurs peuvent s'épouser, mais non les enfants de deux frères. Ces familles ne forment pas à proprement parler des clans, mais leur réunion constitue une unité sociale qu'on peut appeler tribu, à l'intérieur de laquelle se font les mariages. Il y a donc endogamie de tribu et exogamie de parenté paternelle. Thomas Whiften, *The Nord-West Amazona*, Londres, 1915, p. 66-67. A l'île Fiji, le tabou de l'inceste est levé périodiquement par un rite, que décrit

Frazer, *Totemism and exogamy*, Londres, 1910, t. II, p. 117-118. Les tribus de l'Australie, qui ne connaissent pas le principe de la conception naturelle des enfants et qui règlent la parenté d'après la descendance d'un ancêtre commun, ne reconnaissent pas la consanguinité physique et naturelle, mais plutôt une parenté d'ordre social, par descendance lointaine, par adoption, par initiation, par mariage. L'exogamie, pour eux, n'interdit pas, entre membres d'un même groupe, le coït animal, comme dit crûment M. A. Van Gennep, *L'état actuel du problème totémique*, Paris, 1920, p. 336, 337-338, mais le mariage, par conséquent un mode d'apparentement social opposé à la parenté physique naturelle. Ce n'est donc pas l'inceste, qui est défendu, mais seulement l'introduction comme membres adultes dans un groupe social déterminé, des filles qui sont nées à l'intérieur de ce groupe et qui de naissance lui étaient apparentées. » Aussi il faut rejeter sans longues discussions les théories *biologiques* de l'exogamie, proposées par Spencer, Westermarck, Frazer et d'autres, Voir Frazer, *Totemism and exogamy*, t. IV, p. 71-114. Ainsi l'exogamie limite la possibilité du mariage. Elle ne permet pas toutefois de se marier avec une fille de n'importe quel autre groupe; elle permet seulement d'épouser les filles des groupes qui font partie de la tribu à laquelle appartient le clan. L'exogamie n'interdit donc pas de se marier avec certaines femmes, mais oblige d'introduire dans le clan des femmes des autres clans de la même tribu. D'ordinaire, on ne considère que l'élément négatif, le tabou, et on n'envisage pas suffisamment l'élément positif, la réglementation du mariage. On n'explique donc pas l'origine de l'exogamie par une aversion instinctive pour le mélange des sangs ou pour l'inceste. L'élément positif de l'exogamie est, dans la société, aussi puissant que l'élément négatif; il renforce la cohésion des divers clans de la tribu. La notion de parenté par consanguinité, étant une donnée naturelle, dans tout le règne animal, date de la naissance même de l'humanité. La notion d'apparentement social par exogamie date de la naissance des sociétés, dont elle établit la cohésion.

Une théorie originale de l'exogamie a été donnée par S. Freud, dans son ouvrage *Totem und Tabu*, Vienne, 1913. Il part de ce qu'il considère comme les résultats de la psychoanalyse. Ce fait fondamental de la vie sexuelle de l'enfant est ce qu'il appelle le complexe d'Œdipe, la préférence du fils pour la mère, de la fille pour le père. C'est là le « péché originel » de la nature humaine, source de toute religion, par l'intermédiaire des tabous, dont le premier et le plus important est le tabou de l'inceste.

E. Durkheim, *La prohibition de l'inceste et ses origines*, dans l'*Année sociologique*, Paris, 1898, t. I, p. 1-70; S. Reinach, *La prohibition de l'inceste et le sentiment de la pudeur*, dans *Cultes, mythes, religions*, Paris, 1905, t. I, p. 157-172; E. Westermack, *The origine and devolopment of the moral idees*, Londres, 1908, t. II, p. 368-371; Mgr Le Roy, *La religion des Primitifs*, Paris, 1909, p. 166-169; J.-G. Frazer, *Totemism and exogamy*, 4 in-8°, Londres, 1910; A. Van Gennep, *L'état actuel du problème totémique*, Paris, 1920, p. 176, 200, 289, 336-338, 350.

E. MANGENOT.

**INCESTUEUX.** Qualificatif donné, en Italie, au milieu du XIe siècle, à certains jurisconsultes, qui, prétendant appliquer au mariage chrétien la manière de compter les degrés de parenté comme pour les successions d'après les *Institutes* de Justinien, soutenaient la licéité et la validité de certains mariages entre parents, que l'Église interdisait comme incestueux. En effet, disaient ces jurisconsultes, d'après les *Institutes*, le frère et la sœur sont parents au second degré, les petits-fils au quatrième, les arrière petits-fils au sixième, et les enfants des arrière-petits-fils au huitième. L'Église n'interdisant le mariage entre parents en ligne collatérale que jusqu'au septième degré, le mariage entre enfants d'arrière-petits-fils est donc, concluaient-ils, licite et valide.

La solution est fausse, répliquaient avec raison les canonistes, et parce qu'elle se base sur une manière de compter les degrés de parenté différente de celle du droit ecclésiastique, et parce qu'elle aboutit à une conclusion immorale : celle d'autoriser l'inceste à tel degré donné. Pour le droit canon, en effet, le frère et la sœur sont parents au premier degré et non pas au second; les petits-fils le sont au second degré et non au quatrième; et les enfants des arrière-petits-fils le sont au quatrième et non au huitième. De telle sorte que l'empêchement dirimant s'applique à ces derniers et atteint les parents en ligne collatérale jusqu'au septième degré, selon le mode de supputation consacré par l'Église. La prétention des juristes est donc à rejeter.

C'est là ce qu'avaient déjà fait remarquer contre ces novateurs imprudents Léon IX (1048-1054) et Nicolas II (1058-1061), qui maintinrent le droit canon et l'enseignement traditionnel de l'Église. Mais Alexandre II (1061-1073) alla plus loin. Après avoir traité des degrés de parenté conformément à la jurisprudence canonique dans une lettre au clergé de Naples, *Epist.*, XXVII, *P. L.*, t. CXLVI, col. 1379, il convoqua un synode, d'abord en 1063, puis en 1065. Et dans ce dernier synode il fut décidé que, pour compter les degrés de parenté qui constituaient un empêchement dirimant au mariage chrétien entre parents en ligne collatérale, on devait s'en tenir, comme par le passé, à l'usage canonique et traditionnel de l'Église sous peine d'anathème, ainsi que nous l'apprend la lettre de ce pape aux évêques, au clergé et aux juges d'Italie. *Epist.*, XXXVIII, *P. L.*, t. CXLVI, col. 1403. Or, d'après saint Pierre Damien, *Opusc.*, XII, *De contemptu mundi*, c. XXIX, *P. L.*, t. CXLV, col. 281, ce qui n'avait été qu'une menace devint une réalité : les incestueux furent frappés d'excommunication.

Dans la suite, Urbain II (1088-1099) maintint les décisions de l'Église au synode de Troyes. Le Ier concile œcuménique de Latran, en 1123, nota d'infamie les parents qui contracteraient mariage aux degrés prohibés. Denzinger-Bannwart, *Enchiridion symbolorum*, Fribourg-en-Brisgau, 1908, n. 362 (304). En 1139, le second concile œcuménique de Latran, can. 17, qualifia d'incestueux de tels mariages. *Enchiridion*, p. 167, note. Et ce ne fut qu'au quatrième concile œcuménique de Latran, en 1215, qu'à raison des circonstances notablement changées dans les rapports sociaux, on ne retint plus comme empêchement dirimant du mariage entre parents en ligne collatérale que les quatre premiers degrés de parenté, sans rien changer à la manière de compter ces degrés conformément au droit canonique. Mais cette pratique de l'Église a été modifiée par le *Codex juris canonici*. En effet, depuis la fête de la Pentecôte 1918, l'empêchement de parenté, dans la ligne collatérale, selon le mode de computation ecclésiastique, a été et reste réduit au troisième degré exclusivement. Can. 1076, § 2.

Gratien, *Decretum*, part. II, c. 2, caus. XXXV, q. V; Noël Alexandre, *Historia ecclesiastica*, Paris, 1744, t. XIII, p. 30-32; Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, Paris, 1858-1868, t. XIII, p. 286, 291; Denzinger-Bannwart, *Enchiridion symbolorum*, Fribourg-en-Brisgau, 1908, n. 362 (304).

G. BAREILLE.

**INCINÉRATION**. Voir CRÉMATION, t. III, col. 2310-2323. Pour compléter ce qui est dit, dans cet article, de la discipline ecclésiastique, il n'y a qu'à transcrire ici les dispositions prises par le nouveau

Code canonique au sujet de la crémation; elles renouvellent et précisent les dispositions antérieures.

Le Code réprouve d'abord la crémation des corps des fidèles, c'est-à-dire des catholiques qui ont droit à la sépulture ecclésiastique. *Fidelium defunctorum corpora sepelienda sunt, reprobata eorumdem crematione.* Can. 1203, § 1. Leur crémation, en effet, est illicite, et il n'est pas permis d'exécuter la volonté de ceux qui auraient ordonné de faire incinérer leur corps; leur volonté ajoutée à un contrat, par exemple, d'alliance à une société quelconque, à un testament ou à un autre acte, doit être tenue pour non existante : *Si quis quovis modo mandaverit ut corpus suum cremetur, illicitum est hanc exsequi voluntatem; quæ si adjecta fuerit contractui, testamento aut alii cuilibet actui, tanquam non adjecta habeatur.* Can. 1203, § 2. Cf. Instruction du Saint-Office du 19 mai 1886, ad 2um, t. III, col. 2320.

La peine portée contre les fidèles baptisés qui ont ordonné la crémation de leur corps, est la privation de la sépulture ecclésiastique. En effet, tous les baptisés doivent recevoir la sépulture ecclésiastique, *nisi eadem a jure expresse priventur.* Can. 1239. Or parmi ceux qui doivent être privés de cette sépulture, à moins qu'avant leur mort ils n'aient donné quelques signes de pénitence, se trouvent *qui mandaverint suum corpus cremationi tradi.* Can. 1240, § 1, 5°. En cas de doute, on peut, si le temps le permet, recourir à l'ordinaire, qui, le doute persistant, pourra autoriser la sépulture ecclésiastique, *ita tamen ut removeatur scandalum.* Can. 1240, § 2. La privation de la sépulture ecclésiastique entraîne le refus de toute messe d'enterrement, même d'anniversaire, et de tous les autres offices funèbres. Can. 1241, Voir t. III, col. 2320-2321.

E. Mangenot.

**INCORRUPTICOLES.** Voir Gaiainites, t. VI, col. 999-1002.

**INDÉFECTIBILITÉ DE L'ÉGLISE.** Voir Église, t. IV, col. 2145-2150.

**INDÉPENDANTS**. Ce nom fut donné, en Angleterre, vers 1640, à des groupes puritains qui professaient, sur la constitution et l'organisation de l'Église, des idées opposées tout à la fois à celles des partisans de l'Église établie et à celles des presbytériens. Généralement, les historiens rattachent ce mouvement d'idées à certains esprits avancés, en particulier Robert Browne et Henry Barrowe, qui jugeaient l'Église établie incompatible avec une véritable réforme. Ils étaient, dans des mesures diverses, séparatistes. Telle est encore l'opinion de M. Dexter et de M. Williston Walker, les historiens officiels de ce mouvement, qui aurait donné naissance au congrégationalisme moderne. Différente est la conclusion à laquelle aboutissent les recherches plus récentes de M. Champlin Burrage, *The early english Dissenters*, Cambridge, 1912, et de M. W. H. Burgess, *John Robinson, pastor of the Pilgrim Fathers*, Londres, 1920. « Il devient de plus en plus évident, écrit M. Burrage, que les premiers Indépendants ou premiers congrégationalistes étaient simplement des puritains d'un type particulier, et non des séparatistes de l'Église d'Angleterre, et que, par conséquent, les indépendants n'ont pas directement emprunté leurs opinions soit aux brownistes, soit aux barrowistes. » *Loc. cit.*, t. I, p. 281. Pourtant, leurs origines remontent au temps qui vit éclore ces petites églises séparées, et leur doctrine n'est pas compréhensible en dehors de ces origines. I. Les origines. II. L'Indépendance anglaise. III. Le congrégationalisme en Nouvelle Angleterre. IV. Le congrégationalisme moderne.

I. Les origines. — A l'avènement d'Élisabeth (1558), les Anglais qui s'étaient exilés ou qui l'avaient été, pour cause de religion, sous le règne de Marie la Catholique, rentrèrent les uns après les autres. Ils espéraient que la nouvelle reine réformerait l'Église selon leurs vœux. Mais, à Francfort ou à Genève, ils avaient pris contact avec des hommes qui avaient exercé sur leur esprit une profonde influence. La réforme de Henry VIII et le compromis d'Édouard VI n'étaient plus à leurs yeux que des demi-mesures. Calvin seul avait retrouvé l'idée de la véritable Église. Il fallait achever dans cette direction l'œuvre commencée par Henry VIII. Aussi, la rentrée des ministres exilés fut-elle le point de départ d'un mouvement puritain. Car il s'agissait de « purger » l'Église d'Angleterre des « superstitions » qui y survivaient.

Les plus apparentes étaient naturellement les formes mêmes du culte extérieur. L'usage des ornements dans le service divin, l'emploi du surplis pour l'administration des sacrements, le signe de la croix, l'emploi du crucifix, la décoration des églises, des pratiques comme la génuflexion, formaient, aux yeux de ces esprits, un ensemble qui faisait partie de l'héritage du « papisme ». Il fallait le supprimer, si l'on voulait revenir à l'Église véritable. Mais, parmi les ministres réintégrés, les uns rejetaient absolument toutes ces pratiques; d'autres, admettaient l'usage du surplis; d'autres enfin les toléraient à condition que le peuple n'y attachât point d'idées superstitieuses. C'était le chaos, accompagné de disputes sans fin. Élisabeth résolut d'y mettre ordre. Au commencement de 1565, elle fit publier par l'archevêque de Cantorbéry Parker une longue instruction : *Advertisments partly for due order in the public administration of common prayers and using the holy sacraments, and partly for the apparel of all persons ecclesiastical by vertue of the Queenes majesties letters commanding the same.* Tout en faisant des concessions aux puritains, le règlement retenait cependant le principe même et l'essentiel de toutes ces pratiques. Aussi a-t-on pu dire que la publication de ces « Avertissements » est l'acte officiel de naissance de la dissidence anglaise.

A peine cette controverse était-elle tranchée d'autorité, qu'une autre s'élevait, plus profonde et plus grosse de conséquences. Il s'agissait cette fois de la constitution même de l'Église. Tandis que des hommes comme Jewel et Richard Hooker défendaient les positions de l'anglicanisme officiel, les différentes nuances du calvinisme étaient formulées par Travers, Thomas Cartwright, et, un peu plus tard, par le savant archevêque d'Armagh, Ussher. La polémique ne restait pas d'ailleurs sur le terrain dogmatique. De courts pamphlets, de petits traités, la plupart anonymes, exposaient, sous forme satirique, les objections auxquelles prêtaient llanc les hommes et les institutions de l'Église établie. Les plus importants forment la collection célèbre connue sous le nom de *Martin Marprelate*, véritable pendant de la *Satyre Ménippée*. De 1586 à 1589, une presse mystérieuse, que la police d'Élisabeth ne parvenait pas à découvrir, répandit par toute l'Angleterre, des sarcasmes passionnés contre les évêques et les ministres de l'Église officielle. Leur violence était telle que les calvinistes les plus résolus, Cartwright par exemple, les désapprouvaient ouvertement. De conceptions positives, ces pamphlets n'en renfermaient guère. Mais ils insinuaient nettement que tous les scandales et les abus étaient le fruit naturel de la constitution hiérarchique de l'Église telle qu'elle existait.

L'état d'esprit révélé par toute cette littérature devait s'essayer à réaliser ses aspirations. Aussi trouve-t-on dès lors, à Londres et dans les comtés, de petits groupes isolés qui veulent réformer l'Église. La plupart de leurs fondateurs sont d'anciens élèves de l'université de Cambridge, qui est alors un foyer de purita-

nisme. En 1567, à Londres, des assemblées clandestines se tiennent, auxquelles préside Richard Fitz. On y administre les sacrements. Vers 1586, Robert Browne en organise d'autres à Norwich. Elles sont poursuivies et la plupart de leurs membres emprisonnés. En 1592, reparaît à Londres une de ces petites communautés. Elle a pour chefs le juriste Henry Barrowe et les ministres John Greenwood et Francis Johnson. En 1593, les deux premiers et l'un des auteurs de *Martin Marprelate*, qui avait répandu ces idées au pays de Galles, John Penry, accusés d'avoir contrevenu à l'Acte de Suprématie, sont pendus à Londres. Des mouvements du même genre se font jour aux environs de Gainsborough et de Scrooby.

C'est dans les écrits de Barrowe que l'on trouve une première esquisse de la nouvelle conception de l'Église qui, peu à peu, va se préciser. Le calvinisme affirmait comme un dogme le principe de l'égalité des ministres. Mais comment établir une organisation sur ce principe? En Écosse, le problème avait été résolu par le groupement de plusieurs paroisses en une « classe ». Le ministre d'une paroisse recevait son autorité du fait qu'il était reconnu et accepté comme tel par les autres ministres de sa « classe ». Au-dessus du synode de « classe », le synode national réglait les affaires ecclésiastiques avec le souverain. Car celui-ci, en Angleterre du moins, depuis l'Acte de Suprématie, était le « suprême gouverneur » de l'Église. A cette conception, développée par Cartwright, Browne et surtout Barrowe en opposent une autre. L'Église est la simple fédération des paroisses, dans lesquelles il n'y a pas d'autre autorité religieuse que celle du ministre et du clergé choisis par la paroisse elle-même. Par là, Browne et Barrowe pensaient reproduire exactement le type des premières communautés chrétiennes. Mais, tandis que pour le premier, le chef de l'État, dans cette organisation, reste le « suprême gouverneur » de l'Église, le second semble considérer toute action de l'État dans l'Église comme funeste pour celle-ci.

Les poursuites dont furent l'objet les assemblées clandestines de Londres, de Norwich, de Gainsborough et de Scrooby, poussérent leurs partisans les plus décidés à chercher un refuge aux Pays-Bas. Il y avait déjà des groupes anglais à Amsterdam et à Middelbourg. La petite communauté de Scrooby s'établit à Amsterdam en 1607, puis, quelques mois plus tard, elle émigre à Leyde. Elle a pour pasteur un ancien élève de Cambridge, John Robinson. C'est dans les œuvres de celui-ci, surtout dans son *Apologia justa et necessaria... quorundam christianorum dictorum Brownistarum sive Barrowistarum*, publiée à Leyde en 1619, que l'on trouve une esquisse de la théorie indépendante de l'Église. Il était venu aux Pays-Bas non pas simplement pour fuir la persécution, mais surtout pour préserver son petit troupeau, par l'isolement, des « abominations de l'Antechrist ». De là, chez lui, une tendance séparatiste indéniable qui n'arrive pas, cependant, à une conclusion définitive. Tout chrétien était tenu, selon lui, de ne communiquer qu'avec une Église pure de toute pratique superstitieuse. Mais il croyait qu'on pouvait choisir des ministres qui restaient dans l'Église officielle, à condition qu'ils fussent orthodoxes, c'est-à-dire strictement calvinistes. Ces ministres devaient simplement opposer une résistance passive aux évêques, quand ceux-ci leur imposaient un rituel en opposition avec leurs principes. Robinson soutint sur ce point de vives controverses avec les autres pasteurs de communautés anglaises des Pays Bas, en particulier Francis Johnson et Henry Ainsworth. Ceux-ci étaient franchement séparatistes.

Les conceptions de ces petits groupes hollandais n'exercèrent pas une grande influence sur la pensée religieuse en Angleterre même. Mais elles allaient avoir une tout autre destinée. Ce sont des membres de la communauté de Leyde, qui s'embarqueront, en 1620 sur la « Fleur de Mai » pour aller fonder la colonie de Plymouth, dans la baie de Massachusets.

II. L'INDÉPENDANCE ANGLAISE. — Les dernières années du règne d Élisabeth et tout le règne de Jacques I^er Stuart voient un assoupissement des controverses religieuses. Les puritains s'accommodent généralement de la situation. Ils se contentent d'un conformisme de surface. D'ailleurs, l'archevêque de Cantorbéry, Abbot, les protège ouvertement et les favorise. Seule, la question du « sabbat », de l'observation stricte du repos dominical, provoque de leur part des protestations. Le presbytérianisme écossais lui-même accepte dans une certaine mesure l'organisation épiscopale. Un point cependant reste en suspens : la question de la juridiction ecclésiastique. Est-elle tout entière dans les décisions de la « convocation » des évêques, promulguées par la Couronne? Ou bien le Parlement a-t-il le droit d'intervenir, sous une forme ou sous une autre, pour que ces décisions aient force de loi? Le conflit des opinions sur ce point prendra une forme aiguë quelques années plus tard. En attendant, quelques groupes rares et disséminés maintiennent, à Londres ou dans les comtés, les idées de réforme des premiers puritains. Le plus important est celui dont Henry Jacob est le centre. Seul, il importe au point de vue doctrinal. Sans être séparatiste, Jacob affirme que beaucoup de pratiques dans l'Église établie sont antichrétiennes. Les vrais fidèles doivent se tenir à l'écart du culte, de la liturgie et de l'administration des sacrements, tels que le *Prayer Book* et les ordonnances épiscopales les ont réglées. En 1613, Jacob publie un recueil de textes de théologiens, tendant à prouver que le gouvernement de l'Église ne doit pas être établi sans le libre consentement du peuple.

Mais, à l'avènement de Charles I^er et avec le régime inauguré par l'archevêque Laud, les passions politiques réveillent les passions religieuses. Dans le conflit entre le roi et le parlement, ce dernier trouve à ses côtés tous ceux dont les idées ont été comprimées par l'autoritarisme de Laud. Depuis le commencement du règne, des puritains de toute nuance réclamaient une assemblée générale des représentants de l'Église d'Angleterre pour élaborer un plan de réforme. Tel fut l'objet de la « Grande Remontrance » qui décida le Long Parlement, en 1642, à passer plusieurs bills pour réaliser ce projet. Mais le roi opposa son veto, en déclarant que les questions religieuses ne relevaient que de la « convocation » des évêques et de la Couronne. Ce fut la rupture complète. Les parlementaires, malgré le veto royal, décidèrent de convoquer cette assemblée de leur propre autorité (12 juin 1643). Un souci politique les guidait. Il s'agissait de rallier à la cause du parlement les Écossais, dont l'aide militaire était indispensable. Cent cinquante représentants de l'Église, désignés nommément par une commission parlementaire, furent donc convoqués à Westminster pour discuter la question de la réforme. La moitié environ se trouva au rendez-vous. La majorité était formée par des presbytériens, qui acceptaient pleinement la constitution presbytérale *de jure divino*. Mais ils trouvèrent des adversaires résolus dans Thomas Goodwin et Philippe Nye, qui avaient dirigé des communautés anglaises indépendantes à Rotterdam et à Arnheim, dans William Bridge, Jérémie Burroughes et Sidrach Simpson, les « cinq frères » de la dissidence. Le point sur lequel Goodwin et ses amis marquèrent la plus vive opposition aux décisions de l'assemblée de Westminster fut le pouvoir d'excommunication attribué aux ministres par la confession de foi qu'on y rédigea.

Le presbytérianisme était devenu à Westminster la doctrine de l'État. Mais les événements politiques

allaient donner à ses adversaires indépendants les moyens de le combattre. Les succès de l'armée parlementaire contre les troupes royales avaient été assurés surtout grâce aux régiments formés par les indépendants. La conduite militaire et politique de la lutte se concentrait de plus en plus entre les mains d'un seul homme, lui-même indépendant, Olivier Cromwell. Il est vrai que sous ce vocable se cachait un véritable chaos religieux. Richard Baxter, qui fut chapelain dans l'armée du Parlement et vit le protecteur de très près, déclare que le nombre des sectaires y croissait tous les jours. L'assemblée synodale de Londres, tenue en 1653, distingue, à côté des épiscopaliens et des presbytériens, ceux qui affirment que le Christ n'a pas institué de ministres dans son Église, ceux qui affirment que les ministres de l'Église d'Angleterre sont antichrétiens, ceux qui, dans la Vieille et dans la Nouvelle Angleterre, suivent la « voie congrégationaliste » tout en admettant que les ministres de l'Église établie sont vraiment ministres. Et parmi ces derniers, Baxter, à la même date, distingue encore deux courants : ceux qui affirment l'égalité complète des ministres et des Églises, sans aucun supérieur, ni évêques, ni synodes, ni gouverneurs, le ministre étant la seule autorité, et ceux qui affirment que chaque congrégation doit être gouvernée par les votes du peuple, dont le pasteur a simplement pour office de proclamer et d'exécuter les volontés.

En tout cas, dès 1641, la lutte est ouverte entre presbytériens et indépendants. La polémique l'accompagne. Elle porte sur trois points principaux : d'abord l'ordination des ministres, puis l'exercice de l'autorité vis-à-vis des autres communautés, enfin, la formation de communautés indépendantes au sein des paroisses déjà existantes. Ces discussions s'accompagnent, dans presque tous les comtés, de tentatives d'associations entre les membres du clergé, soit pour soutenir les idées presbytériennes, soit en faveur des idées indépendantes (1653-1654). En face d'un tel état de choses, Cromwell faisait bien des déclarations de tolérance. Mais il en donnait des explications qui jettent un jour singulier sur les idées des indépendants. « Je ne m'occupe point, disait-il aux Communes, de la conscience de chacun. Mais si, par liberté de conscience, vous entendez la liberté de dire la messe, alors, il vaut mieux parler net, et vous faire savoir que, tant que le Parlement d'Angleterre aura le pouvoir, cela ne sera pas permis. »

Ces divisions au sein du parti des indépendants, dont le contre-coup se faisait sentir au point de vue politique, firent naître, chez les chefs qui s'étaient révélés à Westminster, l'idée de formuler une profession de foi. En 1658, Goodwin et ses amis sollicitèrent de Cromwell l'autorisation de convoquer une assemblée pour régler les affaires ecclésiastiques. Le protecteur résista d'abord, puis consentit de mauvaise grâce. Il mourut du reste avant la réalisation du projet. Le 12 octobre 1658, les représentants d'une centaine d'églises indépendantes se réunirent à Londres, au palais de Savoy. La plupart étaient des laïques. On choisit, pour dresser la confession de foi, un comité de six théologiens, dont les principaux étaient Goodwin et John Owen. Pour la partie doctrinale, ils reprirent, sauf quelques mots, la déclaration de Westminster. Mais pour tout ce qui concernait le gouvernement de l'Église ils formulèrent une conception nouvelle de l'organisation ecclésiastique. C'est là que l'on trouve l'expression la plus complète de la discipline indépendante qui est restée, jusqu'à ce jour, la règle des Églises congrégationalistes.

Suivant la confession de Savoy, l'Esprit de Dieu choisit individuellement les élus par le ministère de la Parole. Ces élus — les *Saints* de l'armée de Cromwell — doivent cependant se réunir en sociétés particulières, « pour leur édification mutuelle et pour l'accomplissement régulier du culte public que Dieu requiert d'eux en ce monde. » Ce sont ces sociétés particulières qui forment chacune l'Église au plein sens du mot. Celle-ci n'est par conséquent sujette à aucune juridiction extérieure. Les ministres de l'Église ainsi entendue sont les pasteurs, les docteurs, les anciens et les diacres. Tandis que les premiers ont surtout la charge du culte et de l'administration des sacrements, les docteurs ont pour fonction d'expliquer l'Écriture, pendant que les anciens administrent temporellement la communauté et que les diacres s'occupent des œuvres de bienfaisance, en particulier des malades. Tous ces ministres sont choisis par le suffrage commun de l'Église elle-même. L'élection est accompagnée du jeûne et de la prière et elle se termine par l'imposition des mains faite par les anciens, si la communauté est déjà constituée. Mais l'appel consiste essentiellement dans l'élection, tout le reste étant accessoire.

L'Église ainsi entendue a le pouvoir d'admonester ses membres, et, si leurs désordres sont scandaleux, de les excommunier. La confession de Savoy précise de façon expresse, que ce pouvoir ne peut être exercé « qu'à l'égard des membres particuliers de chaque Église comme tels. » Il ne peut donc s'agir ici que de mesures individuelles. Si les circonstances exigent une mesure générale, s'il s'agit de questions de doctrine ou de l'administration des sacrements, si quelque membre d'une Église se croit atteint par une censure ou une excommunication injustifiées, alors plusieurs Églises en communion pourront se réunir en synode pour aplanir ou apaiser le différend. Mais les assemblées ainsi formées n'ont aucun pouvoir ni aucune juridiction réelle. Ce sont de simples tribunaux de conciliation. Elles ne peuvent imposer en aucune façon leurs décisions soit aux Églises, soit aux personnes. Il ne reste d'autre ressource aux individus qui ne sont pas satisfaits de leur communauté, que l'exode vers quelque autre Église. Encore doivent-ils, avant de le faire, consulter leurs ministres et obtenir leur assentiment.

Quant aux relations de l'Église entendue de cette façon avec l'État, bien qu'elles ne soient pas indiquées dans la confession de Savoy, on peut facilement les saisir dans les œuvres des théologiens du parti, Goodwin et Owen, et mieux encore, dans les discours des parlementaires qui défendaient ces idées, Cromwell ou Burroughes. Ils admettaient tous qu'une nation doit avoir une Église nationale, qui n'était rien autre chose que l'ensemble des communautés mutuellement indépendantes. La nation avait le droit d'exiger de ses membres l'assistance au culte public. Aussi l'État devait-il pourvoir à ce qu'il y eut possibilité pour tous de remplir ce devoir essentiel. Il devait par conséquent fournir des moyens d'existence à tous ceux qui assuraient cette possibilité. Mais sur l'Église elle-même, il n'avait aucun droit. Il ne pouvait s'ingérer ni dans le choix des ministres, ni dans la cooptation des membres de la « congrégation ». Il ne pouvait obliger personne à devenir membre d'une « congrégation » déterminée. C'est dans ces limites qu'il faut entendre l'idée de tolérance, telle qu'elle fut professée par Cromwell et par les chefs politiques du parti indépendant.

En fait, pendant les dernières années du protectorat, la théorie indépendante passa, pour une bonne part, dans la pratique. Pourtant, il y eut toujours un tribunal chargé de décider des capacités morales et intellectuelles de ceux qui prétendaient remplir les fonctions de ministres. Mais ceux-ci, une fois installés, et sous condition de rester en bons termes avec leurs paroissiens, étaient réellement indépendants. Les cours de justice assuraient leur liberté. Elles obligeaient les tenanciers des biens d'église à leur en payer

les revenus. Il arriva pourtant assez souvent, surtout dans les comtés de l'est, que les paroisses se divisèrent et qu'il y eut lutte pour le choix des ministres. Au point de vue religieux, la seule règle qui était imposée était l'interdiction de célébrer le service divin d'après le *Prayer Book*. Le peuple lui-même se chargeait de la police sur ce point. Les indépendants envahissaient les réunions où l'on célébrait l'office de cette manière et conduisaient en prison les ministres et les fidèles récalcitrants. Ainsi la violence ne fut pas étrangère à la diffusion du système préconisé par l'assemblée de Savoy.

La lutte entre presbytériens et indépendants n'avait pas pour cause une simple différence de conceptions religieuses. Les premiers étaient loyalistes. Ils restaient fidèles aux Stuarts, même après l'exécution de Charles I[er]. Leurs adversaires étaient les ennemis irréductibles de la royauté et comptaient dans leurs rangs toutes les nuances de l'opposition, depuis les plus modérées jusqu'aux plus radicales. Aussi la restauration fut-elle le signal d'une violente réaction contre eux. Les presbytériens du reste ne furent pas épargnés. Toute une série de mesures prises par Charles II et son parlement vint nettement barrer la route à la dissidence. Le *Corporation Act* de 1661, l'*Act of uniformity* de 1662, le *Conventicle Act* de 1663, le *Five-mile Act* de 1665, le *Test Act* de 1673, dépossèdent les ministres qui avaient pris la place de tous ceux que le protectorat avait expulsés de leurs bénéfices, obligent tous les pasteurs à recevoir l'ordination régulière dans le délai de deux ans, imposent l'usage du *Prayer Book* dans le service divin et exigent de tous les membres du clergé le serment d'obéissance à la couronne. Par ces mesures plus de deux mille ministres, pour la plupart indépendants, furent forcés de quitter leurs paroisses. C'était, au point de vue officiel, la fin du régime introduit sous Cromwell.

Mais les mesures de rigueur pour raison d'opinions religieuses commençaient à devenir insupportables à l'esprit du temps. Charles II, en 1672, publiait la *Déclaration d'indulgence*, qui permettait aux dissidents d'exercer le culte à leur manière et relaxait tous ceux qui avaient été emprisonnés sous ce prétexte. Il est vrai que le Parlement, appuyé du reste par les presbytériens et par les indépendants eux-mêmes, refusa d'enregistrer l'acte royal. Les mesures que Jacques II prit dans le même sens eurent le même sort. L'opinion n'y voyait que des moyens détournés de réintroduire le « papisme ». Pourtant, l'influence des philosophes, d'un Locke et d'un Newton, pénétrait de plus en plus les esprits de l'idée de tolérance religieuse. Aussi, parmi les hommes auxquels revint, après la révolution qui chassa définitivement les Stuarts, la direction intellectuelle de l'Église d'Angleterre, quelques-uns, comme Tillotson, étaient disposés à admettre, dans l'Église nationale, non seulement les presbytériens, mais encore les indépendants qui n'étaient pas séparatistes. L'indépendance anglaise put ainsi mener, pendant le XVIII[e] siècle une existence pénible en droit, mais en fait relativement tranquille. Elle prit une part importante au mouvement évangélique qui se rattache aux noms de George Whitefield et de Rowland Hill.

III. Le Congrégationalisme en Nouvelle Angleterre. — La communauté de Leyde, sous la direction de John Robinson, en raison même des controverses qu'elle devait soutenir avec les autres groupes anglais de Hollande, ne se sentait pas encore suffisamment isolée contre les « pièges de l'Antéchrist ». Les plus ardents parmi ses membres conçurent le projet de fonder outremer une colonie, où ils essaieraient de réaliser le royaume de Dieu et la véritable Église. Dès 1617, ils s'adressèrent à la compagnie de Virginie, dont le conseil avait des tendances puritaines marquées, et qui avait obtenu de la couronne le monopole du commerce et de la colonisation sur une partie importante de la côte américaine. Pour obtenir plus facilement l'autorisation, en raison même des suspicions dont ils étaient l'objet, Robinson et son bras droit, William Brewster, ancien maître de poste à Scrooby, rédigèrent une déclaration où ils précisaient leur position doctrinale. Elle se présente comme un supplément des 39 Articles, qui étaient le code doctrinal de l'Église d'Angleterre. Robinson et Brewster reconnaissent formellement l'autorité de la couronne et des évêques qu'elle appointe pour « la surveillance civile » des provinces, des diocèses, des paroisses et des communautés. Mais, aussitôt, ils formulent nettement le droit de résistance passive à toute décision de cette autorité qui serait contraire à la Parole de Dieu. Quant à l'organisation de l'Église, ils déclarent admettre celle que suivent les communautés réformées de France. Chacune d'elles est régie par des pasteurs qui enseignent, des anciens qui administrent, des diacres qui distribuent les secours matériels. Pour les sacrements, baptême et cène, ils s'en rapportent à la confession de foi des Églises de France. Ils relèvent cependant quelques divergences pratiques. Tandis que les Français font la prière la tête couverte, les fidèles de Leyde se découvrent. Chez les premiers, les anciens et les diacres sont nommés pour un an ou deux au plus; les leurs sont nommés à vie. Enfin, détail plus important, l'excommunication, dans les Églises de France, est une cérémonie privée; pour eux, elle doit se faire publiquement.

Si adoucie que fut cette déclaration, elle ne persuada pas immédiatement le conseil du roi. C'est en 1620 seulement que les « Pères Pèlerins » obtinrent l'autorisation demandée. Après bien des difficultés matérielles, le 6 septembre 1620, cent deux membres de la communauté de Leyde s'embarquaient à Plymouth, à bord de la « Fleur de Mai ». Robinson ne les accompagnait pas. Il avait été formellement exclu du nombre des émigrants. Ceux-ci avaient pour chefs Brewster et deux de ses amis, John Carver et William Bradford. Ils abordèrent dans la baie de Massachusets le 10 décembre 1620. Au lieu de se fixer sur le domaine attribué à la compagnie de Virginie, ils s'arrêtèrent à un point dépendant nominalement de la couronne, mais en dehors de ce domaine. Ils y fondèrent, en souvenir de leur port de départ, New-Plymouth, aujourd'hui simplement Plymouth, la ville sainte du congrégationalisme américain. Leur premier soin fut de déclarer qu'ils formaient un « corps civil et politique », dont tous les membres promirent obéissance aux ordonnances que le bien général de la colonie pourrait requérir. Et pour marquer l'esprit dans lequel ce corps civil et politique allait exercer son autorité, ils renvoyèrent en Angleterre, par le premier bateau, les émigrants qui déclaraient vouloir user du *Prayer Book* dans le service divin. Mais les « Pères Pèlerins » avaient obtenu un résultat beaucoup plus important. Ils étaient passés du séparatisme théorique à la séparation de fait.

Cette séparation de fait produisit des conséquences qu'ils ne prévoyaient pas. La situation religieuse, en Angleterre, était de plus en plus tendue. Aussi le flot de l'émigration amenait-il sur la côte américaine de nouveaux colons. Entre 1625 et 1630, des groupes affiliés soit à la compagnie de Virginie, soit aux « Marchands Aventuriers » de Dorchester, fondent Salem, Boston, qui s'appelait alors Newtown, et New-Cambridge. Toute la baie de Massachusets est ainsi peu à peu colonisée. Les émigrants sont des puritains de diverses nuances qui restent attachés à l'Église d'Angleterre et ne la considèrent pas comme antichré-

tienne, mais dont les préférences vont à la doctrine calviniste et à l'organisation presbytérienne. Par leurs origines, ils sont étrangers à l'étroitesse des « Saints » de Plymouth. Seulement, ces déracinés, en arrivant sur la côte américaine, ont tout à organiser. Sous leurs yeux, une colonie prospère, grâce à l'habile administration de Bradford qui en est devenu le gouverneur, étale un type d'administration et de gouvernement qui semble tout fait pour leur nouvelle situation. Ils l'adoptent avec des particularités locales qui marquent leurs préférences originales.

Or, cette organisation est essentiellement théocratique. N'est « homme libre », ne jouit de la franchise civile, et par conséquent n'est citoyen, que celui qui est membre de la communauté, de la « congrégation ». Et, pour le devenir, il ne suffit pas de le vouloir. Il faut, pour être admis, se soumettre, suivant les expressions d'un contemporain, « à un sévère examen sur la connaissance des principes de la religion, l'expérience des voies de la grâce, enfin la bonne conduite parmi les hommes. » Ce sont les anciens de chaque communauté qui ont charge de faire subir cette épreuve. Il faut de plus s'engager, par une série de serments habilement calculés, à répudier certaines doctrines qui semblent menaçantes aux « Pères Pèlerins », celles des quakers et des anabaptistes en particulier. Aussi, le premier gouverneur de Boston pouvait-il proclamer solennellement cette profession de foi : « Nous croyons que c'est chose importante, que tous les membres d'un gouvernement chrétien aient les mêmes opinions sur les points essentiels. Et, en passant, c'est à nous qu'il appartient de déterminer ce qui est essentiel. S'il est, parmi ceux qui sont venus avec nous, des gens d'opinions différentes, ils ont commis une grave erreur et feraient mieux de retourner en Angleterre. Mais si, tout en ayant des opinions différentes, ils veulent rester en Amérique, alors, laissons-les aller en paix fonder ailleurs des communautés conformes à leur conscience. Nous ne voulons pas de querelles avec eux. Mais nous leur disons formellement qu'ils ne peuvent se fixer ici. » Les résultats de cette conception ne se firent pas attendre. En 1643, la colonie de Massachusets comptait quinze mille habitants et dix-sept cent huit citoyens, c'est-à-dire dix-sept cent huit membres d'une congrégation. Elle avait expulsé de Plymouth et de Salem des hommes comme Roger Williams et Ralph Smith qui réclamaient le droit de penser autrement que la petite aristocratie religieuse de la colonie, et qui s'en étaient allé fonder, plus au sud, la « plantation » de Rhode Island.

Pendant les six ou sept années durant lesquelles la communauté de Plymouth n'avait eu pour voisins que les Indiens du Sachem Massasoit, son organisation religieuse avait été incomplète. John Robinson, en effet, qui, de Leyde, dirigeait toujours ses fidèles, n'avait jamais voulu permettre à Brewster d'exercer les fonctions de pasteur, pour la raison qu'il n'avait pas reçu l'ordination. Celui-ci avait dû se contenter d'exercer les fonctions de docteur. Mais l'émigration, amena, surtout à partir de 1630, un nombre de plus en plus grand de ministres non conformistes qui fuyaient le régime de Laud. Parfois même une paroisse entière arrivait avec son organisation presbytérale complète. Plymouth put donc avoir un pasteur. Mais Lyndford, le premier qui fut choisi, dut renier solennellement avant d'exercer ses fonctions, « toute église nationale, épiscopale et archidiaconale ». Grâce à l'émigration, l'isolement primitif prenait fin. En 1640, il y avait en Nouvelle Angleterre trente-trois églises constituées, toutes sur le type de Plymouth, sauf deux, qui avaient gardé complètement l'organisation presbytérienne. Il était impossible de vivre côte à côte sans avoir des relations. Encore faut-il remarquer qu'elles s'établirent non pas grâce aux ministres, qui paraissent avoir montré quelque répugnance sur ce point, mais par l'œuvre de deux laïques, le docteur Fuller de Plymouth et le gouverneur de Salem, Endicott. Du reste c'étaient, à l'origine, des relations de fait, que ne réglait aucun accord. Il s'agissait là de simples manifestations de fraternité chrétienne. Elles se traduisaient surtout par des réunions de pasteurs qui n'avaient aucun caractère synodal. Chaque congrégation défendait jalousement son autonomie.

Ce ne furent pas seulement les nécessités politiques qui les obligèrent à prendre une conscience plus nette de leurs relations. L'extension de la colonie avait rendu plus fréquents les rapports entre la Vieille et la Nouvelle Angleterre. Les lettres venues d'ici intéressaient très vivement ceux qui étaient restés là-bas. Elles les inquiétaient aussi au point de vue religieux. Dès 1637, plusieurs ministres d'Angleterre posent aux Églises du Massachusets, neuf questions sur des points de discipline. La controverse est ouverte. Elle obligera les pasteurs émigrés à formuler leurs idées. Or ces idées ont pris l'aspect d'un système théologique dans les œuvres de deux hommes qui caractérisent les conceptions des communautés de la Nouvelle Angleterre. La « Voie des églises congrégationalistes clairement exposée », de John Cotton, premiers pasteur de Boston, qui circulait en manuscrit dès 1643, et qui fut publiée deux ans plus tard, et l'« Esquisse d'une somme de la discipline des Églises » de Thomas Hooker, publiée aussi en 1654, montrent à découvert l'arrière-plan théorique de la nouvelle organisation. Mais, tandis que Cotton, par prudence peut-être, insiste sur le caractère aristocratique de la constitution des Églises, Hooker, au contraire met l'accent sur les droits du peuple et veut qu'on les reconnaisse. Le premier exprime mieux la réalité, l'autre, les aspirations des communautés congrégationalistes.

Ni l'un ni l'autre du reste ne cache ses préférences. « Il est beaucoup mieux, écrit Cotton, que le gouvernement soit organisé de façon à développer la maison de Dieu, c'est-à-dire l'Église, que d'accommoder le modèle de l'Église à celui de l'autorité civile. Pour la démocratie, je ne puis concevoir que Dieu l'ait jamais ordonnée comme une forme de gouvernement convenable, soit pour l'Église, soit pour le pouvoir civil. Si le peuple est gouverneur, qui sera gouverné? Pour la monarchie, pour l'aristocratie, toutes deux sont approuvées et définies dans l'Écriture, mais en tant que la souveraineté est rapportée à Dieu, de telle sorte que c'est la théocratie qui est exprimée dans l'une et dans l'autre comme la meilleure forme de gouvernement aussi bien pour le pouvoir civil que pour l'Église. » En face de cet aspect presbytérien du congrégationalisme de la réalité, Hooker, dresse une autre perspective. « Que le pouvoir ecclésiastique appartienne en droit à l'ordre presbytéral seul, ou que le peuple de chaque église doive en prendre sa part, c'est là le sujet des recherches de notre temps, sujet qui doit faire naître de grandes pensées. Grandes pensées dans le clergé, qui doit comprendre la joie de partager un tel privilège qu'il possède depuis si longtemps. Grandes pensées dans les églises, qui doivent réclamer leur droit avec piété et modération, comme il convient aux Saints, sans vouloir perdre leur cause et leur bien sur un simple refus. » Ainsi, quoi qu'on en ait dit, c'est bien un idéal politique qui parle ici, plutôt qu'un idéal religieux, chez Hooker aussi bien que chez Cotton. Les théoriciens du congrégationalisme se laissent guider par lui.

Du reste, les évènements allaient décider. L'application du droit d'excommunication allait obliger les communautés de la Nouvelle Angleterre à s'entendre entre elles et à régler en droit leurs relations. Déjà

l'expulsion de Roger Williams avait été une mesure politique plutôt que religieuse. De nouveaux cas surgirent, qui forcèrent les gouverneurs des diverses colonies à porter leur attention sur ce point. Ils convoquèrent donc, dès 1646, une réunion des ministres des diverses Églises pour élaborer un règlement. Leurs délibérations ne prirent fin qu'en 1648. Il en sortit la confession de foi connue sous le nom de « Plateforme » de Cambridge, du nom même de la ville du Massachusets où les délégués s'étaient réunis. Cette Plate-Forme réduit en articles les idées d'organisation ecclésiastique qui se trouvent chez Cotton et chez Hooker. Elle essaie surtout de définir exactement les fonctions des différents ordres de ministres. La tâche était facile en ce qui concernait les anciens et les diacres. Elle l'était moins quand il s'agissait de délimiter exactement le rôle des pasteurs, par opposition à celui des docteurs. L'Écriture parle des uns et des autres. Les théologiens rassemblés à Cambridge décidèrent assez artificiellement que l'office du pasteur est proprement d'exhorter les fidèles, tandis que celui du docteur est de les instruire sur les points de doctrine, de leur expliquer l'Écriture et de réfuter les erreurs. Mais tous deux ont le droit d'administrer les sacrements. La nuance était assez subtile. Aussi, en fait, malgré son caractère scripturaire, la distinction a disparu peu à peu dans les communautés congrégationalistes. Mais la Plate-Forme de Cambridge n'en est pas moins resté la confession de foi traditionnelle de l'indépendance américaine. L'assemblée de Cambridge eut encore un autre résultat. Elle réalisa pratiquement la formation de synodes dans lesquels la tendance autonomiste de Plymouth et la tendance hiérarchique des colonies plus récentes purent chercher et trouver des compromis.

Un nouveau problème de discipline allait nécessiter la réunion de synodes de ce genre, qui, sans avoir aucune autorité, avaient charge d'établir un accord pratique. Les premiers colons étaient des adultes dont l'admission comme membres de la congrégation ne souffrait aucune difficulté. Mais une fois établis, quand leurs foyers furent fondés, se posa la grave question de savoir si leurs enfants étaient de droit « membres » de l'Église. Question grave, puisque ce titre et ce titre seul conférait les droits de citoyens et la franchise civile. La conférence de Boston en 1657, formée des ministres du Massachusets et du Connecticut, et le synode des Églises du Massachusets de 1662 décidèrent qu'en droit les enfants des membres de l'église étaient, par le fait même, membres eux aussi de la congrégation. Seulement, ils n'avaient droit de vote et ne pouvaient prendre part à la cène que lorsque leur âge leur permettait de pratiquer la religion de façon personnelle. Mais cette décision ne fut pas acceptée par toutes les communautés. La distinction entre les fidèles de « pleine communion » et les fidèles de la « demi-voie » fut vivement combattue par l'un des principaux théologiens du congrégationalisme au XVIIIe siècle, Jonathan Edwards. Elle a cessé complètement au cours du XIXe.

Du reste, son sens pratique avait depuis longtemps disparu. De nouveaux émigrants arrivaient, qui n'étaient ni puritains, ni même protestants. L'échec de l'indépendance anglaise avait eu son contre-coup aux colonies. L'Irlande envoyait des contingents catholiques de plus en plus nombreux. Aussi, dès 1664, le Massachusets était obligé de renoncer à limiter la franchise et les droits du citoyen aux membres d'une congrégation. La colonie de New-Haven faisait de même en 1665. Les examens d'admission et les serments s'adoucissaient. La rigidité des premiers temps disparaissait. Cependant le congrégationalisme restait, dans une certaine mesure, la religion officielle de ces États. Les pasteurs recevaient d'eux leur traitement. Les gouverneurs convoquaient les synodes ou provoquaient les conférences des ministres. Il exerçait surtout une grande influence du fait que l'enseignement était entre ses mains. Il avait fondé le collège de Harvard en 1636, le collège de Yale en 1701. D'un autre côté ses missions parmi les Indiens lui avaient donné, sur ces populations, une réelle influence qui avait alors une valeur politique. Mais dès la fin du XVIIe siècle, en droit, sinon en fait, il était réduit à l'état d'une simple « dénomination ».

IV. Le Congrégationalisme moderne. — Tout le XVIIIe siècle marque un effort des communautés du type de Plymouth vers un accord avec le presbytérianisme. La revision de la confession de Savoy, en 1680, par la conférence du Massachusets, la « Plate-forme » de Saybrook de 1708, cherchent déjà à atténuer les différences entre les deux conceptions de l'Église. Mais si les théologiens gardent encore officiellement le strict prédestinatianisme de Calvin, l'esprit du temps fait son œuvre. Malgré le « Grand Réveil » qui, à la parole de Jonathan Edwards et de George Whitefield, secoua de 1734 à 1744, les colonies congrégationalistes, l'idéal des Saints de Plymouth était bien mort. La réaction fut très vive et le résultat fut une perte plutôt qu'un gain. Mais l'œuvre avait été commune aux églises presbytériennes et aux églises congrégationalistes. Aussi les relations entre les unes et les autres prirent-elles une forme régulière. L'assemblée générale presbytérienne acceptait les délégués des Assocations d'églises congrégationalistes. En 1801, un « Plan d'Union » fut élaboré entre l'assemblée générale presbytérienne et l'association congrégationaliste de Connecticut. Des envoyés devaient promouvoir la déférence mutuelle entre les adhérents des deux disciplines. Les églises qui avaient des préférences pour l'une ou pour l'autre, conservaient leur organisation. Dans les églises à éléments mixtes, on établirait un comité dont un membre siégerait au consistoire presbytéral, tandis qu'un autre aurait droit de vote dans l'association congrégationaliste. Ainsi était complètement perdu le caractère original et distinctif du mouvement indépendant de la Nouvelle Angleterre.

A la même époque, une nouvelle épreuve attendait ces Églises. Le mouvement unitarien se développait de plus en plus en opposition avec le calvinisme rigide de Jonatham Edwards et des hommes du « Grand Réveil ». Il pénétrait dans les collèges congrégationalistes, en particulier à Harvard, qui, dès 1805, avait, dans la personne de Henry Ware, un principal gagné aux nouvelles idées. La division des esprits existait déjà depuis longtemps quand le fameux sermon de Baltimore, prononcé par Channing en 1819, vint mettre à nu la rupture. La séparation devint inévitable. Elle ne se fit pas sans douleur. Les propriétés de chaque Église congrégationaliste étaient aux mains de sociétés civiles, composées de membres choisis dans leur sein, mais qui étaient nécessairement une minorité. Or, il arriva souvent que cette société, propriétaire légale des biens de l'Église, était en désaccord, sur la question unitarienne, avec la congrégation qu'elle représentait. De là une guerre de procès qui se prolongea pendant toute la première moitié du XIXe siècle. Le congrégationalisme y perdit une centaine de communautés qui passèrent à l'unitarianisme.

En même temps une accommodation se faisait entre les principes de la discipline et les nécessités de l'heure. Elle amenait cette discipline au point où elle est actuellement. L'Église locale reste toujours l'unité fondamentale. Tout membre de cette église, sans distinction de sexe ou de situation, a droit de vote dans

toutes les affaires qui la concernent. Il est sujet à son contrôle. Certaines personnes sont choisies par élection pour le culte et l'administration. Mais cette élection n'entraîne aucune autorité ecclésiastique. Ces personnes sont le pasteur, un groupe de diacres, un secrétaire et un trésorier; puis un comité dont les membres dirigent chacun l'une des branches de l'activité religieuse : écoles du dimanche, missions, rapports avec les autres Églises. La distinction entre pasteur et docteur avait déjà disparu. Celle qui existait à l'origine entre anciens et diacres l'a suivi. L'union des Églises locales s'exprime par le moyen de délégués soit ministres, soit laïques, qui forment des conférences locales, soit de district, soit d'état. Celles-ci choisissent elles-mêmes des délégués qui forment le conseil national. Mais il n'est même pas nécessaire d'être membre d'une congrégation pour être congrégationaliste, bien que ce soit la forme régulière. Toute cette organisation ne possède du reste aucune autorité effective et ne peut empiéter sur l'autonomie des Églises locales. Il n'y a pas d'appel d'une Église à l'autre, ni d'une Église à une conférence ou au conseil national.

Pour le choix des ministres, ici encore, nous trouvons, dans la pratique actuelle, un compromis entre la conception presbytérienne et le vieil idéal congrégationaliste. L'ordination est généralement le fait d'un conseil des églises convoqué par la congrégation dont le candidat est membre, ou par celle dont il doit être le pasteur. Ce conseil s'inquiète beaucoup moins de la doctrine que de la pratique même du christianisme. Et tandis qu'autrefois le ministère pastoral cessait avec l'appel qui l'avait créé, il est arrivé qu'aujourd'hui, ce ministère devient pratiquement perpétuel, bien que le pasteur reste membre de l'Église et soumis à son contrôle. Du reste, pour faire partie d'une congrégation, il suffit qu'on déclare vouloir mener une vie chrétienne sans s'obliger à accepter aucune doctrine particulière ni même aucune pratique, pas même la cène. Le baptême des enfants est cependant resté l'usage ordinaire et se fait ordinairement par infusion.

Quant aux croyances sur lesquelles s'accordent généralement les Églises congrégationalistes, le conseil national de 1913 les a exposées de la façon suivante : « Nous croyons en Dieu le Père, infini en sagesse, bonté et amour; et en Jésus-Christ, son fils, notre Seigneur et Sauveur, qui, pour nous et notre salut, a vécu, est mort, est ressuscité et vit éternellement; et dans le Saint-Esprit, qui gouverne les affaires du Christ et nous les révèle, en renouvelant, réconfortant et inspirant les âmes des hommes. Nous sommes unis dans l'effort que nous faisons pour connaître la volonté de Dieu telle qu'elle est enseignée dans la Sainte Écriture, et dans notre désir de marcher dans les voies du Seigneur, telles que nous les connaissons ou les connaîtrons. Nous croyons que la mission de l'Église du Christ est de proclamer l'Évangile dans toute l'humanité en exaltant le culte de la vraie justice, le règne de la paix et la réalisation de la fraternité humaine. Confiants, comme nos pères, dans l'action continuelle du Saint-Esprit pour nous amener à toute la vérité, nous travaillons et nous prions pour la transformation du monde en Royaume de Dieu. Et nous attendons avec confiance le triomphe de la justice et la vie éternelle. »

Tel est le credo que professaient, en 1916, aux États-Unis, 5 867 organisations comprenant 791 274 membres qui possédaient 5 744 églises et des biens estimés à une valeur de 80 842 813 dollars.

Tous les ouvrages antérieurs sont indiqués dans les œuvres récentes qui suivent : H. M. Dexter, *The Congregationalism of the last three hundred years as seen in its literature*, Londres, 1879; Williston Walker, *The Creeds and Platforms of Congregationalism*, New-York, 1893; Id., *A history of the Congregational churches in the United States*, New-York, 1900; Id., *Ten New England leaders*, Boston, 1901; W. Pierce, *An historical Introduction to the Marprelate tracts*, Londres, 1908; W. A. Shaw, *A history of the English Church during the Civil wars and under the Commonwealth*, Londres, 1900; Champlin Burrage, *The early english Dissenters*, Cambridge, 1912; W. H. Burgess, *John Robinson, pastor of the Pilgrim Fathers*, Londres, 1920. Il faut y ajouter la publication suivante du ministère du commerce des États-Unis : *Religions Bodies*, 1916, *Part II*, *Separate denominations. History, description and statistics*, Washington, 1919.

A. Humbert.

**INDEX**. — I. Nature. II. Législation actuelle.

I. Nature. — 1° *Ce qu'il est.* — L'Index est le catalogue des livres que le Saint-Siège a prohibés comme mauvais ou dangereux pour l'intégrité de la foi et des mœurs, et que les fidèles, à moins d'une autorisation régulière, ne peuvent lire ni garder. Comme son nom même l'insinue, de peur que la croyance ou la vertu de quelqu'un ne vienne à sombrer par surprise, il indique à tous l'écueil. Le catalogue des ouvrages nommément interdits est précédé d'un certain nombre de règles qui s'intitulent *Décrets généraux sur la prohibition et la censure des livres*, et qui condamnent quantité de publications que ne sauraient atteindre les défenses particulières. La condamnation des livres et leur inscription au catalogue ont lieu en vertu soit d'un bref ou d'une bulle du pape, soit d'un décret du Saint-Office, et ces circonstances ne manquent pas d'être consignées chaque fois; mais jusqu'à ces dernières années, elles ressortissaient de façon ordinaire à la S. C. de l'Index. — L'Index désigne donc en outre une Congrégation romaine de ce nom, chargée d'examiner les livres suspects et de les proscrire au besoin. On lui doit le dernier catalogue officiel : *Index librorum prohibitorum*, imprimé par ordre de Léon XIII, in-4°, Rome, 1900. Voir Congrégations romaines, t. III, col. 1112 sq. Naguère, le Code de droit canonique, conformément au *Motu proprio Alloquentes* de Benoît XV, du 25 mars 1917, n. 1-3, a consacré sa complète disparition, confiant désormais à la S. C. du Saint-Office tout le soin d'examiner les livres déférés, de les prohiber s'il y a lieu, d'accorder les permissions de lire et de conserver, de rechercher d'office par les moyens les plus opportuns les publications condamnables en tout genre, et de rappeler aux évêques le devoir de la vigilance à l'endroit des écrits pernicieux, ainsi que l'obligation de les dénoncer au saint-siège. Codex, can. 247, § 4.

2° *Il est légitime et nécessaire.* — L'Index en tout temps a rencontré des détracteurs et des apologistes, ceux-là se répandant en doléances et en amères critiques, ceux-ci vengeant une institution méconnue, des attaques non seulement d'incrédules, mais encore de catholiques peu conséquents. C'est que l'Index est l'affirmation, au concret, d'un droit que l'Église revendique, qu'elle ne peut pas ne pas exercer. Entendons celui de veiller sur la pureté de la foi et des mœurs chrétiennes, d'écarter des fidèles tout ce qui est de nature à mettre leur salut en péril. Saint Paul tenait ceux-ci en garde contre la fréquentation des hommes pervers, *corrumpunt mores bonos colloquia mala*, I Cor., xv, 33. Plus funeste peut-être est la lecture des livres pernicieux, interlocuteurs avec lesquels on suspend, on renoue à volonté l'entretien, dont on se méfie moins, parce qu'impersonnels, vis-à-vis de qui on prétend garder une attitude indépendante, prenant ou laissant de leurs suggestions exactement ce qu'on veut. L'Église conjure le danger, soit en interdisant de lire et de conserver les ouvrages qu'elle a jugés nuisibles, soit en soumettant à certaines for-

malités la publication des livres. Prohibition et censure préalable sont, en effet, les deux mesures auxquelles se ramènent l'Index et sa législation. L'impression de ses livres officiels, tels que : Écriture sainte, missel, bréviaire, rituel, actes du saint-siège, est en outre de la part de l'Église l'objet d'un contrôle spécial; des règles particulières les concernant ont donc aussi leur place dans l'Index. A moins d'être imbu d'un faux libéralisme, on ne peut dénier à l'Église le droit de se protéger, elle et ses membres. — On connaît les objections souvent ressassées : que des auteurs catholiques, plutôt que des incroyants sont en butte aux rigueurs de l'Index, qu'on les condamne sans les entendre, malgré d'éminents et nombreux services rendus, sans souci de leur honorabilité; que, par des mesures étroites, d'un autre âge, on entrave le progrès de la science, on décourage la libre recherche, etc. Le cadre de cet article ne comporte pas une apologie en règle de l'Index et de ses condamnations. Notons cependant que l'Église, contente d'arrêter la contagion de l'erreur ou du mal, accorde prudemment des permissions de lire et de garder les ouvrages proscrits, et qu'ainsi tout ce qui, dans ces livres est forme littéraire, vérité scientifique, contribution à l'histoire, demeure accessible. Notons encore que la constitution *Sollicita ac provida* de Benoît XIV, 1753, qui détermine la procédure des S. S. C. C. de l'Index et du Saint-Office pour la condamnation des livres est toujours en vigueur, sauf les modifications apportées par le droit postérieur, que les règles à suivre vis-à-vis des auteurs catholiques formulées par elle, constituent un ensemble de précautions, telles qu'elles empêchent une décision hâtive ou peu mesurée, qu'elles sauvegardent le bon renom des personnes, qu'elles facilitent une condamnation avec la clause restrictive *donec corrigatur*. Notons enfin que le saint-siège dans la législation de l'Index s'est toujours inspiré des nécessités de chaque époque, et que tout récemment Léon XIII par sa constitution *Officiorum ac munerum*, 1897, a cru devoir la modifier dans le sens d'une mise au point et d'un adoucissement.

3° *Il oblige partout et gravement.* — Les décrets de l'Index, prohibitions générales et défenses particulières, obligent tous les fidèles et en tous lieux. La prétention des gallicans, soutenant que la France n'y était pas soumise, n'était fondée au regard ni de la théologie ni du droit; aussi depuis longtemps déjà est-elle entièrement passée de mode. Non seulement les souverains pontifes peuvent faire que ces décrets soient universellement obligatoires, mais telle est en fait leur intention déclarée. Naguère Léon XIII l'a formellement affirmé dans la constitution *Officiorum ac munerum* : « les livres condamnés par le siège apostolique seront tenus pour prohibés dans le monde entier et en quelque langue qu'ils soient traduits, » c. IV, a. 45. Une exception toutefois est formulée par le nouveau Code en faveur des cardinaux, des évêques, même titulaires, et des autres ordinaires : ils peuvent, sans se départir des précautions nécessaires, se regarder comme exempts des prohibitions de l'index. *Codex juris canonici*, can. 1401.

Les condamnations qui émanent du saint-siège ne sont pas restreintes à un territoire quelconque comme sont les prohibitions procédant de l'autorité épiscopale. Car les évêques aussi ont le droit, chacun dans leurs diocèses respectifs, d'imposer un index particulier proscrivant les livres et publications périodiques qu'ils estiment funestes. L'article 29 des décrets généraux leur en fait même un devoir et le pape, afin d'accroître vis-à-vis d'esprits rebelles leur autorité suffisante en soi, déclare qu'ils pourront agir au besoin « comme délégués apostoliques. »

L'obligation de respecter les prohibitions de l'Index est grave de sa nature, *ex genere suo*. Car la fin que le législateur s'est proposée d'écarter des fidèles un danger imminent, et l'urgence des mesures qu'il a prises en vue de ce résultat à obtenir, sont d'une réelle gravité. Néanmoins, la matière d'une infraction à la défense de lire et de conserver pourra n'être parfois que légère. C'est aux casuistes qu'il appartiendra de décider en ceci, soit qu'ils distinguent entre les publications proscrites en raison de leur objet et celles qui le sont par défaut d'approbation préalable, soit qu'ils déterminent ce qu'en fait de lecture ou de rétention on doit estimer chose notable.

II. Législation actuelle. — La législation de l'Index comprend deux parties distinctes : les décrets généraux et les défenses particulières ou le catalogue des livres nommément interdits. Ces deux parties ont été modifiées par la récente constitution *Officiorum et munerum* du 25 janvier 1897, pour ce qui concerne les lois, et par la dernière édition officielle de l'*Index librorum prohibitorum*, en 1900, pour ce qui regarde la liste des ouvrages. Le catalogue a été minutieusement revisé dans l'esprit et avec les tempéraments qu'on avait apportés à la rédaction des nouveaux décrets généraux. Quant à ceux-ci, ils suppriment et abrogent du droit ancien tout ce qu'ils ne maintiennent pas expressément en vigueur. Le nouveau Code, malgré quelques condensations et retouches opérées, ne les a pas modifiées profondément. *Prohibition* et *Censure*, tels sont les deux titres qui en partagent la matière. La prohibition est la défense qui interdit aux fidèles l'usage des livres condamnés; la censure est le jugement porté sur l'orthodoxie et la moralité des ouvrages ou du moins sur la régularité de leur publication au point de vue des prescriptions ecclésiastiques. La prohibition est la conséquence d'une censure défavorable.

Nous ne nous occupons dans cet article que de la prohibition, encore laissons-nous de côté ce qui a trait aux défenses individuelles, comme serait un historique des livres condamnés. Mais avant que nous procédions à une revue sommaire des prohibitions générales, il ne sera pas sans intérêt de rappeler à quoi s'étend la prohibition d'un livre. Pour en déterminer exactement la portée, il importe de consulter d'abord le texte de l'interdiction. Cependant, la prohibition vise en premier lieu et directement la lecture comme étant essentiellement funeste; et lorsqu'elle est totale et absolue, elle vise en outre tout ce qui se fait en vue de la lecture : la garde, la publication, la défense, la vente ou la communication à d'autres des livres prohibés.

1° *Prohibitions générales.* — C. I. *Des livres prohibés des apostats, hérétiques, schismatiques et autres écrivains.* — N. 1. « Demeurent condamnés comme jadis tous les livres condamnés avant l'année 1600 par les souverains pontifes ou les conciles œcuméniques, sauf ceux qu'autorisent les présents décrets généraux. » Les ouvrages d'hérétiques des premiers temps, tels que ceux de Tertullien, Origène, Pélage, qu'on regardait généralement, même avant la constitution, comme permis ou tolérés, semblent encore pouvoir être exceptés de la défense, soit parce qu'ils renferment des hérésies ou erreurs qui n'ont plus aujourd'hui d'adeptes et sans danger pour personne, soit parce qu'ils apportent à l'histoire des usages ecclésiastiques d'autrefois et des dogmes véritables une précieuse contribution. Le doute, possible encore après 1897, ne l'est plus depuis que le Code de droit canonique a laissé tomber tout l'article 1er. Can. 1399. — N. 2. « Sont absolument prohibés les livres des apostats, des hérétiques, des schismatiques et de tous autres écrivains qui propagent l'hérésie ou le schisme

ou s'attaquent de quelque façon aux fondements de la religion. » Il importe peu de définir les termes d'apostats, d'hérétiques ou de schismatiques; la prohibition atteint les livres dont les auteurs, quels qu'ils soient, exposent et soutiennent des idées et opinions contraires à la foi, à l'unité de l'Église ou aux vérités fondamentales de la religion, dans le but avoué de les faire partager aux autres. Que faut-il entendre ici par les fondements de la religion? Très certainement les vérités d'ordre naturel sans lesquelles la religion catholique manquerait de base; peut-être aussi les vérités d'ordre positif et surnaturel qui servent à étayer le traité *De vera religione*. — N. 3. « Sont prohibés de même les livres des auteurs non catholiques traitant directement de la religion, à moins qu'il ne soit certain qu'ils ne contiennent rien contre la foi catholique. » Il semble que l'expression « non catholique » doive s'entendre au sens le plus large, non seulement d'hérétiques et de schismatiques, mais encore de juifs et d'infidèles. Il s'agit de livres qui traitent expressément, au moins pour une partie notable, de matières religieuses, telles que Écriture sainte, droit canon, histoire ecclésiastique, questions dogmatiques et morales, ascétique chrétienne, etc. Ces ouvrages, en raison de leur provenance, sont présumés dangereux et mauvais. La présomption est générale, mais non pourtant absolue; elle cesse dès qu'il est prouvé qu'ils ne renferment rien contre la foi catholique. Qui administre cette preuve? Des lecteurs compétents, par des comptes rendus bibliographiques exacts, des livres qu'ils avaient lus, se croyant ou non autorisés. — N. 4. « Ne sont pas prohibés les livres de ces auteurs non catholiques, mais qui ne traitent pas *ex professo* de la religion et ne touchent qu'en passant aux vérités de la foi, à moins qu'un décret spécial ne les proscrive. » Contrairement aux précédents, ils ne sont pas interdits par le droit positif, même s'ils contiennent des erreurs éparses contre la foi catholique, ces erreurs étant considérées comme accidentelles par rapport à l'objet principal de l'ouvrage.

C. II. *Des éditions du texte original de la sainte Écriture et des versions en langue non vulgaire.* — N. 5. « Les éditions du texte original de la sainte Écriture et des anciennes versions catholiques, même celles de l'Église orientale, publiées par des écrivains non catholiques quels qu'ils soient, bien qu'elles paraissent fidèles et intègres, sont permises à ceux-là seulement qui s'occupent d'études théologiques ou bibliques, pourvu toutefois qu'elles n'attaquent, ni dans les préfaces, ni dans les notes, les dogmes de la foi catholique. » Les éditions, aujourd'hui, se recommandent par une correction scientifique qu'on ignorait au début de la Réforme. Cependant, on n'est autorisé à faire usage de celles qu'ont publiées des auteurs non catholiques, que si les deux conditions déterminées sont réunies. Par ceux qui s'occupent d'études théologiques ou scripturaires, entendons ceux qui professent ou étudient ces matières dans les facultés, collèges, séminaires; ceux qui, clercs ou laïques, y vaquent en vue d'un examen à passer, d'une thèse à produire, ou même des prêtres qui, le cycle de leurs études achevé, s'y adonnent en quelque manière. Ils pourront employer les éditions de la Bible hébraïque, des Septante, du Nouveau Testament en grec, publiées par les Sociétés bibliques ou d'autres auteurs non catholiques. — N. 6. « De la même manière et aux mêmes conditions sont permises les autres versions des saints Livres publiées par des auteurs non catholiques, soit en latin soit dans une autre langue non vulgaire. »

C. III. *Des versions de la sainte Écriture en langue vulgaire.* — N. 7. « Sont absolument prohibées toutes les versions en langue vulgaire, même faites par des catholiques, si elles n'ont pas été approuvées par le siège apostolique ou éditées sous la surveillance des évêques avec des annotations tirées des Pères de l'Église et de savants auteurs catholiques. » Donc, pour une traduction en langue vulgaire de la Bible, sans notes, il faut l'autorisation du Saint-Siège; avec notes, l'approbation de l'évêque suffit. Ces notes seront empruntées, sinon textuellement, au moins pour la doctrine, aux Pères et aux savants auteurs catholiques. Rien n'empêche que les annotations d'ordre purement profane, géographiques, archéologiques, ethnographiques, soient tirées d'ouvrages non catholiques, pourvu que l'évêque les approuve. Tous, même les laïques, peuvent, en droit ecclésiastique, lire et garder les traductions approuvées de la sainte Écriture. Les livres de prières contenant les épîtres et évangiles de l'office divin, sans notes, n'ont pas besoin d'une autorisation spéciale du saint-siège, mais seulement de l'approbation épiscopale. — N. 8. « Sont interdites toutes les versions des saints Livres en une langue vulgaire quelconque, faites par des écrivains non catholiques, quels qu'ils soient, et notamment celles publiées par les Sociétés bibliques. Néanmoins, l'usage de ces versions est permis à ceux qui s'occupent d'études théologiques et scripturaires, aux conditions établies ci-dessus (n. 5). »

C. IV. *Des livres obscènes.* — N. 9. « Sont absolument prohibés les livres qui traitent *ex professo* de sujets lascifs ou obscènes, qui contiennent des récits ou des enseignements de ce genre. » La prohibition de droit ecclésiastique est moins étendue que la défense de droit naturel. Elle n'englobe pas les ouvrages simplement immoraux, dangereux ou légers, mais seulement ceux dont l'objet principal ou du moins notable est d'exposer et de décrire des choses obscènes, ou même d'en instruire pratiquement, en vue évidemment d'exciter les passions honteuses et de corrompre. Dans cette littérature, dite pornographique, on ne doit pas ranger les ouvrages spéciaux d'anatomie, de médecine, de science morale où ce genre de matières est traité dans un but purement scientifique. — N. 10. « Les livres classiques, soit anciens, soit modernes, s'ils sont obscènes, sont permis à cause de l'élégance et de la propriété du style, à ceux-là seulement qu'excusent les devoirs de leur charge ou de leur enseignement; mais on ne devra, pour aucun motif, les remettre ou les lire aux enfants et aux jeunes gens, s'ils n'ont été soigneusement expurgés. » Les classiques, en toutes les littératures, sont les ouvrages que la beauté de la forme a fait ranger parmi les modèles. . Que faut-il entendre par ceux que les devoirs de leur charge ou de leur enseignement excusent? Certainement tous les professionnels des belles-lettres, critiques, professeurs. On y joindra vraisemblablement les directeurs des études dans les collèges, que leur fonction oblige à veiller sur les cours de littérature. Entendons de même les candidats aux grades littéraires supérieurs, relativement aux ouvrages qui figurent au programme, ceux qui étudient dans les universités en vue du professorat, ceux qui préparent une thèse qui n'est pas étrangère aux livres visés. Il peut arriver que la défense de remettre ou de lire à des enfants et à des jeunes gens les classiques obscènes, s'ils ne sont expurgés, concerne encore, vu leur âge peu avancé, des étudiants de facultés. Si les lois du pays prescrivent l'emploi d'éditions complètes, ils peuvent, usant d'épikie, s'en servir; mais il n'est pas permis de lire à des enfants les passages obscènes, sinon peut-être afin d'éviter un plus grand mal, c'est-à-dire dans le cas où ces enfants, dûment avertis, les liraient quand même. Notons encore que les concessions de l'article 10 ne suppriment pas la loi naturelle

ni les précautions qu'elle recommande ou prescrit aux individus vis-à-vis d'un danger de perversion.

C. v. *De certains livres spéciaux.* — N. 11. « Sont condamnés les livres injurieux envers Dieu, la bienheureuse vierge Marie ou les saints, l'Église catholique et son culte, les sacrements ou le siège apostolique; les livres qui dénaturent la notion de l'inspiration de la sainte Écriture ou qui en limitent trop l'extension; les ouvrages qui outragent intentionnellement la hiérarchie ecclésiastique, l'état clérical ou religieux. » Cet article a pris une forme nouvelle dans le Code de droit canonique, et la prohibition expresse des livres qui dénaturent la notion de l'inspiration ou qui en limitent l'étendue, a disparu. En voici la teneur présente : « Sont interdits par le droit, les livres qui attaquent ou tournent en dérision quelque dogme catholique, qui défendent les erreurs proscrites par le Saint-Siège, qui dénigrent le culte divin, qui tendent à détruire la discipline ecclésiastique, outragent systématiquement la hiérarchie de l'Église, l'état clérical ou religieux. » Can. 1399, n. 6. — N. 12. « Il est défendu de publier, de lire ou de conserver des livres qui enseignent ou recommandent les sortilèges, la divination, la magie, l'évocation des esprits et autres semblables superstitions. » — N. 13. « Les livres ou écrits qui racontent de nouvelles apparitions, révélations, visions, prophéties ou miracles, ou qui suggèrent de nouvelles dévotions, même sous le prétexte qu'elles sont privées, sont proscrits s'ils sont publiés sans l'autorisation des supérieurs ecclésiastiques. » Le décret vise, outre les livres, toute publication quelconque moins volumineuse, tels sont les périodiques ou feuilles mises en circulation, qui racontent, en vue d'accréditer. Ce n'est point le cas de journaux qui, entre autres nouvelles et sans se départir de leur rôle d'informateurs, publieraient des faits extraordinaires. Quant à l'approbation nécessaire, elle est du ressort en premier lieu des évêques, et en second lieu, surtout dans les cas embarrassants, du Saint-Siège. — N. 14. « Sont défendus, les ouvrages qui établissent que le duel, le suicide ou le divorce sont licites; ceux qui traitent des sectes maçonniques ou autres sociétés du même genre et prétendent qu'elles sont utiles et non funestes à l'Église et à la société; enfin ceux qui soutiennent des erreurs condamnées par le siège apostolique. »

C. vi. *Des saintes images et des indulgences.* — N. 15. Sont absolument interdites, quel que soit le système de reproduction employé, les images de N.-S. J.-C., de la bienheureuse vierge Marie, des anges et des saints et autres serviteurs de Dieu, si elles s'écartent de l'esprit et des décrets de l'Église. Les nouvelles images avec ou sans prières annexées, ne devront être publiées qu'avec la permission de l'autorité ecclésiastique. » Les termes *imagines quomodocumque impressæ* du décret, entendus au sens strict, ne désignent point les médailles, les statues ou peintures. Une autorisation ecclésiastique est nécessaire aux éditeurs pour publier les images, mais non aux fidèles pour s'en servir. Elles sont toutes permises à ceux-ci, à moins qu'elles s'écartent de l'esprit et des décrets de l'Église. A qui appartient-il de juger qu'elles s'en écartent? Aux évêques d'abord; dans les cas difficiles, le Saint-Siège peut être appelé à trancher par l'organe de la S. C. des Rites. — N. 16. « Il est interdit à qui que ce soit de répandre de n'importe quelle manière des indulgences apocryphes, proscrites ou révoquées par le Saint-Siège. Celles qui seraient déjà répandues devront être retirées des mains des fidèles. » — N. 17. « Tous livres, opuscules, feuilles volantes, etc., contenant des concessions d'indulgences ne doivent pas être publiés sans la permission de l'autorité compétente. »

C. vii. *Des livres de liturgie et de prières.* — N. 18. « On ne devra introduire aucun changement dans les éditions authentiques du missel, du bréviaire, du rituel, du cérémonial des évêques, du pontifical romain et des autres livres liturgiques approuvés par le Saint-Siège apostolique, sinon ces nouvelles éditions sont prohibées. » — N. 19. « A l'exception des litanies très anciennes et communes, contenues dans les bréviaires, missels, pontificaux et rituels, des litanies de la sainte Vierge qu'on a coutume de chanter dans la Maison de Lorette, et des litanies du saint Nom de Jésus, déjà approuvées par le Saint-Siège, on ne pourra publier de litanies sans la revision et l'approbation de l'ordinaire. » — N. 20. « Les livres ou opuscules de piété, de dévotion, ou de doctrine et d'enseignement religieux, moral, ascétique ou autres analogues, bien qu'ils paraissent propres à entretenir la piété du peuple chrétien, ne peuvent être publiés sans la permission de l'autorité légitime; sinon on devra les tenir pour prohibés. » Il n'y a plus lieu de distinguer, sous le rapport de la prohibition, entre les ouvrages visés à l'art. 41 et les livres ou opuscules qui affichent un but pratique, celui d'entretenir la piété du peuple chrétien. Les uns et les autres doivent être soumis à la censure préalable et ne peuvent paraître qu'avec une approbation; publiés sans autorisation, ils sont, en outre, les uns et les autres, également interdits par le Code de droit canonique. Can. 1399, n. 5; 1385, § 1, n. 2.

C. viii. *Des journaux, feuilles et publications périodiques.* — N. 21. « Les journaux, feuilles et publications périodiques qui attaquent systématiquement la religion ou les bonnes mœurs doivent être regardés comme proscrits, non seulement de droit naturel, mais encore de droit ecclésiastique. Les ordinaires auront soin, lorsque besoin sera, d'avertir à propos les fidèles des dangers et des conséquences funestes de telles lectures. » Les termes *diaria, folia, libelli periodici* du décret désignent respectivement les journaux ou quotidiens, toutes autres feuilles qui ne paraissent pas journellement, les revues ou livraisons qui, tout en gardant l'apparence de petits livres, n'ont ni le volume, ni surtout l'unité d'un livre proprement dit. Ces diverses publications, déjà prohibées par la loi naturelle, le sont en outre par la loi ecclésiastique, lorsqu'elles combattent la religion ou les bonnes mœurs. On juge de l'hostilité systématique à la fréquence et à l'étendue des articles où l'impiété ou l'immoralité s'affichent. Quelques attaques, plutôt rares, en dehors du but ordinaire d'une publication, ne suffiraient pas à la faire interdire par le droit positif. Comment entendre les attaques à la religion, aux bonnes mœurs? Des auteurs les ont entendues au même sens que pour les livres condamnés par les articles 2 et 9. Il ne s'agirait pas précisément d'attaques dirigées contre la vraie religion ou la religion catholique, mais plutôt contre les vérités religieuses fondamentales, ni d'articles d'une immoralité quelconque, mais véritablement pornographiques. Cette interprétation restreinte ne paraît pas conforme à l'esprit et à la lettre du Code du droit canonique qui distingue entre les livres qui visent à renverser les fondements de la religion, can. 1399, n. 2, ceux qui atteignent la religion ou les bonnes mœurs, n. 3, et les livres qui traitent *ex professo* de choses obscènes, n. 9. De ce que la loi ecclésiastique s'ajoute au droit naturel pour proscrire les périodiques susdits deux conséquences découlent : ils demeurent interdits à ceux-là même qui ne courraient aucun danger en les lisant; l'interdiction s'étend non seulement aux passages ou numéros mauvais, mais à tout le périodique. Et, prohibition spéciale aux périodiques, le décret condamne les numéros et livraisons parus et à pa-

raître. Le législateur suspecte à bon droit et très légitimement des publications dont les rédacteurs ne changent pas, conservent leur esprit d'hostilité et poursuivent un programme impie ou immoral arrêté. La prohibition de l'article 21 étant grave de sa nature, ceux-là pèchent mortellement qui s'abonnent aux journaux, feuilles ou revues qu'il a proscrits, ou qui les lisent d'une manière habituelle, ou même, en lisent ne fût-ce que rarement, quelque partie notable en la matière qui les a fait proscrire. — N. 22. « Les catholiques et surtout les ecclésiastiques n'écriront rien dans ces journaux, feuilles ou revues périodiques, sans un motif juste et raisonnable. »

2° *De la permission de lire et de garder les livres prohibés.* — Le législateur a prévu le cas où des permissions de lire et de conserver les ouvrages proscrits seraient nécessaires ou utiles, et pourraient être régulièrement concédées. Ces permissions, qui les accorde, sinon celui-là même qui a porté les défenses, soit générales, soit particulières? Autrement dit le saint-siège, et ceux qu'il a délégués à cet effet. N. 23. — La S. C. du Saint-Office, depuis la suppression de la S. C. de l'Index, est seule chargée de donner les autorisations pour tout l'univers catholique. Les autorisations sont de deux sortes : les permissions individuelles à l'usage des fidèles qui les ont obtenues, et les indults généraux ou pouvoirs concédés aux prélats ecclésiastiques, en vue de permettre eux-mêmes à leurs sujets de lire et de garder les livres à l'Index. C'est encore au Saint-Office qu'il appartient de rédiger les formules de concessions, même celles que délivre la S. C. de la Propagande, et par conséquent d'y introduire les clauses variables qui limitent les permissions à certaines personnes, à des livres ou catégories de livres déterminés. La Propagande accorde les permissions particulières et les indults généraux pour les régions qui en dépendent. Et le Maître du Sacré-Palais délivre les autorisations individuelles aux fidèles de la ville de Rome. N. 24. — Les évêques et autres prélats assimilés aux évêques par le droit, ont aussi le pouvoir d'octroyer des permissions. Ils le peuvent évidemment, s'il s'agit de livres ou publications qu'ils ont eux-mêmes défendus, dans leurs diocèses respectifs et à leurs sujets propres. Vis-à-vis des ouvrages prohibés par le Saint-Siège, ils le peuvent encore, soit par un droit ordinaire que leur reconnaît la constitution *Officiorum ac munerum,* mais pour des livres déterminés et seulement dans des cas urgents, soit en vertu d'un indult général obtenu de Rome. Dans ce dernier cas, il leur est prescrit de n'accorder des autorisations individuelles qu'avec discernement et pour des causes justes et raisonnables. N. 25. — La discrétion à observer dans l'octroi des permissions regarde en premier lieu les personnes que doivent recommander leur science, leur piété et leur zèle pour la foi; elle a trait ensuite aux livres ou catégories de livres dont on ne peut permettre indistinctement et sans motif l'usage. Que faut-il entendre par « causes justes et raisonnables? » Assurément, toute utilité vraie; tel serait, par exemple, le désir de réfuter l'erreur, mais non une simple curiosité. Ceux qui ont obtenu du Saint-Siège ou de ses délégués que soient levées les défenses de droit commun, ne sont pas autorisés pour cela à se servir des livres ou publications interdits par un droit particulier, diocésain ou autre, à moins que l'indult apostolique ne mentionne expressément la permission de lire et de garder les livres condamnés par n'importe quelle autorité. Indépendamment des prohibitions de la loi morale que la permission de l'Index la plus étendue ne supprime pas, une obligation demeure pour l'indultaire, celle d'empêcher que les livres proscrits qu'il est autorisé lui-même à lire et à garder, ne tombent en d'autres mains. La prescription d'écarter du prochain toute occasion de préjudice ou de scandale, en mettant en sûreté les ouvrages en question, est qualifiée de grave, mais elle n'implique cependant aucun moyen spécial, aucune précaution déterminée. N. 26.

3° *De la dénonciation des mauvais livres.* — La dénonciation ici est une nécessité des temps modernes, vu l'excessive liberté de la presse et le débordement des publications aujourd'hui. Pour signaler les ouvrages pervers ou dangereux, ce n'est pas trop de tous les concours; il importe d'utiliser tous les dévouements à la cause de la vérité et du bien général. Tout catholique d'abord, s'il possède une instruction plus qu'ordinaire, s'il est à même par conséquent d'apprécier le caractère nuisible d'un livre, est qualifié pour déférer les publications suspectes à l'autorité ecclésiastique compétente. Il accomplit en cela, s'il est conduit par une intention droite, c'est-à-dire par le désir d'écarter le scandale des mauvaises lectures, un devoir de haute charité. Sont tenus surtout de dénoncer, par une obligation de leur charge ou en justice, les prélats ci-après : les nonces, les délégués apostoliques, les évêques et autres ordinaires locaux, les recteurs des universités. Quant à la dénonciation, elle est reçue par les ordinaires ou par le Saint-Siège, autrement dit par les SS. CC. du Saint-Office et de la Propagande. N. 27. — La personne qui dénonce, est priée de joindre au titre de l'ouvrage déféré un exposé succinct des raisons qui le lui font regarder comme mauvais ou dangereux. Et, discrétion facile à comprendre, ceux qui recevront sa dénonciation devront tenir son nom absolument secret. N. 28. — Parmi les ouvrages suspects, on déférera au Saint-Siège ceux-là surtout qui réclament un examen approfondi et pour lesquels une sentence de l'autorité suprême paraît nécessaire. Les index locaux sont le remède d'abord recommandé aux évêques vis-à-vis des livres et autres écrits nuisibles répandus dans leurs diocèses. N. 29.

4° *Des peines édictées contre les transgresseurs des prohibitions générales.* — Les peines ecclésiastiques édictées contre ceux qui transgressent les décrets généraux font l'objet des articles 47, 48, 49. Elles sont de deux sortes : les unes, *latæ sententiæ* ou de plein droit, et les autres, *ferendæ sententiæ,* à décréter par sentence du juge. Parmi les premières, une excommunication atteint ceux qui, sans approbation, impriment ou font imprimer les saints Livres, des notes ou commentaires s'y rapportant. Mais comme elle concerne la censure préalable, qu'il suffise d'en faire simplement mention. N. 48. La nouvelle législation de l'Index reproduit au n. 47, sans y rien changer, le n. 2 de la constitution *Apostolicæ sedis :* « Quiconque lit, sciemment, sans l'autorisation du siège apostolique, des livres d'apostats ou d'hérétiques soutenant l'hérésie, ainsi que des livres de tout auteur nommément condamnés par lettres apostoliques, quiconque garde ces livres, les imprime ou les défend d'une manière quelconque, encourt par le fait même l'excommunication spécialement réservée au pontife romain. » Deux catégories de livres, par conséquent, font encourir l'excommunication susdite, les livres d'apostats ou d'hérétiques et les livres de tout auteur nommément condamnés par lettres apostoliques. Dans la première sorte, ne doivent pas figurer tous les ouvrages d'apostats ou d'hérétiques, mais seulement ceux qui sont vraiment des livres et qui défendent l'hérésie. Donc, les imprimés de proportion assez considérable et formant un tout sont ici visés; dans le langage ordinaire, ce sont les publications qu'on désigne sous le nom de livres; or, dans l'espèce, il importe de se régler sur l'usage, et comme la matière est d'ordre pénal, il faut s'en tenir au sens le plus strict. N'ont pas, dès lors, le caractère de livres,

les manuscrits, les simples brochures, les journaux et probablement les numéros isolés d'une revue; et fussent-ils prohibés par les décrets généraux, fussent-ils même hérétiques, ils ne font pas encourir l'excommunication. Il est indispensable, en outre, que ces livres défendent l'hérésie, c'est-à-dire que leurs auteurs, non contents de la faire connaître, s'évertuent à l'accréditer par divers raisonnements, quelle que soit d'ailleurs la valeur apodictique des preuves, pourvu que la défense soit une des fins poursuivies. Voir HÉRÉSIE, t. VI, col. 2249-2250. Par apostats, entendons ceux qui ont renoncé à tout christianisme, qu'ils aient ensuite embrassé ou non quelque religion non chrétienne, et par hérétiques, ceux qui nient obstinément tel ou tel dogme catholique, qu'ils appartiennent ou non à une secte connue. Apostats ou hérétiques, il est nécessaire qu'ils soient notoirement tels. Voir APOSTASIE, t. I, col. 1609. Encourent en second lieu la peine de l'excommunication réservée au pape, les lecteurs des livres condamnés nommément par lettres apostoliques. Sous ce nom sont comprises les lettres où le souverain pontife en personne prend la parole, tels les bulles, les encycliques, les brefs ou les lettres proprement dites, et non les autres documents émanés des Congrégations romaines. Quelle que soit la forme des lettres, il faut que le titre au moins du livre y soit expressément désigné, avec interdiction de le lire sous peine d'excommunication. Ces livres de l'une et l'autre catégorie, quiconque sciemment les lit, les garde, les imprime et les défend, est passible de la censure. Le terme *sciemment* affecte chacune des quatre actions proscrites. Il est donc nécessaire de connaître la peine édictée, de savoir pertinemment qu'elle s'applique dans un cas concret. Par conséquent, la bonne foi et l'ignorance, probablement même affectée, en excusent. La lecture est l'acte principal interdit. Lire, qu'est-ce, sinon parcourir un livre des yeux en en comprenant le sens. Cette simple notion suffit à éliminer certains actes que n'atteint pas le texte du décret, telles seraient, par exemple, la lecture d'un livre écrit dans une langue ignorée, ou la récitation de mémoire d'un passage. Quelle somme de lecture fait encourir l'excommunication? Il faut et il suffit qu'elle soit assez notable pour constituer une faute mortelle. Sont estimés retenir un livre : ceux qui l'ont en propre, qu'ils le possèdent ou non par devers eux, ceux qui le gardent en leurs maisons, comme leur ayant été confié ou prêté. Ils encourent régulièrement, s'il y a de leur part faute grave, l'excommunication; il est juste d'excepter le cas, où quelqu'un, dûment autorisé à lire et à conserver les ouvrages prohibés, retiendrait chez soi le livre d'un autre, durant le temps qu'il faut à ce dernier pour obtenir la permission de l'Index. Sont excusés de la censure le serviteur ou le bibliothécaire préposés à la garde et à l'entretien de livres prohibés : ils ne peuvent être dits les avoir en propre ni les conserver chez eux. A parler absolument, le relieur est censé être *retinens;* en pratique, à défaut d'autres raisons, l'ignorance le plus souvent l'excuse. Quant aux personnes visées par le terme *imprimentes*, il est sage d'admettre, avec Mgr Boudinhon, « que l'excommunication atteint : 1° l'auteur, s'il fait imprimer son ouvrage; 2° l'imprimeur, c'est-à-dire le patron de l'imprimerie qui prend en charge l'impression du livre; 3° l'éditeur qui fait imprimer et se charge de la vente », et « que les employés inférieurs de l'imprimerie ne sont pas excommuniés, sauf les compositeurs et les correcteurs, en tant qu'ils lisent sciemment. » Est passible de la censure, en dernier lieu, quiconque défend les livres en question et de n'importe quelle manière, soit que par force, menaces, ordre ou conseil il empêche qu'ils soient livrés aux autorités ecclésiastiques ou détruits, soit que de vive voix ou par écrit, en public ou en particulier, il en patronne la doctrine hérétique.

Un peu différente est la rédaction du canon 2318 du nouveau Code, renouvelant l'excommunication portée par la bulle *Apostolicæ sedis*. Il y est parlé de livres non seulement d'apostats et d'hérétiques, mais encore de schismatiques, soutenant l'apostasie, l'hérésie ou le schisme.

Des sanctions destinées à faire respecter les autres prescriptions contenues dans les décrets généraux sont en outre prévues : monition ou peines canoniques, les évêques veilleront à les établir et à les graduer avec une prudente discrétion. N. 49.

H. Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher*, 2 in-8°, Bonn, 1883, 1885; Petit, *L'Index, son histoire, ses lois, sa force obligatoire*, Paris, 1888; Grimaldi, *Les Congrégations romaines*, Sienne, 1890 (condamné par le Saint-Office et à consulter avec précaution); Arndt, *De libris prohibitis commentarii*, Ratisbonne, 1895; Hollweck, *Das kirchliche Bücherverbot*, Mayence, 1897; Périès, *L'Index*, Paris, 1898; Gennari, *La costituzione « Officiorum »*, Naples, 1898; Pennachi, *Commentarium in constitutionem « Officiorum ac munerum »*, Rome, 1898; A. Boudinhon, *La nouvelle législation de l'Index*, Paris, 1899; Wernz, *Jus Decretalium*, Rome, 1901, t. III; *De prohib. censura et divulgat. librorum*, n. 95-131; Hilgers, *Der Index der verbotenen Bücher*, Fribourg-en-Brisgau, 1904; *Die Bücherverbote in Papstbriefen*, *ibid.*, 1907; A. Vermeersch, *De prohibitione et censura librorum*, Tournay, 1898; Rome, 1906; Noldin, *Summa theologiæ moralis*, Inspruck, 1911, t. II. *De præceptis*, part. III, l. III, n. 723-739; Forget, *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, Paris, 1913, t. II, col. 702-716; Choupin, *Étude sur la valeur des décisions doctrinales et disciplinaires du saint-siège*, Paris, 1913.

A. THOUVENIN.

## INDIFFÉRENCE RELIGIEUSE. —

I. Notions. Indifférence pratique. Problèmes théoriques. II. Apologétique progressive : indifférentisme irréligieux absolu; indifférentisme religieux naturaliste; indifférentisme religieux surnaturel ; indifférentisme chrétien.

I. NOTIONS. INDIFFÉRENCE PRATIQUE. PROBLÈMES THÉORIQUES. — 1° *Notions.* — 1. *Indifférent*, qui ne fait pas de distinction, de différence entre une chose et sa négation ou son contraire; *indifférence religieuse*, attitude de celui que ne prend pas parti entre les diverses formes religieuses ou qui les proclame toutes de même valeur; *indifférentisme*, le système érigeant cette attitude en doctrine ou en loi.

Ne pas prendre parti, c'est une *indifférence négative;* attribuer une même valeur à toutes les religions, c'est de l'*indifférence positive*. Celle-ci peut tenir toutes les religions comme fausses, inutiles, ou mauvaises : c'est alors de l'*irréligion* ou de l'indifférentisme individuel absolu. Elle peut encore, réservant la question des consciences individuelles, ne vouloir expulser la religion que de la vie publique, sociale et politique : c'est de l'*indifférentisme absolu politico-social*.

Mais supposé qu'on croie nécessaire quelque religion, on peut admettre que toutes les religions en définitive sont également bonnes, chacune pour ses adeptes, soit pour le salut dans l'autre monde, soit pour le bonheur temporel des consciences humaines : et c'est cela proprement l'*indifférentisme religieux*. — 2. A côté de ces mots et de ces idées, il y a d'autres mots employés parfois comme *synonymes*, d'autres idées regardées comme *équivalentes*, qu'il vaut mieux séparer nettement.

*Neutralité* d'abord : c'est l'attitude externe de l'indifférence au milieu d'un conflit entre partis ennemis; indifférence dit plutôt attitude intérieure de l'esprit et de la volonté.

*Tolérance*, c'est la non suppression d'un mal qu'on ne peut empêcher. Ériger la tolérance en système, par principe de liberté, de fraternité, etc., c'est le

*tolérantisme*, ne niant pas le mal, mais se fiant à cette liberté, à cette fraternité, etc., pour le guérir. Le tolérantisme en pratique va souvent jusqu'à identifier bien et mal; il devrait alors se laisser appeler indifférentisme; mais il est difficile de se dire indifférent à tout ce qu'on veut absolument tolérer, et l'on proclame hypocritement par tolérantisme la liberté des erreurs, des vices, des irréligions, plutôt que par indifférentisme.

*Latitudinarisme*, système d'indifférence entre les dogmes des religions révélées, surtout chrétiennes; au moins entre certains dogmes déclarés non fondamentaux.

Aux indifférents absolus on donne parfois aussi les noms péjoratifs d'incrédules, d'impies, d'irréligieux ou même d'athées ou enfin de libres-penseurs : tant la logique de l'indifférence semble pousser naturellement l'âme à la lutte contre la religion.

2° *Indifférence pratique.* — Il y en a qui ne pratiquent aucune religion, non par système plus ou moins réfléchi, mais par habitude vécue.

1. *Portée du fait.* — Avant le XIXe siècle, il y a eu très peu de vrais indifférents à la religion, soit chez les intellectuels, soit dans la bourgeoisie même, soit parmi le peuple. Mais depuis le XIXe siècle, cette attitude n'est devenue que trop fréquente.

2. *Les causes du fait.* — Elles peuvent se ramener à trois : ignorance, passions, mauvaise volonté.

*a) Ignorance* ou manque de formation. L'*animalis homo* se forme tout seul; mais non l'*homo spiritualis.* Et quel principe formateur de conscience religieuse peut trouver l'âme dans certains milieux familiaux et sociaux d'usine, de rue, d'école, etc.? L'ignorance religieuse ne peut pas être cependant totale généralement, jusqu'à excuser *a toto peccato* comme *a tanto;* cela, soit dans nos pays chrétiens (catholiques, protestants, schismatiques), soit dans les pays monothéistes (juifs, mahométans), soit même en pays païens civilisés (Indes, Chine, Japon) : un jour ou l'autre Dieu doit rappeler trop nettement ses droits transcendants à toutes ces consciences en général, pour excuser celles qui roulent dans l'indifférence religieuse au moins absolue. J'ai dit : en *pays païens civilisés.* Peut-on admettre l'existence d'hommes adultes religieusement irresponsables, parce que leur conscience est demeurée dans une ignorance enfantine : adultes de corps, mais enfants jamais arrivés à l'âge de raison ou de conscience morale? Jusqu'ici les théologiens admettaient cela pour des individualités : demi-fous, idiots, sauvages très abrutis; mais ils n'auraient pas été portés à étendre cette exception à des peuples entiers. L'enseignement traditionnel admettait en effet pour tout homme ordinaire adulte, la capacité de connaître Dieu, physique et morale, non seulement collective, mais individuelle, et non pas précisément par enseignement social, mais par invention, *par élévation facile et comme instinctive* de l'esprit humain vers le Maître du monde physique et du monde moral. Or cette idée du Maître du monde physique et moral est bien l'idée de Dieu, implicite et confuse, mais néanmoins suffisante. Et ces explications seules semblaient cadrer avec l'idée de l'homme essentiellement dirigé à Dieu comme à sa fin dernière individuelle, naturelle. Voir DIEU, t. IV, col. 826-829, 873, 876-881, 912-918; Capéran, *Le problème du salut des infidèles,* t. I, *Étude historique*, et t. II, *Étude théologique.*

Les *Études* du 20 août 1920, p. 306-403, ont publié un article du cardinal Billot prenant là-dessus une position toute nouvelle, que nous n'avons pas à discuter ici. Voir INFIDÈLES *(Salut des)*. Si les conclusions de la nouvelle opinion étaient assurées, l'indifférence pratique de millions de païens, sans aucune vraie religion, serait assurément sans péché.

2. Mais la cause la plus fréquente du vrai indifférentisme pratique responsable et coupable, ce sont *les passions* : sensualité, cupidité, orgueil d'ambition, de domination, d'indépendance intellectuelle ou morale, enfin égoïste adoration de soi. Tout ce peuple d'en bas, s'il arrive à détrôner le roi légitime de l'âme, la volonté rationnelle, a bientôt fait de le fouler aux pieds, et ce ne sont pas les sens, ni la cupidité, ni l'orgueil qui s'occuperont alors de monter vers Dieu, l'Infini spirituel caché, dont ils ne peuvent rien recevoir, sinon des châtiments.

Que faire avec ces indifférents? Amortir leurs passions en suscitant en eux quelque aspiration plus haute vers le bien de la famille, de la patrie, de l'humanité, de la civilisation artistique, intellectuelle, morale; puis les dégoûter de ces passions à l'esclavage honteux en réalité; puis leur faire désirer plus vivement le vrai complet ou le bien ou le beau supérieur, exciter alors les appels instinctifs de l'âme naturellement religieuse en introduisant l'angoisse de la destinée et la question de la Première Cause, ou mieux, si c'est le cas, réveiller les restes de foi ou de piété de l'enfance et de la jeunesse; enfin donner à ces désirs des tournures de prières et de supplications : voilà les étapes douces, naturellement possibles d'une conversion de gens pratiquement indifférents à cause de leurs passions. Quant aux moyens à mettre en jeu pour réaliser ces diverses étapes, ils sont innombrables : conversations, lectures, amitiés, exemples, spectacles, etc. Et puis la grâce a d'autres chemins encore plus courts et plus assurés. Voir Th. Mainage, *La psychologie de la conversion*, Paris, 1915; L. Roure, *La conversion*, dans les *Études*, t. CXLVI, p. 289; *Une conversion classique*, dans la *Revue pratique d'apologétique*, 15 janvier 1914; P. Hugon, *Notion théologique de la psychologie de la conversion*, dans la *Revue thomiste*, septembre 1919, p. 226 sq.; J. Huby, *La conversion*, Paris, 1919; J. Didiot, *Conversion*, dans *Dictionnaire apologétique*, t. I, col. 697-705; J. Dutilleul, *Convertis et apostats*, dans les *Études*, 1910, t. CXXIV, p. 317 sq., 507 sq ; A. Retté, *Lettres à un indifférent*, Paris, 1921.

3. Enfin la dernière cause de l'indifférence pratique, malgré une certaine foi persistante parfois dont on ne peut se débarrasser, c'est *la malice* obstinée dans le mal ; voir IMPÉNITENCE, sur cette catégorie de pécheurs. Mais ici l'indifférence extérieure, affectée même, couvre une inimitié plus ou moins rageuse au dedans et il ne se peut faire que celle-ci n'éclate un jour ou l'autre et change l'indifférence en sectarisme. Cf. X. Moisant, *Psychologie de l'incroyant*, Paris, 1908 ; DÉISME, t. IV, col. 234-242 (évolution du déisme anglais, français, allemand) ; DIEU, col. 759 sq., 1243 sq.

Discuter avec ces esprits? Cela sert de peu. Ébranler par la prière et l'affection, et l'attirance de quelque aspiration supérieure : c'est presque tout ce qu'on peut faire; susciter encore les occasions de quelque profonde émotion dans un coin du cœur resté droit et noble; et puis le malheur souvent, dans le cœur ou l'esprit ou le corps, a seul la force décisive. Voir dans Th. Mainage la bibliographie des conversions. Contre *toute forme d'indifférence pratique* consulter surtout les fortes et puissantes études de Mac Carthy, *Sermons*, t. II, 3 sermons sur l'incrédulité et un sur l'indifférence; Lamennais, *Essai sur l'indifférence en matière de religion*, t. I, c. VIII-XII, sur l'indifférence pratique et l'importance de la religion, Mgr Pie, *Instruction sur les principales erreurs du temps présent*, *Œuvres*, t. II, p. 423-444 (indifférentisme).

3° *Problèmes théoriques.* — Il s'agit d'abord essentiellement *du grand problème humain*, celui de la nature et de la destinée de l'homme, problème posé à quiconque est vraiment homme, par tous les besoins du cœur, de la conscience, de l'esprit; rester indifférent

à sa solution : est-ce possible et comment? C'est aussi le *grand problème moral :* y a-t-il un Dieu et avons-nous des devoirs envers lui et lesquels? Les premiers devoirs évidemment, devoirs primant ceux qui peuvent regarder nos semblables ou nous-mêmes. Et c'est le *grand problème historique :* celui des religions et de la religion, pour l'ensemble des peuples terrestres, la question première.

On peut essayer de résoudre le problème par diverses voies ou même en divers degrés qui constituent autant de *problèmes spéciaux pour l'apologétique :* peut-on s'en tenir à un indifférentisme irreligieux absolu, ou bien à un indifférentisme religieux naturaliste, ou du moins à un indifférentisme religieux historique, ou enfin à un indifférentisme dogmatique chrétien?

II. Apologétique progressive. — 1° *Indifférentisme irréligieux absolu.* — 1 *Formes.* — *a)* *L'athéisme* est évidemment la première source de l'irréligion : pas de divinité, pas de culte à lui rendre, pas de devoirs envers elle ou à cause d'elle. L'athéisme, source d'indifférence totale aux religions pour diverses catégories de nos contemporains spécialement, est-il fréquent ou rare? parmi les intellectuels, parmi le peuple? Cf. J. Guibert, dans la *Revue pratique d'apologétique*, 1907, t. III, p. 39-45; C. Piat, *ibid.*, p. 449-461.

En tout cas, qu'il soit à base ontologique de matérialisme ou de panthéisme, ou bien à base psychologique de sensualisme, d'empirisme, de positivisme; dans une autre direction, d'idéalisme, de subjectivisme, de criticisme; à un autre point de vue encore, de phénoménalisme et de symbolisme, cet état le plus souvent repose sur une base plus profonde d'ordre moral : la révolte contre le Maître absolu qui comprimerait la volupté ou l'orgueil ou la cupidité : on veut être à soi tout seul, donc pas de religion. D'ailleurs, on peut tolérer celle-ci chez ceux dont le cerveau et le cœur secrètent, imaginent, pensent, appellent encore... de pareilles formes vitales; mais pour ceux qui... « savent », tout cela est devenu totalement indifférent. Voir Caussette, *Le bon sens de la foi*, t. II, p. 17-358.

*b)* Il y a cependant un *déisme irréligieux.* Le déisme admet un Dieu, auteur du monde; mais ce Dieu s'occupe-t-il maintenant du monde? Non; donc aucune religion à observer envers lui. D'autres déistes admettent encore un Dieu-Providence du monde physique, le monde des lois fatales; mais des libertés, du moment qu'il les a faites libres, il n'a plus à s'occuper; il n'a d'ailleurs aucun besoin d'elles ou de leurs honneurs et hommages infimes; celles-ci sont donc laissées à elles-mêmes et n'ont plus rien à voir avec Dieu dans l'ordre moral; c'est l'indifférence déiste religieuse absolue. Cf. Déisme, classification, t. IV, col. 232 sq.; Lamennais, *op. cit.*, t. I, c. I; W. G. Ward, *Essays on philosophy of theism.*

2. *Nécessité de la religion :* c'est la thèse à expliquer à ce premier parti d'indifférents; on la trouvera exposée dans tous les manuels d'apologétique, d'éthique naturelle, de théologie fondamentale, cours de religion. De plus Fr. Hettinger, *Apologie*, t. I; A.-M. Weiss, *Apologie*, t. I, V, VI; Caussette, *Le bon sens de la foi*, t. I; Ollé-Laprune, *Le prix de la vie*, 4e édit., Paris, 1897; Mgr Bougaud, *Le christianisme et les temps présents*, t. I; Gondal, *Religion*, 2e édit., Paris, 1894.

*a) Considérations a priori.* — Pour l'existence de Dieu, voir Dieu, t. IV, athéisme, indifférence, histoire de la connaissance de Dieu, col. 759-874, ainsi que pour les preuves de son existence.

Mais admise l'existence de Dieu, comment ne pas voir que c'est une absurdité et une monstruosité de refuser toute reconnaissance à ses immenses bontés, tout hommage à son infinie majesté, toute complaisance et glorification et affection enfin à sa suprême amabilité, bien plus, l'amour premier de nos cœurs à celui qui, étant l'Être éternel, infini, notre Tout-Principe, est nécessairement aussi notre dernière et suprême fin, notre unique béatitude, voir Béatitude, t. II, col. 510 sq., l'amour suprême pour la gloire de qui tout existe. Voir Fin dernière, t. V, col. 2478 sq.

Et que dire du Dieu père de l'ordre surnaturel historique, envers qui toute la religion doit prendre un caractère de piété filiale et d'amour de charité ou d'amitié *intime?*

Les objections des déistes? Voyons. Ils disent : tout cela, anthropomorphisme! Dieu ressemble ainsi à un roi terrestre puissant et riche ou à un père de famille humaine, mais il n'est plus le Dieu infini, infiniment au-dessus des petites créatures humaines, infiniment incompréhensible à nos petits cerveaux et inaccessible à nos petites libertés, qui sont d'ailleurs des libertés, des causes qui font ce qu'elles veulent.

En quelques mots répondons : les libertés créées sont des facultés, non de faire ce qu'elles veulent, mais le bien — et dans l'ordre dont Dieu est évidemment le bien suprême, le suprême amour — suivant les lois essentielles de cet ordre ou les lois qu'il peut plaire à Dieu d'y établir positivement, et cela avec les sanctions sans lesquelles il n'y a pas d'ordre moral *définitif.*

Ensuite, dans nos cerveaux, il y a des intelligences spirituelles, pour qui Dieu n'est pas incompréhensible comme un hiéroglyphe sans clef, mais comme la vérité infinie que nous ne pouvons comprendre *totalement*, dans le mode intime et le fond infini de sa nature, mais que nous pouvons connaître vraiment comme elle est, en ses diverses perfections d'existence, de cause première, d'éternel, de subsistence essentielle et pure, de science totale, de sainteté absolue, de puissance infinie, etc., tout cela en analogies et similitudes, mais formellement vraies, car l'intelligence est la faculté de l'*être* et ainsi en l'une ou l'autre façon, de tout être, de l'infini lui-même. Voir Dieu, t. IV, col. 767 sq.; Agnosticisme, t. I, col. 596 sq.; Analogie, t. I, col. 114. sq.

Dieu enfin est infiniment loin de nous et n'a que faire des petits gestes de ces petits éphémères de la planète terrestre. Disons, éphémères sur la planète, mais immortels parce que spirituels dans une autre vie, et alors tout change et nos gestes prennent tout de suite des proportions immenses. Et puis, il ne s'agit pas de ce dont Dieu a besoin, mais de ce dont nous avons besoin et de ce à quoi Dieu a droit : il faut glorifier Dieu et l'aimer, et réparer nos offenses si le malheur d'en commettre envers lui nous arrivait jamais, voilà notre suprême besoin, notre premier devoir, l'infini droit divin; Dieu n'a pas besoin de créer, mais s'il nous crée, il est impossible qu'il ne veuille pas que le bien soit aimé, la bonté bienfaisante remerciée, la majesté infinie adorée par toute créature qui la connaît, etc..., et qu'il puisse tolérer que cette petite créature le méprise comme s'il n'existait pas ou comme si elle n'avait rien à faire avec lui.

*b) Considérations psychologiques.* — L'esprit, la volonté, le cœur de l'homme ont besoin de la religion, qui ne peut donc lui rester indifférente sans violenter toute sa nature supérieure.

*a. L'esprit humain* cherche la vérité, la science, toujours plus complètes et plus profondes. Histoire, expérience, analyse psychologique démontrent que l'intelligence est une faculté d'infini et de fond dernier des choses, de toutes choses. Rien ne pourra donc la satisfaire que la connaissance, la science, la contemplation de la vérité première subsistante, seule explication totale de tout ce qui est de Dieu : c'est le premier élément de la religion.

Il y a d'ailleurs de nombreux *problèmes particuliers*, tourmentant l'âme humaine toujours, qui n'ont d'explication quelconque qu'en Dieu immédiatement : origines de l'humanité, vie future, péché, douleur, sanctions intégrales, histoire religieuse de l'humanité comme elle s'est en fait déroulée. Pour résoudre tout cela, peut-on recourir au *dilettantisme?* C'est une attitude superficielle de quelques littérateurs peu sincères : la vie est une chose sérieuse. Au *pessimisme?* C'est un suicide intellectuel, par trop contraire à la confiance universelle indéracinable en la vie et en la raison humaine. A la *science naturelle?* Elle a fait assurément banqueroute dans ses prétentions à s'attaquer à ces problèmes-là. A la *philosophie rationnelle* seule? C'est un fait historique trop évident que celle-ci, ou ne fait que poser des questions à la porte du mystère inaccessible, ou ne fait que tracer sur cette porte de vagues mots confus et contradictoires. La religion au contraire, toutes les principales religions ont des solutions précises sur tous ces problèmes de l'esprit humain : impossible de ne pas s'occuper de religion.

*b.* Comme l'esprit, *la volonté* a besoin de religion. C'est en effet la force qui, en nous, pousse au bien, au bien moral, au bien dans l'ordre parfait et intégral, pour maintenant et pour toujours. Or comment trouver hors de Dieu, le fondement dernier ou le motif absolu ou la fin dernière de cet ordre moral parfait, obligatoire à notre volonté et la règle imprescriptible de la voie qui conduit à cette fin, et les secours dont notre misère présente trop évidente a besoin pour marcher sans tomber ou du moins sans rester écrasé dans les ornières, sur cette voie? Le tout de l'ordre moral, ce sans quoi rien ne tient de l'obligation vraie comme de la science des mœurs, c'est le bien absolu, le législateur premier absolu, la suprême bonté et justice et providence, enfin le suprême aimable, le suprême amour à qui doivent appartenir tous les cœurs ou volontés libres, Dieu.

Ici encore à quel expédient recourir, si on met Dieu de côté? *Utilitarisme* individuel ou social? Chose trop relative et trop hypothétique et trop mesquine. *Dictamen* de la conscience personnelle? On ne peut se commander à soi-même que par manière de dire et, en réalité, si je suis mon seul législateur, c'est l'anarchie. *Sentimentalisme de l'honneur, de l'honnêteté?* C'est chose trop hypothétique, restreinte et fragile, qui croit encore à la bonté pure de la nature comme Rousseau. *Culte de la bonne conscience* à satisfaire pour jouir de ses approbations profondes? C'est de nouveau par trop relatif, hypothétique, fragile et faible presque toujours. Il reste encore la *crainte du gendarme* et des sanctions humaines diverses, mais c'est là une morale de bêtes se mangeant à qui mieux mieux, suivant leur force et leur habileté. Enfin il y a la *solidarité* que la *science* mettra toujours plus en relief : c'est le dernier mot de nos moralistes modernes irréligieux; mais qu'est-ce que cela contre les passions, contre la logique de l'indépendance personnelle, contre la politique du plus fort.

On peut cependant objecter encore : que d'honnêtes gens, en fait, sans religion! Celle-ci n'est donc pas nécessaire à l'honnêteté et à la morale C'est un fait, dites-vous, est-il bien sûr? Que penser de cet autre fait, certain celui-là, de l'immoralité croissant toujours et jusqu'à des proportions abominables dans les sociétés qui perdent la religion : Grèce, Rome, États modernes? Sans religion, il y a de l'honnêteté pour certaines vertus sociales, surtout extérieures : loyauté, justice, dévouement, mais les vies privées sont-elles si honnêtes que cela en dehors de la religion et ne suffit-il pas ici de faire allusion à la baisse effrayante de la natalité partout où la religion s'en va? Ces « honnêtes », d'ailleurs, ne sont-ce pas des « parasites » de la société religieuse dans laquelle ils ont historiquement grandi, formés par son influence diffuse dans toute cette civilisation qu'elle a pétrie? Cf. Balfour, *The foundations of belief*, Londres, 1895, p. 82-83. Une société athée logiquement, en effet, ne pourrait que se détruire elle-même finissant « naturellement par une épidémie de suicide anesthésique. » Le Dantec, *L'athéisme*, Paris, 1906, p. 95, 113. Voir spécialement de Broglie, *La morale sans Dieu*, Paris, 1886; J.-F. Fox, *Religion and Morality*, New York, 1899; P. Gillet, *Devoir et conscience; Fondement intellectuel de la morale;* Paris, 1910; E. Faguet, *La démission de la morale*; A. Eymieu, *La loi de la vie*, Paris, 1921, l. IV et V.

*c.* Enfin *le cœur* humain a autant que notre esprit et notre volonté besoin de la religion; le cœur, c'est-à-dire cette faculté sensitivo-spirituelle complexe, formée de l'appétit sensitif et de la volonté considérés dans leur côté passif par où ils sont *attirés* à leur objet pour s'y complaire ou l'aimer. Le cœur cherche le bonheur, stable et parfait, et cela par un désir sortant de ses entrailles les plus intimes. Or rien ici-bas ne peut lui donner un tel bonheur, *ni biens extérieurs :* voluptés ou richesses — honneurs ou gloires ou pouvoirs et dominations — amitiés ou amours même les plus intenses : non le cœur y souffre et y reste malgré tout trop vide et s'y perd trop vite; d'ailleurs, combien peuvent remplir de ces vins-là leur coupe, même petite. *Ni biens intérieurs de l'âme* purement humains : sciences, arts, littérature, vertus naturelles en travail de mystique naturelle, même poursuivie avec ardeur : non, l'âme y est trop superficiellement remplie, les désirs excités y sont trop inassouvis, la misère humaine y traîne trop son boulet partout et les voies de perfectionnement moral, où l'on s'engage avec sa seule petite lampe individuelle et ses seules provisions personnelles, sont trop ténébreuses et trop ardues. D'ailleurs tout cela, aristocratie inaccessible à la pauvre foule humaine qui a pourtant elle aussi droit au bonheur, puisqu'elle est humaine.

Et puis il y a les épreuves, les peines, les angoisses, les chagrins, les douleurs sans nombre de notre vie terrestre : où trouver la consolation, la patience, la force, la force de vivre quand même dans la privation de tout ce qui faisait la joie humaine de vivre?

Dans la religion seulement : fait d'expérience, de l'expérience la plus douce pour ceux qui l'ont vécue, d'une expérience désirée, regrettée, enviée pour beaucoup d'autres quand ils ont parlé sincèrement. Voir S. Augustin, *Confessions*, l. I, c. I; W. James, *L'expérience religieuse*, trad. F. Abauzit, 2e édit., Paris, 1908, c. VIII-XII, et surtout conclusion, p. 405 sq., « l'utilité de la vie religieuse »; Mgr Baunard, *Le doute et ses victimes*, 2 vol.; M. Serol, *Le besoin et le devoir religieux*, Paris, 1908; Mgr Bougaud, *Le christianisme et les temps présents*, t. I; A. Nicolas, *L'art de croire*, t. I; EXPÉRIENCE RELIGIEUSE, t. V, col. 1847.

*c) Considérations historiques.* — L'homme a toujours été « un animal religieux », de Quatrefages, *L'espèce humaine*, c. XXXV; les exceptions à cette définition ont toujours été minimes en face des milliards d'âmes humaines dont la vie fut dans son fond surtout une vie religieuse. On n'a qu'à compulser là-dessus les travaux accumulés depuis quelques années sur l'ethnologie religieuse, je ne parle pas des pamphlets comme l'*Orpheus* de S. Reinach. Voir Huby, *Christus, manuel de l'histoire des religions*, 2e édit., Paris, 1920; Bricout, *Où en est l'histoire des religions*, 2 vol. in-8°, Paris, 1911; Th. Mainage, *La religion de l'homme primitif*, Paris, 1921; De Broglie, *Problèmes et conclusions de l'histoire des religions*, 4e édit., s. d.; F. Nicolaij, *Histoire des croyances*, t. I, c. I-V.

Nos indifférents objecteront sans doute que l'humanité précisément évolue et que la religion s'en va

de plus en plus avec le progrès. Mais dire d'abord que la religion est une attitude d'ignorants dans le passé ou dans le présent est une affirmation si anticléricalement primaire ou si aveuglément sectaire qu'il n'y a qu'à la renvoyer à quelque lecture plus impartiale, par exemple, E. Naville, *La physique moderne*, Paris, 1890; J. Guibert, *Le mouvement chrétien*, Paris, 1902, 2e conférence; Th. Ortolan, *Savants et chrétiens*, Paris, 1898; A. Eymieu, *La part des croyants dans les progrès de la science*, Paris, 1919; *L'ami du clergé*, 1909, p. 209-219, 305-314, 421-428, 513-517; 1910, p. 835-841, d'après l'ouvrage de Kneller, *Das Christentum und die Vertreter der neueren Naturwissenschaft*, 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1904.

Quant à la loi du progrès qui ferait marcher l'humanité vers l'athéisme et l'irréligion, les faits lui donnent un beau démenti, les jeunes générations intellectuelles vont de plus en plus à la religion : c'est un fait patent, les enquêtes de la *Revue des jeunes* en France, 1920, 1921; les statistiques de la *Documentation catholique* ou de l'*Inter-university magazine* catholique de Cambridge, avec les renseignements sur le travail d'organisation catholique actuelle, et puis les statistiques générales de Krose-Arens, *Handbuch der katholischen Missionen*, 2e édit. Fribourg-en-Brisgau, 1920, à comparer avec la première; Baudrillart, *La vie catholique dans la France contemporaine*, Paris, 1918; L. Rouzic, *Le renouveau catholique*, 1914, t. I; 1919, t. II; Mainage, *Les témoins du renouveau catholique*, Paris, 1919.

Dans le progrès, il y a donc le côté matériel et le côté spirituel; le premier avance toujours : c'est incontestable; pour le second, progrès intellectuel, artistique, moral, qui resplendit en artistes, génies et saints : c'est bien différent; en tout cas l'élite humaine de tous les temps en vrai génie, vrai talent, vraie grandeur morale, a presque toujours été religieuse, et profondément religieuse.

2° *Indifférentisme religieux, mais naturaliste.* — Vouloir Dieu, mais pas de religion est trop paradoxal; les déistes avec Dieu admettent donc en général une religion, mais la seule *religion naturelle*, celle que la raison suffit à dicter, celle que toutes les religions positives ne font que traduire en la déformant plus ou moins, en excluant donc toute conception grossière, anthromorphique de révélation, de miracle d'incarnation. Voir Déisme, t. IV, col. 234-242.

A ces amants exclusifs de la raison et de la nature disons : 1. que la raison et la nature ne sont que des abstractions qui n'existent nulle part. *Il y a des hommes qui partout, toujours, dans toutes les religions se sont réclamés du surnaturel.* Celui-ci serait-il donc si universellement cru, s'il était si absurde, ou même s'il n'avait aucun fondement dans l'histoire humaine?

Superfétations imaginatives, dites-vous, poésie dont on essaye de revêtir l'austère et simple vérité, exploitées d'ailleurs par les terreurs, les ignorances, les ambitions, les castes sacerdotales ou princières. Mais tout cela, c'est piperie de mots dont peut se contenter le petit salon fermé du petit clan aristocratique des déistes; les faits sont autrement profonds et les affirmations autrement sérieuses; et l'histoire primitive, l'histoire païenne, la juive, la chrétienne ont évidemment une autre portée, et ne sauraient se contenter de ce coup-d'œil dédaigneux.

2. *Abstraction encore que la raison, et la nature toutes droites*, se suffisant pour découvrir et pratiquer la religion parfaite. Jules Simon a cru les concrétiser... en lui-même; mais ses déductions sont compénétrées aux trois quarts par les lumières chrétiennes.

*a)* Qu'on parcoure l'*histoire de l'humanité*, on y verra, éclatant, le *besoin* profond du surnaturel, dans les faits et dans les aveux, pour l'esprit et pour le cœur des hommes, et cela même dans la vie de conscience morale et religieuse naturelles. Voir Grace, t. VI, col. 1572-1590; Révélation. Sans l'aide surnaturelle de Dieu, c'est un fait, il est impossible à l'homme individuel de pratiquer tout son devoir religieux et moral naturel et il est impossible moralement à l'ensemble des hommes de connaître en toute certitude, sans mélange d'erreurs, avec la facilité pratique nécessaire, l'ensemble même des vérités religieuses et morales d'ordre naturel. La religion naturelle n'est donc qu'une imagination de chambre philosophique, non la vie concrète des peuples humains. Voir plus haut les références sur l'histoire des religions.

*b) Psychologiquement* cela se comprend. Voir Balfour, *Les bases de la croyance*, Paris, 1897; Brunetière, *Discours de combat*, I. *Le besoin de croire*, Paris, 1900; Ollé-Laprune, *Raison et rationalisme;* A. Nicolas, *L'art de croire*, 2 vol.; F. Hettinger, *Apologie*, t. I, introd.; F. Lamennais, *Essai sur l'indifférence*, t. I, c. IV-V; S. Thomas, *Cont. gentes*, l. I, c. IV : la pauvre multitude humaine n'a ni le temps, ni l'intelligence, ni le courage de faire de la philosophie transcendante. Elle ne peut pas d'autre part se fier aux sages philosophes qui voudraient devant elle représenter la raison avec autorité : cette autorité même leur faisant trop défaut à cause de leur manque de science et de leurs erreurs variées mais innombrables, de leur manque de conviction, de leur manque de valeur morale, de leur manque de zèle, enfin pour enseigner : piètre sacerdoce si l'humanité n'avait eu que celui des philosophes.

En fait, où se sont trouvés ces sages capables de découvrir par eux-mêmes toute la substantielle vérité et de la faire briller aux yeux de leur peuple? Nulle part : c'est un fait écrasant. Cf. A. Tanquerey, *Synopsis theologiæ dogmaticæ fundamentalis*, 13e édit., 1909, p. 119-125, et les autres manuels sur la thèse du besoin de la révélation.

3. Mais l'idée d'un Dieu parlant à l'homme n'est-ce pas *une idée puérile, contradictoire, anthropomorphique?*

*a)* Les déistes et tous les rationalistes, jusqu'aux modernistes inclusivement, l'ont dit; mais c'est la conception qu'ils se font de la révélation qui est grossière. Dieu n'a pas de langue pour parler (!), mais la puissance qui crée l'intelligence, peut bien créer les idées en celle-ci avec la lumière sur leur origine, ou même user de symboles sensibles que le miracle authentiquera. — Le cerveau humain, insiste-t-on, ne peut recevoir d'idées divines; mais le cerveau humain « contient, » à la différence de la brute, une intelligence, spirituelle; le nier n'est que du grossier matérialisme ou sensualisme ou phénoménalisme. Or nous avons vu que l'intelligence est apte aux idées des choses divines comme de toutes choses : idées de nos devoirs, de nos origines, de nos destinées, de notre nature, des dons divins, etc. Voir Dieu, t. IV, col. 767 sq., vraie idée de Dieu antisubjectiviste; col. 792 sq., 817, antiagnostique, antimoderniste; Agnosticisme, t. I, col. 600 sq.; Analogie, t. I, col. 1146 sq., G. Michelet, *Dieu et l'agnosticisme contemporain*, Paris, 1909; Gardeil, *Le donné révélé et la théologie*, Paris, 1920, et les récents manuels ou traités de philosophie et d'apologétique.

*b)* Les anciens déistes disaient plus rudimentairement que *la révélation répugnait à la majesté infinie, comme à notre liberté.* Dieu crée, pose ses lois et doit se retirer dans son inaccessible lumière, laissant les petites créatures à leur évolution fixée une fois pour toutes ou à leurs libertés absolument autonomes. Voilà des conceptions puériles et anthropomorphiques, comme le disait J.-J. Rousseau en un jour de lucidité. Non, Dieu n'a pas à rester au fond de l'infini pour ne pas avoir l'air de se corriger ou pour ne pas nous

violenter; il a tout prévu et décrété d'un seul acte éternel, et la nature et la grâce, et les lois et les miracles, et les permissions de déchéances et les pardons et les aides miséricordieuses aux petites créatures pour les ramener vers lui au ciel éternel. Il est le Dieu de tout : comment ferait-il violence à n'importe quoi par n'importe quelle volonté? Il est la sagesse infinie et la puissance transcendante : comment son aide première ne se conformerait-elle pas aux rouages créés de notre liberté? — Et puis il est bon, il est amour infini : voilà ce qui explique tout et le premier mystère qu'il faut croire, mais le premier mystère qui offusque les orgueils rationalistes. Dieu révèle cela aux petits, Luc., x, 21; et les petits, les masses humaines ont toujours facilement cru à la bonté paternelle d'un Dieu surnaturel.

4. Il faut ici conclure *à l'obligation* pour toute âme sincère *de chercher la vraie religion* et *en fait une religion surnaturelle* tant qu'on ne l'a pas trouvée. Cf. Mazzella, *De religione et Ecclesia*, n. 53-74; cardinal Pie, *Instruction synodale*, 7 juillet 1855, IIe part.; Wilmers, *De vera religione*, n. 108-112; Ottiger, *Theologia fundamentalis*, t. I, p. 287-314; A. Tanquerey, *op. cit.*, p. 128-132.

*a)* L'homme ne trouve pas en lui-même, individuellement ou collectivement tout ce dont il a besoin pour vivre une vie morale et religieuse complète : première constatation, mise en plus saisissante lumière par les écrits et les discussions sur « l'apologétique de l'*immanence*, » par exemple, Blondel, *L'action*, Paris, 1893; de Poulpiquet, *L'objet intégral de l'apologétique*, Paris, 1912.

Quels secours attendre de Dieu? *A priori* on ne peut le décider. On peut seulement dire que la révélation publique d'une religion à forme sociale serait un moyen excellent. Mais en face de l'histoire, il n'y a plus à hésiter : les illuminismes individuels et collectifs, ou inspirations directes par l'Esprit de Dieu, n'ont jamais été que des aberrations mentales trop évidentes et d'ailleurs très restreintes. En fait, c'est de l'extérieur que les hommes ont attendu leur salut religieux, de religions et de révélations surnaturelles publiques. Enfin que chacun interroge sa propre conscience loyalement; il y trouvera bien la misère, mais non la rédemption qui n'est pas là.

Reste le grave devoir, très grave, devoir souvent clamé intimement par la conscience, en cri angoissé, devant l'inconnu de l'immense destinée qui avance, de chercher Dieu au dehors — et aussi de le prier : puisque le moyen le plus efficace pour un indigent d'obtenir du secours, surtout quand il a été d'abord orgueilleux, c'est de reconnaître sa misère, de l'avouer humblement et de tendre enfin la main ou le cœur pour recevoir de la bonté.

N'objectez pas, dernier subterfuge, que s'il y a religion surnaturelle, celle-ci étant par définition un don gratuit, elle ne peut s'imposer : on est toujours libre devant un don. Voilà en effet encore de l'anthropomorphisme. Quand c'est Dieu qui donne, ne peut-il pas choisir la façon de donner comme le don lui-même : il est le maître infini absolu. Il donne l'existence au néant et il impose le devoir de vivre éternellement, il donne la dignité d'enfant de Dieu à ces créatures tirées du néant, et celles-ci ne peuvent plus vivre autrement qu'en enfants de Dieu. Notre nature humaine est faible, enténébrée, débile : il la secourt par l'institution d'une religion révélée, hors d'elle il n'y a plus de salut. Tout ceci pour sa plus grande gloire et notre plus grande béatitude éternelle.

*b)* Il faut chercher; quand aura-t-on trouvé? Faut-il se contenter de vagues probabilités ou même choisir comme par sort en *pariant* pour le parti le plus sûr. Cf. Pascal, *Pensées*, n. 233. Non, en choses si graves, l'homme a droit d'attendre la lumière et Dieu n'impose de pareilles responsabilités qu'en éclairant comme il faut nos consciences raisonnables. Voir CRÉDIBILITÉ, t. III, col. 2213-2215; CROYANCE, t. III, col. 2380-2388; FOI, t. VI, col. 200-217 et 174-183 (fidéisme), 191-205 (semi-fidéisme).

D'autre part l'indifférent doit-il exiger des certitudes mathématiques avant de se rendre? Ce serait aussi irraisonnable que de ne chercher aucune certitude.

Il faut donc arriver à cette certitude qui convainc du fait, sans donner la lumière qui dissipe toutes les ténèbres qui peuvent entourer celui-ci, certitude qui doit suffire à une âme droite et sur laquelle l'intelligence se repose à cause d'arguments vraiment démonstratifs en eux-mêmes. Voir aux mêmes articles la doctrine et les références.

3° *Indifférentisme religieux surnaturel.* — 1. L'indifférent recule ici sur un nouveau retranchement. Il faut une religion surnaturelle; mais toutes les religions historiques se donnant comme surnaturelles, ne *peuvent-elles pas toutes être considérées comme bonnes*, de bonté plus ou moins relative, pour leurs temps, leurs pays, leurs fidèles — bonnes comme les formes accidentelles d'une même religion substantiellement identique?

En voici les raisons : *a)* Les arguments comme les prétentions de toutes les religions, comme leur histoire en réalité se ressemblent considérablement. Voir sur l'histoire comparée des religions, J. Bricout, *op. cit.*, t. I, p. 29 sq.; H. Pinard, *Quelques précisions sur la méthode comparative*, dans *Anthropos*, 1910. — *b)* La bonté de Dieu ne saurait se comprendre avec l'exclusivisme d'un monopole restreint et la damnation de tout le reste de la masse humaine. — *c)* D'ailleurs, la pure vérité, la pure morale ne se trouvent nulle part; partout des erreurs, des tares diverses; ce qui dénote des œuvres humaines, bâties sur un fond substantiel vrai, le seul qui importe. — *d)* Enfin la liberté de conscience entraîne cette indifférence au moins subjective de toutes les formes religieuses.

Voici nos réponses en deux mots : *a)* Affirmer ne fait pas titre; comparaison n'est pas raison, surtout lorsqu'elle est si superficielle. Comment maintenir, après un peu de réflexion et de sérieuses recherches, l'équivalence des prétentions, des arguments, de l'histoire des religions païennes et des religions monothéistes? Du monothéisme musulman et du christianisme? — *b)* La bonté de Dieu exige précisément que parmi toutes ces erreurs nées du péché et de la faiblesse humaine, il y ait une véritable religion vers laquelle toute âme de bonne volonté, aspirant à la pure lumière, puisse être dirigée, dirigée par les traces divinement conservées dans toutes les fausses religions, dirigée par le travail intérieur de la grâce et des aspirations de la conscience, et surtout par les providentielles rencontres avec la vraie religion elle-même; voir plus haut les voies de la conversion. Quant aux multitudes pour lesquelles tout cela semble avoir été impossible, voir INFIDÈLES *(Salut des)*; ÉGLISE, t. IV, col. 2155-2174; FOI, t. VI, col. 200-205; GRACE, t. VI, col. 1598-1604. — *c)* Des tares partout, dit-on; distinguons: dans les fidèles de toutes les religions, oui; mais cela en degrés bien divers. Ici encore comment regarder du même œil indifférent la morale fétichiste ou la morale païenne ou la morale musulmane, et la morale chrétienne; je dis morale et moralité. Ceci pour les individus religieux. Mais prenant les religions en elles-mêmes, vous dites que toutes ont des tares, ce n'est pas prouvé du tout. Montrer les tares de toutes les religions non chrétiennes, n'est pas difficile; prouver qu'il y en a dans le christianisme, on ne l'a pas encore fait. Et je n'en veux pour signe con-

vainquant que le séculaire acharnement de tous ses ennemis à trouver de nouvelles objections, celles de la veille étant chaque fois classées comme sans valeur. Pour les religions non chrétiennes, il y a eu des coups de lumière sur elles dont elles ne se sont jamais relevées, et dont elles ne se relèvent pas chaque fois qu'elles doivent les subir : aucune ne résiste à l'esprit critique introduit chez leurs fidèles. Contre le christianisme, on n'a encore rien trouvé qui fasse l'unanimité désormais assurée de tous les rationalistes et qui pour les esprits les plus savants et les plus critiques n'ait pas trouvé une réfutation pleinement pacifiante. Sur les variations rationalistes, voir Déisme, t. iv, col. 234-242; Dieu, col. 759-881, 912-918; Vigouroux, *Les Livres saints et la critique rationaliste*, t. ii. — *d)* Si le bien et le vrai ne sont que des instincts matérialistes ou des phénomènes subjectifs, en évolution d'ailleurs peu compatible avec la liberté, alors oui, tout est vrai et tout est bon suivant la simple convenance aux consciences subjectives. Mais en dehors de ces philosophies antihumaines, c'est une absurdité de dire que toutes les religions se valent, même pour les consciences individuelles, de traiter de fous les missionnaires, qui veulent, « convertir » les pauvres dégradés. Toute religion est bonne, dit-on, pour la conscience qui la croit bonne; il faut distinguer avec soin cet aphorisme, bonne de bonté objective, absolue : non pas nécessairement; bonne de bonté subjective, relative : dans un certain degré oui; mais ce degré sera suffisant (religion qui peut être gardée et sauver l'âme) si celle-ci contient la substance de la vraie religion surnaturelle et si la conscience est disposée à embrasser la religion intégralement vraie dès qu'elle en aura les moyens; au cas contraire d'insuffisance substantielle, la conscience ne pourra s'y satisfaire que pour un temps seulement; un jour ou l'autre si elle fait ce qu'elle doit, le ciel l'aidera et elle arrivera enfin à la vérité au moins substantiellement nécessaire.

*e)* Il ne nous reste plus à faire qu'une dernière *considération positive.* Laissons le matérialisme, qui met de la religion, et très élevée, dans les abeilles pour enlever toute sa valeur à celle qui est dans l'homme, voir Le Dantec, *L'athéisme*, passim; laissons le subjectivisme qui ruine toute raison pour mieux ruiner toute foi obligatoire hétéronome, voir Agnosticisme; il est clair que Dieu ne peut être indifférent au vrai et au faux, à la vertu et au vice, indifférent à être traité de Jupiter avec Junon et le reste comme cour, de Ahura-Mazda avec Ahriman en face de lui, de dieu totem, de Bouddha, de Vishnou, ou de Dieu très saint; ne peut être indifférent à être honoré par un culte de fétiches, le culte des honteux mystères gréco-romains, celui des sacrifices humains anthropophages, des processions hindoues, des pagodes chinoises ou des temples théosophes, etc. Il est impossible enfin d'admettre la vérité des contradictoires affirmées par les diverses religions du globe terrestre, sur Dieu et sa nature, et ses attributs et ses œuvres, et son influence sur le monde et ses lois essentielles et les finalités imposées à l'humanité; impossible d'admettre l'égalité morale de Baal ou Bélial et de Jahvé ou du Christ. Voir les belles considérations de Lamennais, *op. cit.*, c. iv-v; Weiss, *op. cit.*, t. i, p. 411-432; Caussette, *op. cit.*, t. i, p. 231-262.

Toutes les religions existantes ne sont pas vraies, et toutes ne sont pas fausses; il y en a donc une et une seule de vraie, d'absolument vraie, les autres n'ayant que des dégradations et des parcelles de vérité et de bien en divers degrés.

2. *Comment trouver cette unique vraie religion concrète?* — *a)* Il faut d'abord préparer son âme à la recevoir par l'ensemble de ces *dispositions morales* qui écartent les obstacles et ouvrent l'esprit et le cœur à la vérité qu'ils seront heureux de reconnaître enfin et d'embrasser. Ces dispositions morales n'ont pas d'autre rôle à remplir, rôle cependant, en pratique, capital et le plus souvent décisif. Voir Grace, t. vi, col. 1630 sq.; Foi, t. vi, col. 237-sq.; Expérience religieuse, t. v. col. 1847 sq.

*b)* Et puis il faut *étudier* la vraie religion; étude qui a toutes les modalités des esprits qui cherchent où Dieu se donne aux âmes.

Il y a l'étude du philosophe qui part du matérialisme ou du positivisme (par exemple, Brunetière), de l'esprit anxieux qui arrive à travers le subjectivisme et le criticisme (par exemple, Miss Baker), celle du révolté qui remonte du nihilisme (par exemple, A. Retté) et celle de l'esprit sans culture qui doit secouer, avec le joug de ses passions, le voile de préjugés grossiers ou même de quelque fausse religion, sauvage ou civilisée, l'étude de l'Esquimau qui observe le missionnaire et l'écoute pendant des années dans ses iglous de glace, et l'étude du Cafre qui pense nonchalamment près de son kraal. Il y a l'étude de l'artiste qu'attire quelque secrète beauté supérieure, la beauté qui satisferait l'âme, là, dans cette religion et non ailleurs. Voir Th. Mainage, *La psychologie de la conversion*, Paris, 1914, IIe leçon, p. 38-81 (l'enquête intellectuelle des convertis).

*c)* Enfin il faut *prier*, plus que jamais, pour obtenir la dernière décision qui plie la volonté orgueilleusement indépendante ou le cœur captif ou l'esprit enivré de sa propre lumière, enfin qui captive l'âme *in obsequium Christi.* II Cor., x, 5. Cf. Expérience religieuse, t. v, col. 1814 sq., 1825-1826.

3. *Quelle est cette unique vraie religion?* — Le christianisme évidemment; sa transcendance au-dessus de toutes les autres religions éclate lumineuse à quiconque regarde celles-ci avec attention. Cette transcendance peut être envisagée dans la force critique des preuves historiques ou dans l'excellence intrinsèque unique du christianisme. Toutes les grandes religions présentent des titres à une origine divine, surnaturelle. Mais que valent les titres qui concernent la mission divine du Bouddha, de Zoroastre, de Confucius, de Manès, d'Apollonius de Thyane ou de Mahomet, en comparaison surtout de ceux qui concernent Jésus-Christ? voir Jésus-Christ; les apologétiques modernes, par exemple, Tanquerey, *op. cit.*, p. 192-260; L. Picard, *La transcendance de Jésus-Christ*, 2 vol., Paris, 1905; les références plus haut sur l'histoire des religions; les conférenciers apologistes : Lacordaire, Freppel, Monsabré.

Toutes les grandes religions se donnent comme la voie parfaite à la fin suprême. Mais, ici encore, que valurent ou que valent, comme dogmatique, comme morale, comme institutions, comme bienfaisance et pouvoir d'action à travers les siècles et les espaces, toutes les religions païennes, mortes ou vivantes, sans excepter le bouddhisme philosophique ou populaire? que vaut le mahométisme? que vaut le judaïsme rabbinique ou mystico-matérialiste actuel ? Parmi les âmes d'élite en marche vers l'idéal religieux et moral, qui a jamais songé à se « convertir » à ces religions, au moins après avoir connu le christianisme? En comparaison en effet avec ces pauvres créations humano-diaboliques, où le divin cependant n'est pas tout détruit, quelle splendeur dans tout ce qui constitue le christianisme! Voir Jésus-Christ; Apologétique, t. i, col. 1527 sq.; Religion; de Broglie, *Problèmes et conclusions de l'histoire des religions*, c. viii-xi; Lacordaire, *Conférences*, xiv-xxxvii; Monsabré, *Carême*, 1890; les manuels comme Tanquerey, *op. cit.*, p. 144-162 et 319-332; Expérience religieuse, t. v, col. 1856-1861; Caussette, *op. cit.*, t. i, p. 262-519.

4° *Indifférentisme chrétien.* — Le christianisme s'impose à qui veut être dans la vraie religion. Mais quel christianisme? Il y en a, en effet, plusieurs. Faut-il choisir ou là du moins rester librement indifférent de choisir?

1. Il y a le christianisme oriental gréco-russe multinational, le protestantisme multiforme et le catholicisme intransigeant dans son universelle unité. Tous ont assurément *la substance* de la pure, parfaite, sublime religion du Christ. Pourquoi alors ne pas admettre leur équivalence, admettre l'*Ecclesia tripartita*, faire « l'union des Églises » à fond identique, à formes humainement diversifiées, à charité égale?

L'Église établie d'Angleterre et des Dominions caresse ce rêve avec une fièvre grandissante. Mais Constantinople repousse le libéralisme ou indifférentisme dogmatique, hiérarchique, sacramentaire, traditionaliste que les anglicans unionistes adopteraient, non, sans doute, pour unir les sectes dissidentes, qui sont nombreuses en Angleterre, mais, au moins les partis de l'Église établie ; qu'ils devraient *a fortiori* proposer s'ils voulaient grouper toutes les sectes protestantes d'Angleterre, d'Allemagne, de Suisse et des États-Unis d'Amérique. Cf. J. Calvet : *Le Problème catholique de l'Union des Églises*, Paris, 1921, p. 47 à 58.

Rome, si elle était officiellement sollicitée à l'union des Églises chrétiennes pourrait assurément faire quelques concessions d'ordre disciplinaire, mais elle ne pourrait rien céder sur tout le dogme et toute la morale et toute l'institution ecclésiastique pas plus au XX$^{e}$ siècle qu'au XVI$^{e}$ au XI$^{e}$, au IV$^{e}$, au II$^{e}$, au I$^{er}$. Contradiction irréductible : il n'y a donc pas trois christianismes vrais, *mais un seul.*

N'est-ce pas ce que le Christ *a voulu faire :* une œuvre divine, puisqu'il est Dieu, une œuvre divinement préservée des aberrations de l'esprit humain? N'a-t-il pas fondé une Église *une* dans sa doctrine et sa constitution, une Église infaillible, qui ne peut transiger sur un seul point de son enseignement divin, ni admettre aucun compromis doctrinal? Or, l'Église fondée par le Christ, n'est pas le protestantisme, qui n'a pas gardé le dépôt du Verbe incarné. Luther, Calvin, Henri VIII, Wesley, pour ne parler que des créateurs des principales sectes protestantes, ont altéré le dogme, la morale, les institutions de Jésus-Christ. Cf. A. Baudrillart, *L'Église catholique, la renaissance, le protestantisme*, 10$^{e}$ édit., Paris, 1908; CALVIN, t. III, col. 1319 sq., 1395 sq., 1418 sq., HENRI VIII, t. VI, col. 2183 sq., LUTHER, WESLEY.

C'est en abandonnant peu à peu le bercail du pasteur apostolique et divin, que le schisme grec s'est constitué le sien, par ambition d'autonomie et de domination. En effet, l'autonomie lui est devenue nationalisme autocéphale, fermé et mort, contre-pied de l'œuvre vivante du Sauveur universel. Voir PHOTIUS.

Le catholicisme, au contraire, par continuité vivante ininterrompue, remonte authentiquement sans variations, au XVI$^{e}$ au IX$^{e}$, au IV$^{e}$, au II$^{e}$, au I$^{er}$ siècle. Voir P. Battifol, *L'Église naissante et le catholicisme*, 2$^{e}$ édit., Paris, 1919; APOSTOLICITÉ, t. I, col. 1618 sq., ÉGLISE, t. IV, col. 2128-2132.

Au I$^{er}$ siècle, ce n'est pas des apôtres que l'Église est née, c'est de Jésus-Christ lui-même, voir ÉGLISE, t. IV, col. 2114-2128.

Si le protestantisme avait eu chance d'être le vrai christianisme, l'indifférentisme aurait une dernière question à poser : celle des dogmes fondamentaux et des dogmes indifférents, de l'adiaphora comme on a dit en Allemagne. Voir LATITUDINARISME.

Concluons que toute compromission entre la vérité et l'erreur, le bien et le mal étant impossible pour un esprit logique et pour un cœur droit, et la vérité religieuse intégrale ne se trouvant indubitablement que dans l'Église catholique, en face de celle-ci il n'y a pas d'indifférence *permise*. L'âme humaine d'ailleurs ne pouvant rester vraiment neutre dans ces questions qui engagent le fond de toute vie religieuse, il n'y a pas non plus d'indifférence *possible* pour un homme religieux. Il doit donc choisir ou pour Dieu ou contre Dieu, pour ou contre le Dieu de l'Église catholique.

P. RICHARD.

**INDISSOLUBILITÉ DU MARIAGE.** Voir DIVORCE, t. IV, col. 1455-1470.

**INDULGENCES.** I. Définition. II. Origine. III. Développement. IV. Théorie et pratique actuelles.

I. DÉFINITION. — 1° *Le mot.* — Dans le Code Théodosien l'*indulgentia* est l'amnistie de certains crimes que les empereurs chrétiens accordaient particulièrement à l'occasion des fêtes pascales. L. IX, tit. XXXVIII, *De indulgentiis criminum*, loi 5 de Valentinien, Valens et Gratien en 371, loi 6 de Gratien, Valentinien et Théodose en 381. L'*indulgentia* du Code Justinien remet la peine sans enlever l'infamie. L. IX, tit. XLIII, *De generali abolitione*, loi 2 de Dioclétien et Maximien en 286; loi 3 de Valentinien, Valens et Gratien en 371.

Il ne semble pas que pendant longtemps il y ait eu d'expression technique pour désigner la remise des peines canoniques. A partir du VIII$^{e}$ siècle, le terme de *redemptio* ou rachat lui est appliqué, puis à mesure que ce rachat est de moins en moins onéreux celui de *remissio* est de plus en plus employé. Ce dernier usage est devenu classique au temps des Décrétales, comme en témoigne le titre *De pœnis et remissionibus*, l. V, 38. Cf. en particulier le c. 4, décrétale de 1172 où Alexandre III parle de *remissiones*. Néanmoins en 1215 le mot *indulgentia* est déjà d'un emploi courant au sens moderne d'indulgence. IV$^{e}$ concile de Latran, c. 62, Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, t. V, p. 1382-1383. Notons cependant que le style des bulles a maintenu l'expression de *remissiones* à côté du terme usuel d'*indulgentia*.

2° *La chose.* — Le Code de droit canon définit, can. 911, les indulgences : *Remissionem coram Deo pœnæ temporalis debitæ pro peccatis, ad culpam quod attinet jam deletis, quam ecclesiastica auctoritas ex thesauro Ecclesiæ concedit pro vivis per modum absolutionis, pro defunctis per modum suffragii.* Ces quelques lignes contiennent tout l'essentiel de la doctrine des indulgences. Tout d'abord la remise de la peine temporelle y est nettement distinguée de celle de la faute elle-même, de la *coulpe*. Mais en même temps elle est déclarée valable devant Dieu; il ne faut pas la réduire à une simple mesure disciplinaire. C'est l'autorité ecclésiastique qui concède les indulgences : elle pourra donc en faire varier la teneur et les conditions suivant les temps et les milieux. Le fondement théologique de la pratique indulgentielle est le dogme de la communion des saints : les mérites du chef et des membres de l'Église tout entière forment un seul et même trésor où, en vertu du pouvoir des clefs, le pape et les évêques puisent en quelque sorte de quoi suppléer à ce qu'ils remettent de la satisfaction individuelle. L'action de l'autorité ecclésiastique, directe et par forme d'absolution quand il s'agit des indulgences pour les vivants, ne peut être qu'indirecte et par mode de suffrage ou d'intercession quand il s'agit des indulgences en faveur des âmes du purgatoire : ni le pape, ni les évêques n'ont juridiction en dehors de ce monde.

II. ORIGINES. — Dans l'histoire des indulgences il faut distinguer deux époques principales : 1° celle des origines où la conception actuelle, telle à peu près que

la définit le Code de droit canonique, se forme lentement; 2° à partir de la fin du XIe siècle, celle des développements où, la notion moderne des indulgences étant acquise, les concessions en deviennent de plus en plus nombreuses, et les conditions où on les acquiert de plus en plus faciles.

L'élaboration qui occupe les onze premiers siècles de l'ère chrétienne s'est opérée en trois phases : 1° aux premiers siècles l'équivalent le plus certain et le plus clair de l'indulgence est la réconciliation anticipée des pénitents publics; 2° les rédemptions individuelles du haut moyen âge acheminent la discipline vers son état actuel; 3° les rémissions générales de la fin du XIe siècle sont enfin de véritables indulgences au sens moderne du mot.

1° *La réconciliation anticipée.* — La discipline pénitentielle des premiers siècles n'était pas une institution aux cadres rigides : une large initiative y était laissée aux évêques quand il s'agissait de déterminer les conditions du pardon. Parlant du milieu du IIIe siècle, le P. d'Alès s'exprime comme il suit : « Essentiellement morale, visant tout d'abord l'amendement du coupable, ayant principalement égard au sérieux de la pénitence, nullement enchaînée par la nature du délit, consciente d'un pouvoir illimité de rémission reçu du Christ : telle apparaît la pensée de l'Église chez ses représentants les plus autorisés des clergés de Rome, de Carthage et d'Alexandrie. » *L'édit de Calliste*, Paris, 1914, p. 349.

Or, du moins quand il s'agissait des fautes les plus graves, principalement de l'adultère, de l'homicide et de l'idolâtrie, la condition normale et préalable de la réconciliation totale était l'accomplissement d'œuvres expiatoires qui duraient fort longtemps, parfois même, semble-t-il, jusqu'à la fin de la vie. Le pénitent couchait sur la cendre, négligeait les soins de propreté, jeûnait, se livrait à de longues prières de jour et de nuit, et il était exclu de la participation aux mystères, c'est-à-dire de l'assistance à la partie principale de la messe, après l'évangile.

C'est précisément dans ces cas que nous trouvons les exemples les plus clairs de remises officielles de la peine due au péché, c'est-à-dire de mesures de miséricorde qui s'apparentent à nos indulgences. Tenant compte soit des circonstances générales, soit des dispositions particulières des pécheurs, les évêques pouvaient anticiper la réconciliation finale et du même coup exempter les coupables d'une partie plus ou moins notable des exercices pénitentiels qui auraient dû précéder leur réintégration dans la communauté chrétienne si l'on s'en était tenu aux règles ordinairement observées.

1. Les premières mesures de ce genre que nous connaissions sont des réconciliations anticipées de chrétiens tombés dans l'apostasie au cours des persécutions, de *lapsi*, comme on disait alors. Elles furent obtenues tout d'abord, semble-t-il, par l'intercession des fidèles qui attendaient le martyre en prison ou qui avaient souffert pour la foi, les confesseurs. Ceux-ci délivraient aux apostats, qui les visitaient dans leurs geôles ou ailleurs, et les suppliaient d'intervenir en leur faveur, des billets par lesquels « la paix » leur était donnée, des *libelli pacis*. Tertullien connaît déjà un tel usage : catholique, il l'approuve, *Ad martyres*, c. II ; montaniste, il le condamne, *De pudicitia*, c. XXII.

Mais ce n'est qu'un peu plus tard que nous trouvons au sujet de l'*indulgence* dont on pouvait user ou ne pas user à l'égard de certains coupables des textes nombreux et assez précis. A la fin de 249 ou au début de 250 parut, pour la première fois, un édit de proscription universelle des chrétiens. Jusque-là les magistrats s'en tenaient à leur sujet, en règle général, à la ligne de conduite tracée par Trajan à Pline le Jeune : n'instruire qu'après dénonciation particulière. Avec Dèce, le christianisme est poursuivi d'office et en vertu d'une procédure qui, appliquée à la lettre, aurait mis tous les fidèles en demeure de choisir entre l'apostasie et la mort. A jour fixe dans tout l'empire les suspects sont convoqués devant une commission de magistrats et de notables, ils doivent offrir aux dieux une victime ou du moins quelques grains d'encens. Ce rite accompli, on leur délivre un certificat de soumission à l'édit impérial ou *libellus*. Dom Leclercq a publié dans le *Bulletin d'ancienne littérature chrétienne*, 1914, t. IV, p. 52 sq., 188 sq., 25 *libelli* provenant de diverses localités égyptiennes. Ici ou là les prévenus obtinrent à prix d'argent de fonctionnaires subalternes des *libelli* sans avoir réellement sacrifié. Il y eut ainsi deux catégories de coupables : les *sacrificati* et les *libellatici*, et les coupables furent très nombreux parce que jamais jusque-là la persécution n'avait été si générale et si bien organisée.

La tourmente passée, les *lapsi* se présentèrent en foule pour demander, voire même exiger leur réconciliation et souvent une réconciliation immédiate. A la nouveauté et à la gravité de la situation devaient correspondre des mesures au moins partiellement inédites. Les initiatives prises ne furent pas du premier coup absolument concordantes.

Beaucoup de faillis se réclamaient de billets de paix délivrés par les confesseurs. En Égypte, saint Denys d'Alexandrie se crut moralement obligé de ratifier une sentence qui lui paraissait portée par le Christ lui-même, nécessairement uni avec ses glorieux témoins : « Ainsi donc, écrivait-il à Fabien d'Antioche, ces divins martyrs, qui étaient parmi nous, qui sont maintenant les assesseurs du Christ, partagent sa royauté, jugent avec lui et prononcent avec lui la sentence; ils ont pris sous leur protection quelques-uns de nos frères tombés qui étaient responsables du grief d'avoir sacrifié. Ils ont vu leur retour et leur pénitence et ils ont estimé qu'elle pouvait être agréée par celui qui ne veut pas d'une façon absolue la mort du pécheur, mais son repentir; ils les ont reçus, les ont assemblés, les ont réunis et ont partagé avec eux leurs prières et leurs repas. Que nous conseillez-vous, frères, à leur sujet ? Que devons-nous faire? Serons-nous d'accord avec eux et de même avis, et respecterons-nous leur jugement et la grâce qu'ils ont faite? A l'égard de ceux qui ont obtenu d'eux miséricorde, nous conduirons-nous en honnêtes gens, ou bien tiendrons-nous la décision prise par les martyrs comme injuste et nous présenterons-nous comme des censeurs de leur jugement? Regretterons-nous leur bonté d'âme et bouleverserons-nous l'ordre qu'ils ont établi? » Cité par Eusèbe, *H. E.*, l. VI, c. LXII, n. 2-6; traduction Grapin, Paris, 1911, t. II, p. 269.

En Afrique, il n'en allait pas de même. Les confesseurs s'y montrèrent trop souvent, dans leur intervention, d'une arrogance, d'une légèreté, voire même d'une vénalité telles que saint Cyprien dut se refuser à entériner purement et simplement leurs décisions, *Epist.*, XVII, n. 1; XXIII, XXVII, n. 2, édit. Hartel, d'accord en cela avec le clergé de Rome. Voir la lettre de ce dernier *Inter Cyprianas*, XXXVI, n, 3. L'évêque de Carthage ne fit à ce refus qu'une seule exception : si un *lapsus* a reçu un billet de réconciliation d'un confesseur et se trouve en péril de mort, un prêtre et, à défaut de prêtre, un diacre peut l'absoudre avant que l'évêque ait porté sa sentence. *Epist.*, XVIII, c. I, II.

Si, ni Rome ni Carthage n'admettent que les martyrs aient le pouvoir d'accorder directement la paix aux faillis, elles n'excluent pas pour autant toute mesure de miséricorde, seulement c'est le pasteur suprême de chaque Église qui doit en demeurer le juge et le maître.

Trois chrétiens avaient confessé leur foi sans défaillance dans une première épreuve. Puis, soumis de nouveau à la torture, ils avaient cédé à sa violence. Depuis lors ils avaient vécu dans une pénitence continuelle. A ses collègues qui le consultent sur leur cas, saint Cyprien répond qu'on ne saurait, à son avis, leur refuser la communion avec l'Église, car trois ans d'une pénitence extrême et continue ont dû les rendre dignes de la miséricorde divine. D'ailleurs, il examinera l'affaire de plus près avec chacun de ses frères dans l'épiscopat, lorsqu'il pourra les voir après les solennités pascales : *non tamen debere nos eis et veniæ locum claudere atque eos a paterna pietate et a nostra communicatione privare : quibus existimamus ad deprecandam clementiam Domini posse sufficere quod triennio jugiter et dolenter, ut scribitis, cum summa pænitentiæ lamentatione planxerunt. Epist.*, LII, n. 2, *P. L.*, t. IV, col. 357, *Epist.*, LVI, de l'édition Hartel.

L'attitude miséricordieuse de saint Cyprien fut, en partie du moins, adoptée par le concile réuni à Carthage les premiers jours d'avril 251. On y décida qu'après une longue pénitence, les *lapsi* pourraient être réconciliés à condition de recourir à l'évêque qui aurait à se prononcer sur chaque cas en particulier : « Nous nous étions réunis un grand nombre d'évêques, écrit saint Cyprien lui-même,... et nous avons déterminé des mesures d'une modération salutaire, de telle façon que l'espoir de la vie en communion avec l'Église et de la paix ne fût pas refusé totalement aux faillis. Nous ne voulions pas que le désespoir les conduisît à une chute encore plus profonde et qu'ils vécussent selon le siècle et comme des païens, parce que la porte de rentrée dans l'Église leur était fermée. D'autre part, nous nous refusions à abolir les condamnations portées par l'Évangile et à autoriser la témérité de réconciliations hâtives. Nous avons donc imposé une longue pénitence, l'obligation de solliciter avec contrition la clémence paternelle, ainsi que l'examen de la situation, des dispositions et des nécessités de chacun... Nous avons écrit sur ce sujet à Rome à notre collègue Corneille qui, après un concile tenu avec plusieurs de ses coévêques, s'est rangé à notre avis. » *Epist.*, LV, n. 6, édit. Hartel ; *Epist.*, X, *inter Cornelii papæ epistolas*, *P. L.*, t. III, col. 791-792.

Le concile précisa « qu'après avoir étudié chaque cas en particulier on pourrait parfois admettre les *libellatici* plus rapidement à la réconciliation, mais qu'on ne viendrait ensuite aux *sacrificati* qu'à l'article de la mort, parce qu'il n'y a pas d'exomologèse possible en enfer et qu'on ne peut pas contraindre quelqu'un à la pénitence en lui refusant ses fruits. De cette façon si l'heure de la lutte survient, réconforté par nous, le pénitent se trouvera armé pour le combat, et si avant la lutte une infirmité mortelle le presse, il quittera ce monde avec la consolation d'être en paix et en communion avec l'Église. » *Ibid.*, n. 16, *P. L.*, t. III, col. 808.

Quant à ceux qui ne veulent pas faire pénitence, la réconciliation leur sera refusée, s'ils attendent d'être en danger de mort pour solliciter leur pardon; on est indigne de recevoir les consolations de la religion quand on n'a pas pensé qu'on devait mourir : *Et idcirco frater charissime, pænitentiam non agentes, nec dolorem delictorum suorum toto corde et manifesta lamentationis suæ professione testantes, prohibendos omnino censuimus a spe communicationis et pacis, si in infirmitate atque periculo cœperint deprecari, quia rogare illos non delicti pænitentia, sed mortis urgentis admonitio compellit, nec dignus est in morte accipere solatium qui se non cogitavit esse moriturum. Ibid.*, col. 811, n. 23 de la même épître à Antonianus.

L'année suivante, un concile de 42 évêques se montra plus large et une amnistie générale fut accordée aux *lapsi* qui auraient accepté la pénitence. Une nouvelle persécution est imminente. « Sous la pression de cette nécessité, narre saint Cyprien, rédacteur d'une épître synodale au pape Corneille, nous avons estimé qu'il fallait accorder la paix à ceux qui ne se sont pas retirés de l'Église et qui depuis le premier jour de leur chute n'ont pas cessé de faire pénitence, de se lamenter et de supplier le Seigneur, pensant qu'il fallait les armer et les équiper pour le combat qui menace. » *Epistola synodica inter concilia Carthageniensia*, *P. L.*, t. III, col. 884. « S'il se trouve, conclut la lettre, un de nos collègues qui à la veille de la lutte pense qu'il ne faut pas donner la paix à nos frères et à nos sœurs, il rendra compte au Seigneur, au jour du jugement, de sa censure inopportune ou plutôt de sa dureté inhumaine. » *Ibid.*, n. 5, col. 888.

Les évêques pouvaient donc réduire la durée normale de la pénitence. Quelle était la valeur de cette rémission? N'avait-elle d'efficacité qu'au point de vue de la discipline ecclésiastique, au seul for externe? Nullement, car une telle condonation était faite, souvent, en considération des mérites des martyrs dont on affirmait la valeur d'intercession auprès de Dieu lui-même : « Nous croyons, écrit saint Cyprien dans son *De lapsis*, que les mérites des martyrs et les œuvres des justes ont une grande puissance auprès du souverain juge. » N. 17, *P. L.*, t. IV, col. 95. « Le Seigneur, déclare-t-il plus loin, peut pardonner dans sa clémence à celui qui fait pénitence, et le prouve par ses actes comme par ses supplications. Il peut ratifier ce que les martyrs ont demandé et ce que les évêques ont fait. » *Ibid.*, n. 36, col. 508.

Dans quelle mesure d'ailleurs Dieu accorde-t-il une telle ratification ? C'est son secret. Lui seul sait comment il traitera ces réconciliés et de quel œil il considérera les poids de la balance lors de son jugement : *Deo ipso sciente quid de talibus faciat et qualiter judicii sui examinet pondera.* Lettre du clergé romain à saint Cyprien, *Epist.*, XXXI, *inter Cyprianas*, *P. L.*, t. IV, col. 323 ; édit. Hartel, *Epist.*, XXXVI. Le pardon est une chose, l'admission dans la gloire, une autre chose et, surtout à l'article de la mort, l'Église ne peut assurer celle-ci en même temps que celui-là. « Autre chose, écrit l'évêque de Carthage à Antonianus, est d'être arrivé au pardon, autre chose de parvenir à la gloire ; autre chose d'être emprisonné sans pouvoir sortir avant d'avoir payé le dernier quadrans; autre chose de recevoir aussitôt la récompense de la foi et de la vertu ; autre chose de souffrir de longs tourments en expiation de ses péchés et d'être lentement purifié par le feu ; autre chose d'avoir complètement satisfait pour ses fautes par la souffrance; autre chose de rester en suspens et d'attendre la sentence du Seigneur au jour du jugement; autre chose d'être couronné par lui sans retard. » *Epist.*, X, *inter Cornelianas*, *P. L.*, t. III, col. 810-811.

2. Au début du IVe siècle, les conciles d'Ancyre (314) et de Nicée (325) reviennent encore sur la question des *lapsi*. Ils affirment à nouveau et très nettement le pouvoir qu'a l'évêque de mitiger la pénitence et surtout de hâter la réconciliation finale. Des mesures de miséricorde seront prises généralement en faveur des pécheurs bien disposés et qui expient leurs fautes avec zèle, mais le misérable état des coupables pourra parfois justifier à lui seul un adoucissement. Le 2e canon d'Ancyre s'exprime ainsi au sujet des diacres qui ont sacrifié : « Que si quelques évêques, ayant égard à leur effort et à leur humiliation, veulent leur accorder davantage, et de même s'ils veulent les humilier davantage, ils y sont autorisés. » Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, t. I, p. 303-304. Le même concile prévoit également des mitigations, quand il parle des chrétiens qui n'ont pris part aux banquets sacrificiels des païens

que tristes et contraints : « Les évêques auront le pouvoir, après avoir éprouvé la conduite de chacun, de mitiger les peines ou d'étendre le temps de la pénitence, mais il faut examiner ce qui s'est passé avant et après la chute et se régler d'après le résultat de ces recherches. » *Ibid.*, p. 307. « Quant à ceux qui lors des fêtes païennes se sont contentés d'apporter et de manger de leurs mets dans le local consacré aux faux dieux, l'évêque aura encore plus de liberté pour fixer le temps où ils seront de nouveau admis à l'offrande, en tenant compte de la vie entière de chacun. » *Ibid.*, can. 7, p. 310. Le canon 22e du concile de Nicée règle la situation des chrétiens qui, après avoir quitté l'armée, s'y étaient fait réintégrer à prix d'argent pour servir sous les ordres de Licinius, le champion du paganisme. Il donne à l'évêque le droit de faire varier le temps et les rigueurs de la pénitence, suivant les dispositions des intéressés : « Pour ces pénitents, il faut avoir soin d'étudier leurs sentiments et leur genre de vie. En effet, ceux d'entre eux qui, par leur crainte et leurs larmes, accompagnées de patience et de bonnes œuvres, montrent dans les faits, la sincérité d'un retour réel, après avoir accompli le temps de leur pénitence parmi les « auditeurs », pourront être admis parmi les « priants » et il dépend même de l'évêque de les traiter avec encore plus d'indulgence, φιλανθρωπότερόν τι περὶ αὐτῶν βουλεύσασθαι. Quant à ceux qui supportent avec indifférence (leur exclusion de l'Église) et qui pensent que cette pénitence est suffisante pour expier leurs fautes, ceux-là seront tenus à faire tout le temps prescrit. » Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, t. I, p. 591. Ce dernier canon, ainsi d'ailleurs qu'une incise du 2e canon d'Ancyre « s'ils veulent les humilier davantage, » prouve que les pasteurs restaient également libres de prolonger le temps de l'expiation ou du moins de refuser d'en rien retrancher.

Ces décisions conciliaires ne furent pas, par la suite, considérées comme des mesures tout à fait exceptionnelles, uniquement destinées à liquider la situation très spéciale créée par les persécutions. Dans la pensée des Pères elles répondaient au caractère même de la pénitence qui n'était pas seulement pour eux, même sous sa forme publique, le moyen d'assurer le bon ordre de la société chrétienne par de salutaires exemples et d'opportunes amnisties, mais encore un secours destiné à chaque âme en particulier, une sorte de médication spirituelle dont la sollicitude des pasteurs devait user avec plus ou moins de rigueur suivant les dispositions des pécheurs. Et souvent ils estimaient l'indulgence plus secourable que la sévérité. Tel est bien le rôle que saint Basile et saint Grégoire de Nysse donnent au sage médecin des consciences.

Le premier de ces Pères, éditant, dans son épître canonique CCXVII, les règles relatives au temps à passer dans les diverses classes de pénitents (pleurants, auditeurs, prosternés, consistants : classification spéciale aux Églises du Pont et de la Cappadoce), envisage la possibilité pour l'évêque d'abréger l'épreuve ou chacune des épreuves, eu égard aux mérites des pénitents : « Si, dit-il, l'un de ceux qui vécurent dans les péchés dont nous venons de parler fait pénitence et revient au bien, celui qui tient de la miséricorde divine le pouvoir de lier et de délier, au cas où il se montrerait clément en considération de la grandeur de la pénitence du pécheur et diminuerait le temps des pénitences imposées, ne serait pas à blâmer, car l'histoire sainte nous apprend que ceux qui font une pénitence plus onéreuse éprouvent plus tôt les effets de la bienveillance divine. » Τοὺς μετὰ μείζονος πόνου ἐξομολογουμένους ταχέως τὴν τοῦ θεοῦ φιλανθρώπιαν καταλαμβάνειν. *Epist.*, CCXVII, *Amphilochio, de canonibus*, *P. G.*, t. XXXII, col. 803-804.

Saint Grégoire de Nysse veut également que le directeur des exercices pénitentiels en restreigne la durée si l'état de santé d'une âme le permet. Parlant des fornicateurs, il s'exprime comme il suit : « Quand il s'agit de pécheurs dont la conversion est fervente et la vie révèle un véritable retour au bien, il est permis à celui qui est chargé de pourvoir au bon gouvernement de l'église (le grec porte : à celui qui veille à la bonne économie de l'église) de réduire le temps à passer dans la classe des « auditeurs » et de hâter le moment de la réconciliation (ou conversion); l'économe spirituel peut ensuite accorder encore une autre réduction et rendre plus tôt la communion, de telle sorte que celui qui bénéficie du remède de la pénitence montre que l'épreuve lui a rendu la santé de l'âme (mot à mot : que l'épreuve a permis de diagnostiquer la vigueur de son tempérament spirituel, de sa κατάστασις). On agira de même à l'égard des adultères. En appliquant cette thérapeutique spirituelle, on tiendra compte de l'ensemble des dispositions du sujet. (En grec : de sa διάθεσις, expression technique qui désigne le tempérament physique chez Hippocrate et Aristote. On remarquera cette accumulation de termes médicaux.) De même dans le cas des fornicateurs on s'inspirera de cette considération pour hâter ou retarder le moment de la participation aux biens de l'Église. » *Epist. canon.*, c. IV, *P. G.*, t. XLV, col. 229-230.

Au Ve siècle, saint Innocent Ier et saint Léon laissent également à l'évêque le soin de proportionner la durée des exercices pénitentiels au zèle des coupables. « C'est à l'évêque, dit saint Innocent, de juger de la gravité des fautes. Qu'il tienne compte de la confession du pénitent, des pleurs et des larmes par lesquels il s'amende : il lui appartiendra alors d'ordonner sa libération quand il constatera une satisfaction suffisante. » *Epist. ad Decentium Eugubinum*, c. VII, *P. L.*, t. LVI, col. 517. Cf. S. Léon, *Epist.*, X, n. 8, CLIX, n. 6, *P. L.*, t. LIV, col. 635, 1138.

La remise des peines canoniques fut donc un usage courant à l'époque patristique. Mais ce n'était pas l'équivalent exact de l'indulgence au sens moderne, parce que, 1° l'on supposait souvent que la peine due au péché était déjà remise devant Dieu, à cause des mérites du pénitent, quand l'évêque intervenait, et que : 2° cette intervention épiscopale précédait la réconciliation ou plutôt se confondait avec elle au lieu de la suivre. Le développement de la pénitence du Ve au VIIIe siècle va amener avec la pratique des rédemptions un usage plus proche de notre discipline actuelle.

2° *Les rédemptions.* — 1. *Le système pénitentiel sur lequel elles se greffent.* — A partir du Ve siècle, en effet, nous entrons dans une période où la pénitence subit des transformations profondes (ce qui ne veut pas dire radicales, comme l'affirment Lœning et d'autres) ; c'est l'âge barbare, l'âge des invasions.

Deux grands faits se produisent ou vont se produire : 1. le développement des éléments privés de la pénitence aux dépens de ses éléments publics; 2. l'introduction par les missionnaires celtes dans l'Occident, l'Espagne exceptée, des tarifs des livres pénitentiels. Il faudra atteindre la fin du IXe siècle pour que ces deux grands faits aient donné toutes leurs conséquences qui restent acquises au Xe et pendant la première moitié du XIe.

La pénitence publique, normalement imposée pour les fautes les plus graves, obligeait les coupables à de longues années d'un ascétisme rigoureux et à des humiliations très pénibles : « Le pénitent, revêtu du sac ou du cilice, en présence de toute l'assemblée des fidèles, recevait l'imposition des mains de l'évêque et était séparé au moins moralement de la communauté chrétienne : il devait couper ses cheveux et porter pendant tout le temps que durait son expiation

des vêtements de deuil. Cette expiation elle-même était rigoureuse et souvent fort longue et surtout la pénitence plénière entraînait des conséquences infiniment gênantes : le pénitent, même réconcilié... ne pouvait plus ni porter les armes, ni se livrer au négoce, ni se marier, s'il ne l'était pas, ou user du mariage, s'il était déjà marié. Ajoutons que cette pénitence.. ne pouvait pas se renouveler et laissait les relaps dans une situation plutôt dangereuse pour leur salut. » J. Tixeront, *Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne*, 1912, t. III, p. 391-392.

Aussi bien la masse des chrétiens se refusait-elle à ces sévérités dès la fin du IVe siècle. « Dans l'auditoire mêlé de saint Augustin se rencontrent des chrétiens qui ont des péchés mortels sur la conscience et qui ne sont pas cependant dans les rangs des pénitents. » P. Batiffol, *Études d'histoire et de théologie positive*, 1re série, 6e édit., Paris, 1920, p. 208-209, avec renvoi au *Sermon* CCCXXXII, n. 4. Quand on se trouva en présence des barbares convertis, mais non pas complètement transformés, la situation s'aggrava. Au cours du Ve et du VIe siècles l'habitude se généralise de ne demander la pénitence qu'à l'article de la mort, quand on la demande. En fin de compte, au temps de saint Césaire et de saint Avit au plus tard, c'est-à-dire dans la première moitié du VIe siècle, elle n'est plus pratiquée normalement que sous une forme presqu'exclusivement privée, dans le sud de la Gaule et probablement en Italie. » J. Tixeront, *op. cit.*, p. 400.

Cette décadence de l'ancienne discipline permit à certains usages des pays celtiques de s'introduire dans la majeure partie de l'Occident. Le régime pénitentiel en vigueur chez les Irlandais et les Bretons de la Grande-Bretagne, est, au moins dès le VIe siècle, « celui de la pénitence tarifée, suivant lequel une pénitence spéciale est imposée au pécheur par le ministre du sacrement sans solennité aucune, d'après des tarifs d'œuvres satisfactoires contenus dans des opuscules appelés pénitentiels. Les œuvres de satisfaction sont proportionnées, dans les pénitentiels, en rigueur et en durée aux fautes commises. Pour les crimes les plus graves : inceste, parricide, parjure, etc., ils prescrivent suivant les circonstances, soit l'exil, soit la réclusion dans un monastère pour la durée de toute la vie ou de 10, de 7, de 3 ans. Pour les fautes d'une gravité moindre, la satisfaction consiste en des jeûnes plus ou moins prolongés ou répétés durant des quarantaines, des années, ou bien en des prières, des flagellations, des aumônes. » Dom L. Gougaud, *Les chrétientés celtiques*, Paris, 1911, p. 274-275.

Le plus ancien pénitentiel irlandais connu est du VIe siècle et porte le nom d'un certain Vinniaus, difficile à identifier. Cf. Dom Gougaud, *op. cit.*, p. 276. Vers le milieu du VIIe siècle, un certain Cummian composa un autre pénitentiel, probablement dans un monastère écossais, peut-être celui de Hy, dont il serait mort abbé en 661-662. D'après J. Zottinger, *Archiv für katholisches Kirchenrecht*, 1902, p. 505 sq. Quand saint Colomban passa d'Irlande en Bourgogne, vers 590, pour y fonder les monastères d'Annegray, de Luxeuil et de Fontaines, puis en 613 dans la Haute-Italie pour y établir celui de Bobbio, il introduisit dans ces régions la pénitence tarifée et exclusivement privée des pays celtiques, mais le pénitentiel connu sous son nom n'est pas d'une authenticité absolument certaine et en toute hypothèse ne nous est parvenu que dans des recensions remaniées. En tout cas, au VIIe siècle, après la conquête anglo-saxonne, les pénitentiels celtiques se répandirent dans les Églises fondées en Grande-Bretagne par saint Augustin de Cantorbéry. Des auteurs anglo-saxons en composèrent à leur tour : ceux de Théodore de Cantorbéry, († en 690), du Vénérable Bède († en 735), d'Egbert d'York († en 766) eurent une grande vogue, et, à la faveur de la tradition créée par saint Colomban, passèrent sur le continent. Là ils subirent de notables remaniements, et donnèrent naissance, aux VIIIe et IXe siècles, à une littérature abondante où les apocryphes ne sont pas l'exception.

L'hypothèse de Mgr Schmitz, d'après laquelle les pénitentiels celtiques et anglo-saxons dériveraient d'un pénitentiel romain, ne s'est pas imposée malgré la compétence exceptionnelle de l'auteur dans la question. Elle paraît même complètement abandonnée aujourd'hui après les vives critiques de Mgr Duchesne et de M. Paul Fournier. Cf. Schmitz, *Die Bussbücher und die Bussdisciplin der Kirche*, Mayence, 1883; *Die Bussbücher und das kanonische Bussverfahren*, Dusseldorf, 1893; Duchesne, dans *Bulletin critique*, 1883, t. IV, p. 366; P. Fournier, *Études sur les pénitentiels*, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1901-1904, t. VI-IX.

Dans l'empire franc, la réforme du début du IXe siècle amena une réaction contre l'influence celtique et anglo-saxonne en faveur des anciennes règles canoniques qu'on mettait alors, à plus ou moins juste titre, sous le patronage de Rome. P. Fournier, dans *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1903, t. VIII, p. 552. Mais les auteurs de pénitentiels réformés : Halitgaire de Cambrai et Raban Maur († en 856) en particulier, durent faire place dans leurs recueils à des textes celto-saxons, si puissante était encore à cette époque l'influence insulaire. Au début du XIe siècle, le l. XIX des *Decreta* de Burchard de Worms, intitulé : *Liber corrector et medicus* et composé vers l'an 1000, est encore un véritable pénitentiel. D'ailleurs, en plein XIIe siècle, époque où cependant la pénitence tarifée est en complète décadence, Antoine Augustin publie un *Pænitentiale romanum*.

2. *Les rédemptions elles-mêmes.* — Le régime introduit et propagé par les pénitentiels était encore trop rigoureux pour une société où le christianisme lutta avec peine pendant des siècles contre la barbarie. Il fallut des adoucissements et ici encore les pays celtes furent les initiateurs : « D'assez bonne heure, sous l'empire de divers besoins qu'a bien fait ressortir M. Boudinhon, *Sur l'histoire de la pénitence*, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1897, t. II, p. 503-506, le système des équivalences et commutations d'œuvres s'est greffé sur celui de la pénitence tarifée. Ainsi plusieurs jours de jeûne isolés ou plus fréquemment consécutifs (*biduanæ, triduanæ superpositiones*) avec accompagnement de la récitation du psautier ou d'autres prières, de veilles pieuses, de génuflexions, de prostrations ou d'autres mortifications, certaines bien étranges (par exemple, dormir sur des orties, coucher *cum mortuo sancto in uno sepulcro*), pouvaient remplacer une pénitence primitivement imposée, moins sévère, mais plus longue, difficile ou impossible à accomplir pour certaines raisons. Ces commutations ou réductions de peines portaient le nom d'*arrea*, du vieil irlandais *arra*, qui signifie : équivalent, substitution. » Dom Gougaud, *op. cit.*, p. 276. M. Kuno-Meyer a publié en 1894 un traité sur les *arrea*, rédigé au VIIIe siècle en vieil irlandais. *Revue celtique*, t. XV, p. 485-498. Au début, se trouve un *arreum* qui sauve une âme de l'enfer, c'est-à-dire du purgatoire, moyennant 365 *Pater*, accompagnés d'autant de génuflexions et de coups de fouet, récités chaque jour jusqu'à la fin de l'année et un jeûne mensuel. Le c. XXVII de l'opuscule invoque les passages du Lévitique relatifs au rachat des vœux. Cf. dom Gougaud, *op. cit.*, p. 277.

La pratique des commutations de peines canoniques dut passer d'Irlande en Angleterre au cours du même VIIIe siècle et donner lieu au singulier abus signalé par

le 27e canon du concile tenu à Cloveshoe en l'année 747 : il s'agit d'un riche qui se croyait exempté de toute pénitence par la psalmodie et les jeûnes dont de bonnes âmes s'étaient chargées à sa place (peut-être à prix d'argent). Cf. *Histoire des conciles* de Hefele, trad. Leclercq, t. III, p. 910.

L'Occident continental connut, aux VIIIe et IXe siècles, les *arrea* sous le nom de *redemptiones*. L'usage germanique du *wehrgeld* ou composition pécuniaire pour les crimes et délits dut favoriser grandement leur diffusion, d'autant plus que la loi canonique elle-même l'admettait comme pénalité principale ou comme complément de la pénitence ainsi que le prouvent les conciles de Berghampstead (697) et de Thionville (821). Cf. *Histoire des conciles* de Hefele, trad. Leclercq, t. III, p. 588-589, t. IV, p. 32. Le premier de ces conciles n'est guère qu'une liste de *wehrgeld*; quant au second il établit toute une gradation de carêmes ou d'années de pénitence et de centaines de sous d'amende pour les voies de fait contre les sous-diacres, diacres, prêtres et évêques.

Les textes édités par Mgr Schmitz contiennent de nombreux exemples de *redemptiones*. Parfois ces exemples peuvent être valables pour une époque un peu plus ancienne que celle que fixe le savant prélat, car, de nos jours, des érudits, tels que M. P. Fournier, attribuent plus de créance que lui aux en-têtes des manuscrits et tendent par conséquent à en reculer au moins la rédaction primitive.

Un texte de la bibliothèque Vallicellane de Rome porte aux n. 104, 105 et 109 les indications suivantes :

104. Si quis jejunare non potest quando jejunare debet, pro uno die in pane et aqua cantet cum venia psalmos L et sine venia LXX.

105. Si quis jejunare non potest per hebdomadam in pane et aqua, canat psalmos CCC genua flectendo et sine genua flectendo CCCXX ; pro uno mense in pane et aqua canat cum venia psalmos mille CC, sine venia mille DC; IVa et VIa feria jejunet usque ad nonam, Schmitz, *Die Bussbücher und die Bussdisciplin*, p. 323.

109. Si quis jejunare non potest et psalmos nescit, per diem det cibum quantum sumit tantum porrigat pro uno anne in pane et aqua et det solidos XXVI. *Ibid.*, p. 326 et 563.

Au n. 109, il s'agit de l'aumône de la nourriture d'un jour faite à un pauvre, on remarquera que l'illettré visé dans ce paragraphe jouit néanmoins d'une certaine aisance, indice d'un temps de noire ignorance! L'éditeur date ce pénitentiel de la première moitié du VIIIe siècle, mais comme il s'agit d'un manuscrit de Rome, et qui d'ailleurs ne présente rien de spécifiquement romain, il est ici peut-être suspect d'antidater, cf. Schmitz, *Die Bussbücher und die Bussdisciplin*, p. 237, étant donnée son hypothèse d'une origine romaine des pénitentiels les plus anciens.

Une addition au Vallicellanum, qui serait de la seconde moitié du VIIIe siècle, cf. Schmitz, *ibid.*, p. 238, fait varier les compensations pécuniaires suivant les fortunes : *Si quis forte non potuerit jejunare et habuerit unde dare ad remedium. Si dives fuerit pro 7 hebdomadibus det solidos XX. Si autem non habuerit tantum unde daret, det solidos X. Si autem multum pauper fuerit solidos det III, redimere vero non conturbet, quia jussimus XX solidos dare aut minus quia si dives fuerit facilius est illi dare solidos XX, quam pauperi solidos III.* Cf. Schmitz, *ibid.*, p. 360. On remarquera dans ce passage l'emploi du verbe *redimere*, dans un sens très particulier et sous une forme absolue qui indique que l'expression était dès lors courante.

Mgr Schmitz place également dans la deuxième moitié du VIIIe siècle le pénitentiel de Cummian ou Cumméan et le fait composer dans l'empire franc, c'est du moins sa conclusion pour la recension qu'il a établie. Cf. *ibid.*, p. 605. On y lit les titres de chapitres suivants : *De divite et potente, quomodo se redimit pro criminalibus culpis*. La *rédemption* y est fixée, par exemple, à *64 solidi* pour trois ans de pénitence. Cf. Schmitz, *ibid.*, p. 614. Un pénitentiel attribué à un énigmatique *discipulus Umbrensium* et qui serait du VIIIe ou du IXe siècle, fait payer du prix d'un esclave, homme ou femme, l'année de pénitence dont empêche la maladie, *De egris*, Schmitz, *Die Bussbücher und das kanonische Bussverfahren*, p. 550.

Au début du IXe siècle, le pénitentiel de pseudo-Egbert, composé dans l'empire franc, permet de se donner la discipline pour remplacer le jeûne *(percussiones)*. Cf. Schmitz, *Die Bussbücher und das kanonische...*, p. 569 sq. Dans le courant de ce même siècle le pseudo-Bède donne le choix entre le rachat des jeûnes par la récitation d'un certain nombre de psaumes et celui qui se négocie à beaux deniers comptants. Cf. Schmitz, *ibid.*, p. 555, 563, 564.

Les pénitentiels, composés entre 850 et 900, consacrent des chapitres entiers aux rédemptions. Citons seulement le pénitentiel double de Bède et Egbert ou *Excarpsus* avec ses c. XLI, *De precio redemptionis*, LXII, *De precio mensis*, LXIII, *De precio anni vel diei*. Cf. Schmitz, *Die Bussbücher und das kanonische* etc., p. 698. Il s'agit, on le voit, d'une véritable comptabilité qui se précise et se complique d'un siècle à l'autre et où le *wehrgeld* a de plus en plus de part.

Une telle comptabilité implique une conception assez matérielle de la satisfaction. De plus, elle suppose, dans les documents du IXe siècle, que le système de compensations était appliqué de façon routinière et mécanique, alors que les textes plus anciens laissaient les commutations à la discrétion du confesseur et proposaient les tarifs comme des directives et non pas comme des règlements intangibles. Mais l'ignorance et la paresse du clergé de cet âge « de fer » s'accommodaient fort bien de solutions toutes faites. Enfin le péril de simonie était grand quand il s'agissait de rédemptions à prix d'argent.

C'est pourquoi nous voyons au IXe siècle des conciles réagir contre la discipline des pénitentiels et opposer les anciennes règles canoniques aux indications de traités qui n'étaient en somme que des ouvrages d'un caractère privé. Le concile de Chalon tenu en 813, porta la série suivante de décrets : Can. 34. Le confesseur ne doit pas se départir de la sévérité des canons, à l'endroit de diverses fautes. Can. 35 : Après s'être confessés, beaucoup n'accomplissent que la lettre de leur pénitence, ils s'abstiendront, par exemple, de manger de la viande pendant un temps déterminé, mais en revanche ils se procureront d'autres satisfactions. La *spiritualis abstinentia* leur fait entièrement défaut. Can. 36. Beaucoup pèchent d'une manière effrontée dans l'espoir de pouvoir racheter leurs fautes par des aumônes. Can. 38. La pénitence doit être imposée d'après les anciens canons et la sainte Écriture, de même que d'après la coutume de l'Église, aussi faut-il rejeter certains livres pénitentiels entachés de relâchement. Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, t. III, p. 1144-1145. Peut-être faut-il traduire au can. 38 : Certains livres dits pénitentiels et non pas certains pénitentiels.

Le concile de Paris de 829, auquel prirent part les évêques des provinces de Reims, Sens, Tours et Rouen, semble même condamner tous les pénitentiels : « Plusieurs prêtres n'imposent pas à leurs pénitents les peines prescrites par les canons, mais des pénitences moindres en se servant de ce qu'on appelle des « pénitentiels. » Chaque évêque fera rechercher dans son diocèse ces petits livres et les fera brûler; il instruira les prêtres ignorants, leur apprendra comment inter-

roger sur les fautes et quelle pénitence imposer. » Can. 32. Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, t. IV, p. 65. Les canons qu'invoque le concile de Paris sont ceux des anciens conciles qui réglementent la pénitence publique plénière, ainsi que le prouve son décret sur les péchés contre nature : « Les clercs qui ne punissent pas les péchés contre nature par les peines prescrites dans les canons (c'est-à-dire par le canon 16e du concile d'Ancyre) doivent être mieux instruits. On les obligera à se défaire de leurs *codices pænitentiales.* » *Ibid.*, p. 66.

La faveur de ces *codices* était trop grande pour qu'on pût les évincer. Aussi bien furent-ils plus abondants que jamais dans le seconde moitié du IXe siècle et en même temps de plus en plus accueillants aux rédemptions, comme nous l'avons vu. A la fin du siècle la législation canonique dut en tenir officiellement compte, dans une mesure d'ailleurs assez restreinte. Le concile de Tribur prit en effet en 895 les dispositions suivantes : « Le meurtrier volontaire devrait être soumis à la pénitence perpétuelle édictée par le concile d'Ancyre (can. 22), mais par égard pour la faiblesse humaine on ne lui imposera qu'une pénitence à temps : après 40 jours d'excommunication rigoureuse, il sera exclu de l'Église pendant une année où il s'abstiendra de viande, de vin, d'hydromel et de miel, sauf les dimanches et les jours de fêtes, et avec la faculté en cas de voyage ou de maladie de racheter sa pénitence les mardi, jeudi et samedi au prix d'un denier ou de la nourriture de trois pauvres. »... *Nisi vel in hoste aut in aliquo magno sit itinere, vel longe aut diu ad dominicam curtem, vel si in infirmitate detentus sit, tunc licitum sit ei tertiam feriam et quintam atque sabbatum redimere uno denario, vel pretio denarii, sive tres pauperes pro nomine Domini pascendo.* Les deux années suivantes le coupable pourra racheter les trois jours mentionnés même chez lui. Les 4e, 5e, 6e et 7e années, il devra faire trois carêmes par an. Can. 56, 57 et 58, voir le texte dans Mansi, *Concil.*, t. XVIII, col. 156, 157; le résumé dans Hefele, *op. cit.*, trad. Leclercq, t. IV, p. 704-705. Voici donc l'aveu officiel que l'ancienne discipline, à laquelle on renvoyait encore au début du siècle, celle du concile d'Ancyre, n'est plus applicable, et du même coup valeur canonique est donnée aux *redemptiones*, dont les pénitentiels privés avaient depuis longtemps pris l'initiative.

En 923 ou 924, le concile de Reims accorde à certains pénitents une possibilité générale de rachat. Il s'agit de ceux qui ont pris part à la guerre de Soissons entre Robert, comte de Paris, et Charles le Simple, on décide : *ut tribus quadragesimis per tres annos agant pænitentiam, ita ut prima quadragesima sint extra ecclesiam et cœna Domini reconcilientur. Omnibus his tribus quadragesimis secunda, quarta et sexta feria, in pane, sale et aqua abstineant aut redimant. Similiter quindecim diebus ante nativitatem sancti Joannis Baptistæ, et quindecim diebus ante nativitatem Domini Salvatoris, omni quaque sexta feria per totum annum, nisi redimerint aut festivitas celebris ipsa die acciderit, vel eum infirmitate sive militia detentum esse contigerit.* Mansi, *op. cit.*, t. XVIII, col. 345-346. Ici la rédemption est toujours praticable et on la distingue nettement des cas d'impossibilité comme la maladie ou le service militaire. L'institution est donc nettement en progrès dans la législation elle-même; de privée qu'elle a été pendant longtemps, elle est devenue tout à fait officielle.

Exception faite des premiers temps de l'expiation pour les crimes les plus graves, tel l'homicide volontaire frappé par le concile de Tribur, on avait ainsi abouti à la situation si nettement décrite par Mgr Boudinhon : « Suivant les prescriptions des livres pénitentiels, on n'impose plus au pécheur l'exclusion de la société ecclésiastique : par conséquent l'indulgence ne pourra plus avoir pour objet l'anticipation de la réconciliation. La pénitence consiste surtout dans l'assignation et l'accomplissement d'une certaine quantité d'œuvres satisfactoires. L'ensemble du rite, de l'aveu, des prières liturgiques et des œuvres réconcilie le pécheur avec l'Église, et par suite avec Dieu, sans qu'il y ait encore une distinction bien marquée entre le pardon de la coulpe et la réparation par les peines, et sans qu'on ait assigné à chaque partie de la pénitence ses effets propres de pardon ou de satisfaction. Dans cet état de choses l'indulgence aura nécessairement pour objet l'adoucissement et la rémission des exercices pénitentiels imposés à chaque pécheur. Cette rémission ne sera pas pure et simple; elle impliquera un élément de compensation et de commutation, d'où résultera cependant un allégement pour le pénitent. » *Sur l'histoire des indulgences*, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1898, t. III, p. 442.

En somme, la rédemption est plus proche de notre indulgence que la réconciliation anticipée des premiers siècles, mais elle s'en distingue encore.

Elle s'achemine vers l'indulgence : *a.* parce qu'elle est postérieure au pardon, accordé dorénavant au début des exercices pénitentiels; *b.* parce que si elle revêt d'abord plutôt la forme d'une commutation que celle d'une remise de peines, elle prend progressivement ce dernier caractère, le « rachat » devenant de moins en moins difficile.

La rédemption diffère de l'indulgence, parce que les conditions en sont déterminées par une intervention spéciale du prêtre dans chaque cas.

3° *Les rémissions générales.* — Mais au milieu du XIe siècle, nous voyons apparaître des rémissions générales, valables pour tous les fidèles, applicables sans que le prêtre ait à intervenir dans chaque cas pour déterminer les conditions du rachat de la peine, et qui, transformées ainsi en des sortes de valeurs fiduciaires de l'ordre spirituel, au cours réglé universellement par l'autorité ecclésiastique, sont de véritables indulgences au sens moderne du mot.

A cette époque, en effet, des usages s'établissent qui rendent les remises pénitentielles indépendantes des considérations individuelles. Ce sont des exemptions bien déterminées d'exercices de pénitence, accordées à tous ceux, quels qu'ils soient et coupables de n'importe quelles fautes, qui auront satisfait à la condition *générale* d'accomplir une œuvre pie, pèlerinage, aumône ou assistance à une consécration d'église.

Car il semble « prouvé que parmi les concessions attribuées (pour le milieu du XIe siècle) surtout aux évêques du sud de la France et du nord de l'Espagne quelques-unes doivent être regardées comme authentiques. Cf. N. Paulus, dans la *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1909, t. XXXIII, p. 1. Et ces indulgences peuvent être gagnées par tous les pénitents qui visitent certains sanctuaires, en donnant des aumônes à telle église ou tel monastère. »

« Au cours du XIe et du XIIe siècles elles se multiplient; les papes les accordent cependant avec une grande parcimonie, la consécration d'une église fut souvent l'occasion de nouvelles concessions. Ces premières indulgences étaient partielles; d'abord on accorda la rémission d'une fraction de la pénitence imposée au confessional : du quart on alla jusqu'à la moitié, bientôt les faveurs papales remettent un nombre déterminé de jours de pénitence : de 8 jours on monta à 40, et à la fin du XIIe siècle se rencontre l'indulgence d'un an et 40 jours. Les premières indulgences remettent tantôt la pénitence publique, tantôt la pénitence privée, imposée au confessional (entendre ce mot au sens large, le confessional, meuble pourvu de grilles, ne

datant que de la fin du XVIe siècle) ; parfois elles valent pour les deux et remettent la satisfaction publique imposée pour des *peccata criminalia* ou *majora*, aussi bien que la satisfaction privée due pour les *minora* ou *venalia*.

« Peu de temps après l'indulgence partielle, allait apparaître l'indulgence plénière. Si l'on prend à la lettre certains récits de chroniques postérieures, on doit dire que, dès le milieu du XIe siècle, les papes ont employé ce moyen pour exciter les fidèles à prendre la croix et à combattre les Sarrasins en Espagne; mais des doutes planent sur l'exactitude ou l'authenticité de plusieurs de ces textes. Ce qui est certain, c'est qu'au concile de Clermont en 1095, Urbain II a accordé cette faveur aux croisés qui partaient pour Jérusalem : *pœnitentiam totam peccatorum, de quibus veram et perfectam confessionem fecerint per omnipotentis Dei misericordiam et Ecclesiæ catholicæ preces tam nostra quam omnium pene archiepiscoporum et episcoporum qui in Galliis sunt, auctoritate dimittimus, quoniam res et personas suas pro Dei et proximi charitate exposuerunt. Lettre au clergé de Bologne.* » Nous empruntons tout le passage précédent à l'un des articles sur les indulgences que le défunt chanoine H. de Jonghe a écrit dans *La vie diocésaine du diocèse de Malines*, en 1912, t. VI, p. 78-79.

En somme, quoique nous ayons déjà été amenés à parler un peu du XIIe siècle, à la fin du XIe l'indulgence au sens moderne du mot existe avec tous ses éléments constitutifs. « Jusqu'alors les commutations de pénitences avaient lieu pour chaque pécheur en particulier, tandis que dorénavant on offre à tous les pénitents tenus à l'accomplissement de certaines œuvres satisfactoires, une réduction applicable à tous, moyennant une autre œuvre qu'ils sont tous invités à accomplir. Sans doute, les premières propositions de ce genre, qu'il nous est donné de constater, sont faites à des conditions à peu près équivalentes aux exercices de la pénitence elle-même; on aurait de la peine à leur reconnaître aujourd'hui le caractère d'indulgences; elles n'en constituent pas moins les premiers exemples de nos modernes indulgences, œuvres offertes à tous en échange de la peine temporelle due au péché. » Boudinhon, *Sur l'histoire des indulgences*, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1898, t. III, p. 443.

La conception de l'œuvre indulgenciée se fait jour normalement et n'implique aucune révolution disciplinaire ou dogmatique, bien qu'elle n'ait été possible qu'après une longue élaboration. « L'Église arrive à l'indulgence sans s'en apercevoir; naturellement celle-ci découle des principes de la foi catholique, au XIe siècle des évêques d'abord, des papes ensuite, l'accorderont comme une faveur à laquelle le monde est préparé : il n'y aura aucun décret établissant sa légitimité, aucun théologien ne révoquera sa valeur en doute; la piété populaire l'acceptera avec ferveur, ce ne sera que quand des abus se seront produits que l'attention des docteurs et des papes sera attirée sur elle. Impossible de voir ici ce changement radical, cette corruption de la doctrine catholique que certains protestants prétendent encore trouver dans l'introduction des indulgences. » De Jonghe, *loc. cit.*, p. 77. Le fruit est mûr, il tombe de l'arbre : voilà tout.

III. DÉVELOPPEMENT. — Les indulgences proprement dites existent donc au moins depuis l'époque d'Urbain II. Par la suite, « leur histoire consistera surtout dans leur rapide multiplication et dans l'adoucissement progressif des conditions exigées pour les acquérir. Jusqu'au XIVe siècle.... elles sont peu nombreuses et très difficiles. Les raisons... sont aisées à indiquer : d'une part, l'indulgence de la croisade, qui servait pour ainsi dire de prototype, était encore à des conditions trop dures pour permettre d'abaisser notablement les œuvres requises pour les autres, d'autre part, bien que le tarif pénitentiel ne fût déjà plus rigoureusement suivi, les pénitences imposées par les confesseurs étaient encore assez considérables, bien plus dures, en tout cas, que celles de nos jours. Les indulgences ne deviendront si faciles que lorsque les pénitences sacramentelles seront elles-mêmes réduites à peu de chose. » Boudinhon, *loc. cit.*, p. 444.

1° *Le XIIe siècle.* — 1. *La pratique.* — Cependant, dès le XIIe siècle, on a l'impression d'être entré dans la voie des adoucissements et les anciennes commutations de pénitences deviennent de plus en plus des remises réelles des œuvres satisfactoires. Alanus (Alain de Lille, † en 1203) constate que la rigueur primitive ne saurait être maintenue : au lieu d'un remède elle ne serait qu'un mal : *Multiplicata Ecclesia Dei invaluerunt peccatorum morbi, et quia numerus defendit eos, oportuit remitti de pœnæ districtione, ne pœnæ districtio potius esset in offensam quam medicinam... Unde cum quidam modernorum jejunia et vigilias ferre non possent, injunctæ sunt oblationes, peregrinationes. P. L.*, t. CCX, col. 293.

Les *oblationes*, les aumônes dont parle Alain ont plus que toute autre œuvre satisfactoire la faveur du public, évêques et papes se prêtent assez souvent à les indulgencier; le Dr Paulus a recueilli sur ce sujet toute une série de textes. *Die ältesten Ablässe für Almosen und Kirchenbesuch*, dans *Zeitschrift fur katholische Theologie*, 1909, t. XXXIII, p. 1-40. Des abus s'en suivirent qu'Abélard dénonce avec véhémence. *Ethica*, c. XXV, *P. L.*, t. CLXXVIII, col. 672-673.

Les occasions où l'on accorde les indulgences partielles se multiplient, la croisade orientale restant alors le seul moyen de gagner l'indulgence plénière. Les papes en concèdent pour les pèlerinages à Rome ou à Jérusalem, lettre d'Alexandre III, Jaffé, n. 14 417; pour la croisade contre les païens d'Esthonie, *ibid.*, n. 12 118, *P. L.*, t. CC, col. 86; pour l'anniversaire de la consécration de certaines églises, N. Paulus, *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1909, t. XXXIII, p. 12, 15; pour l'observation d'une paix jurée, Alexandre III, Jaffé, n. 10 908, *P. L.*, t. CC, col. 250; pour les stations de Rome. Cf. de Jonghe, *loc. cit.*, p. 112. La durée de ces indulgences varie de 20 jours à trois ans.

Les évêques de leur côté, encouragent de la même façon la construction des églises et les travaux d'utilité publique.

Le *Corpus juris* contient une décrétale d'Alexandre III, datée de 1172 et relative aux *remissiones quæ fiunt in dedicationibus ecclesiarum aut conferentibus ad ædificationem pontium* : *De pœnitentiis et remissionibus*, lib. V, tit. XXXVIII, c. 4. Les légats eux aussi publiaient des *remissiones*. Cf. de Jonghe, *loc. cit.*, p. 136.

2. *La doctrine.* — Ni Gratien, ni Pierre Lombard ne parlent des indulgences, mais à la fin du siècle une ébauche de leur théorie apparaît, elle est encore très imparfaite, mais témoigne de l'intérêt que l'on porte dès lors à la question. Cf. N. Paulus, *Die Ablasslehre der Frühscholastik*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1910, t. XXXIV, p. 433 sq., résumé dans la *Nouvelle revue théologique*, 1911, t. LXIII, p. 190. Cependant un point est bien établi, surtout dans les documents pontificaux : l'indulgence accordée par l'Église l'est en même temps par Dieu. Quand il s'agit en particulier de l'indulgence plénière, les souverains pontifes insistent sur cet accord : tel Célestin III (1191-1198), à propos de l'indulgence de la croisade, la seule indulgence plénière alors connue : *sive autem supervixerint sive mortui fuerint de omnibus peccatis suis, de quibus rectam confessionem fecerint, impositæ satisfactionis relaxationem de omnipotenti Dei misericordia et apostolorum Petri et Pauli, auctoritate et nostra se noverint*

*habituros.* Cité par Émile Göller, *Der Ausbruch der Reformation und die spätmittelalterliche Ablasspraxis*, Fribourg-en-Brisgau, 1917, p. 96. Mgr Paulus fait d'ailleurs très justement remarquer que, si l'on n'avait vu dans l'indulgence que la rémission de la peine imposée par l'Église et une mesure sans efficacité dans l'au-delà, les bulles de la croisade n'insisteraient pas tant sur le cas des croisés qui meurent en combattant. Bulles d'Eugène III, 1145, d'Alexandre III, 1165, de Grégoire VIII, 1187, de Célestin III, 1195. Cf. N. Paulus, *Die Bedeutung der älteren Ablässe*, dans les *Historische-politische Blätter* de Munich, 1921, p. 84. M. Paul Fournier avait déjà dit : « Pour ma part j'estime que la valeur transcendentale des indulgences est aussi ancienne que celle des indulgences elles-mêmes. » *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1909, t. x, p. 584.

2° *Le XIIIe siècle.* — 1. *La pratique.* — L'indulgence plénière se développe lentement. Au concile de Latran de 1215, Innocent III en fait bénéficier non seulement les croisés proprement dits, mais ceux qui fournissent des subsides à la croisade. Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, t. v, p. 1395. Après le milieu du siècle, l'indulgence de la Portioncule accordée aux visiteurs de l'église Sainte-Marie des Anges à Assise est entrée dans les mœurs. Enfin en 1294, saint Célestin V accorde la même faveur pour la visite de l'église des bénédictins de Collemagio-lez-Aquilée le jour de la décollation de saint Jean-Baptiste. Cf. de Jonghe d'après Paulus, p. 134.

Quant aux indulgences partielles, Rome estime que les évêques les accordent trop facilement et le canon 61 du concile de Latran, de 1215, interdit d'octroyer plus d'un an pour une dédicace d'église et plus de 40 jours pour son anniversaire : *Ad hæc quia per indiscretas et superfluas indulgentias, quas quidam ecclesiarum prælati facere non verentur, et claves Ecclesiæ contemnuntur, et pœnitentialis satisfactio enervatur : decernimus ut cum dedicatur basilica, non extendatur indulgentia ultra annum, sive ab uno solo, sive a pluribus episcopis dedicetur : ac deinde in anniversario dedicationis tempore quadraginta dies de injunctis pœnitentiis indulta remissio non excedat. Hunc quoque dierum numerum indulgentiarum literis præcipimus moderari, quæ pro quibuslibet causis aliquoties conceduntur : cum romanus pontifex, qui plenitudinem obtinet potestatis, hoc in talibus moderamen consueverit observare.* Ce texte a été inséré au *Corpus juris*, c. 14, X, *De pœnitentia*, V, xxxviii.

En dépit de ces restrictions, les prédications d'indulgences prennent de plus en plus d'importance. Clercs et moines qui en sont chargés recueillent en même temps les aumônes qui sont une des conditions les plus habituelles des remises de pénitences. Ces *quæstores* sont parfois sujets à caution. Le même concile de Latran avait déjà exigé que tous les *quæstores eleemosynarum* fussent munis de lettres pontificales ou épiscopales et il leur avait défendu de rien proposer au peuple qui dépassât la teneur de ces missives. Il ne disait pas, en propres termes, que les quêteurs en question prêchaient des indulgences, mais le modèle de lettre de recommandation qu'il donnait parlait d'aumônes qui méritaient la rémission des péchés et à la fin de ce canon il limitait les pouvoirs des évêques dans les termes rapportés ci-dessus. Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, t. v, p. 1328.

D'ailleurs à cette époque Robert de Courçon, professeur à Paris, cardinal-légat († en 1218), conseillait aux bons prêtres de paroisse de s'exposer au besoin à être frappés par leurs supérieurs plutôt que, de tolérer les agissements de quêteurs d'indulgences peu scrupuleux : *Sed queritur quid faciat devotus et simplex sacerdos gerens curam omnium suarum* (*ovium*) *cum videt furciferam talem* (un pendard de cette espèce) *missum ab episcopo vel metropolitano deferentem cedulam relaxionis et interserentem hereses et mendatia, ut supra tetigimus. Ne sic quocumque modo quascumque oblationes sibi acquirat si recipit talem scit pro certo quod tota ejus plebecula confundetur per scandala que ille seminabit. Si repellit eum insurgent in eum ruralis decanus et episcopus* (plusieurs mots illisibles dans le manuscrit) *minas excommunicationis protendentes ut eum emungant et a parochia expellant. Solutio. Hic non est nisi unicum et salubre consilium ut eum sacerdos sciat talem esse camponem* (trafiquant) *et perniciosum plebi sue, nullatenus recipiat sicut nec furem aut latronem juxta illud evangelii : attendite a falsis prophetis, etc. Et iterum si aliquid precipit consul et aliud proconsul precepto consulis est obediendum. Permittet ergo se excommunicari potius et expelli a sua parochia, quam tantum scandalum et tantam gregis sui jacturam patiatur* Inédit. Bibliothèque nationale de Paris, fonds latin, *14524*, ancien Saint-Victor *378*, fol. 20.

Trente ans après, les abus dénoncés si énergiquement sévissent toujours. Le concile de Béziers de 1246 est encore obligé de condamner les quêteurs qui dépassent leurs instructions, promettent la libération de l'enfer à bon marché et se discréditent par leur vénalité et leurs mœurs : *Præcipimus quod quæstores non permittantur in ecclesiis aliud populo prædicare quam in indulgentiis domini papæ et sui diœcesani litteris continetur... Cum certum sit per venales ac conductores quæstores, tum ex prava ipsorum vita, tum ex prædicatione erronea, multa scandalosa provenisse, damnatis in inferno liberationem pro modica pecunia promittentes.* Hardouin, *Concil.*, t. vii, col. 408.

D'autres abus s'ajoutent à ceux-ci : « A la fin de XIIe siècle, on rencontre la première allusion à des indulgences qu'on peut gagner à Rome, à des fêtes déterminées, en accompagnant le clergé et le peuple se rendant en procession à certaines églises pour y célébrer le culte divin. Bientôt ces indulgences des stations de Rome sont rapportées à une haute antiquité. Déjà au début du XIIIe siècle, Guillaume d'Auxerre, professeur à Paris, les attribue à saint Grégoire Ier, et cette opinion fut acceptée, sans le moindre contrôle par les grands scolastiques. » De Jonghe, *loc. cit.*, p. 142, d'après N. Paulus, *Die Ablässe der römischen Kirche vor Innocent III*, dans *Historisches Jahrbuch*, 1907, t. xxviii, p. 1.

2. *La théorie.* — Un lent développement que l'autorité centrale modère encore, quelques abus dont certains sont connus d'ailleurs par leur condamnation : en somme, au point de vue de la pratique, aucune transformation notable de l'indulgence au XIIIe siècle. L'activité doctrinale fut d'une tout autre importance : l'ébauche devient théorie précise et systématique.

*a)* Albert le Grand nous apprend qu'avant lui on faisait de l'indulgence surtout une commutation de peines, après lui et à son exemple on la définira comme une remise pure et simple. D'une conception à l'autre le passage était facile, nous l'avons vu. *In IV Sent.*, l. IV, dist. II, a. 16.

*b)* S'il y a remise véritable, c'est que la disproportion — qui va et ira croissant entre la pénitence supprimée et l'œuvre prescrite à la place — est comblée par les suffrages de l'Église, et que l'Église puise au trésor infini des mérites de Notre-Seigneur de la sainte Vierge et des saints. Cette comparaison du « trésor » a pu parfois conduire à se représenter d'une façon trop matérielle les réalités de l'ordre de l'esprit, mais elle est juste si elle ne vise qu'à rendre sensible le dogme de la communion des saints, de l'immense solidarité où la vie de tout le corps mystique supplée à la débilité des efforts individuels. Guillaume d'Auvergne fut un des premiers à mettre en pleine lumière le raccord ainsi opéré entre l'indulgence et les enseignements tradi-

tionnels. *De sacramento ordinis*, c. I, *Opera*, t. I, p. 550-551. Cf. N. Paulus, *Die Einführung des Kirchenschatzes in die Ablasstheorie*, dans *Theologie und Glaube*, 1915, p. 184 sq. Analysé par Émile Göller, *Der Ausbruch*, etc , p. 65-66, note 4.

*c)* La rémission accordée par l'Église est efficace et valable aux yeux de Dieu. Parlant de celui qui meurt après avoir reçu la croix, saint Thomas dit sans ambages, *Ille ergo qui accepit crucem* (le croisé) *secundum formam litteræ papalis, nullam pœnam patietur pro suis peccatis, et sic statim evolabit* (au ciel, sans passer par le purgatoire), *plenam remissionem peccatorum consecutus. Quodl.*, II, a. 13. Mais le docteur angélique dit ailleurs : *Quamvis indulgentiæ multum valeant ad remissionem pœnæ, tamen alia opera satisfactionis sunt magis meritoria respectu præmii essentialis quod in infinitum melius quam dimissio pœnæ temporalis. Sum. theol.*, IIIæ supplem., q. xv, a. 2, ad 2um. Et peut-être gardait-on à la fin du siècle le souvenir des incertitudes au sujet de la valeur exacte des indulgences qu'exprimaient au début Robert de Courçon : *Si autem queratur quantum de pœna remittitur isti per tales oblationes* (aumônes), *dicimus cum Cantore* (le théologien P. Cantor), *quod nec angelus de celo, nec aliquis homo mortalis nisi ei fuerit inspiratum potest hanc questionem solvere. Quod per hoc patet unicuique intelligenti quod majoritas aut minoritas remissionis penitencie attenditur secundum tria : scilicet secundum quantitatem devotionis eius qui accedit et secundum maiorem aut minorem devotionem suffragantium et secundum pluritatem aut paucitatem illorum qui suffragantur. Quia offerens tripliciter accedere potest, videlicet vel tantum aridus est sic nichil meretur* (en marge du manuscrit : *vel aliquantum devotus et sic aliquid meretur, vel magis devotus et sic plus meretur.*) *Quandoque devotissime et tunc satis plus promeretur. Vel quandoque omnes ecclesie simul orent pro eo et tunc adhuc plus meretur. Si ergo omnia ista concurrant, tunc plus et penitencie remittitur offerenti. Si vero aut minima aut nulla est omnium devotio, tunc parum aut nichil remittitur de pœna. Cum ergo nullus mortalis sciat quanta sit devotio suffragantium et quam efficax, et quam efficax et quanta sit devotio offerentis constat quod nemo scit quantum de pœna remittitur ei per tales absolutiones.* Texte inédit, Bibliothèque nationale de Paris, fonds latin *14524*, ancien Saint-Victor, *378*, fol. 6a. *Incipit Summa Magistri Roberti de Chorcon ;* fol. 18a : *Questio de generalibus absolutionibus que fiunt a Dno papa et ab ecclesie prælatis.* III. *Quo quid dicendum sit a sacerdote laicis has oblationes facientibus.* Réponse au fol. 19a. On doit noter que saint Thomas a en vue l'indulgence plénière quand il parle de l'efficacité de la remise, tandis que Robert de Courçon traite d'indulgences partielles.

*d)* Les docteurs affirment pour la première fois que les indulgences sont applicables aux âmes du purgatoire : en particulier saint Bonaventure, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XX, p. II, ad 1, q. v, et saint Thomas, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XLV, c. II, a. 3, sol. 2a. Sur ce point la théorie, au contraire de ce qui se passe généralement, a nettement devancé la pratique.

*e)* Tous ces principes étant établis, la définition de l'indulgence pouvait être donnée. Celle de Henri de Gand, professeur à Paris († en 1293), pourrait encore figurer dans un manuel de théologie : *Indulgentia est remissio sive relaxatio pœnæ temporalis pro peccatis actualibus debitæ relictæ in absolutione sacramentali, facta rationalibiter a legitimo prælato Ecclesiæ in recompensationem ex thesauro Ecclesiæ de supererogatione sive pœna indebita justorum proveniens. Quod.*, l. XV, q. XIV, cité par Émile Göller, *Ausbruch*, etc., p. 68, note 3.

3° *Le XIVe siècle.* — 1. *Raisons de la multiplication et de la facilité croissante des indulgences.* — Le XIVe siècle, à la différence du XIIIe, est une époque d'accroissement considérable des indulgences. Les concessions se multiplient et les conditions qu'elles imposent deviennent de plus en plus faciles. Voici la raison principale de ce fait. L'ancien tarif pénitentiel n'est plus appliqué pour imposer des pénitences, mais on continue à l'employer pour remettre les peines dues au péché. Il en résulte que les années et les semaines remises ne répondent plus à rien de déterminable dans la pratique, ce sont des valeurs hors de cours, dont on peut sans inconvénients faire un large usage. Si les fidèles avaient eu à accomplir réellement les jeûnes et les exercices de piété prescrits autrefois par les pénitentiels, les dispenses accumulées qu'on leur en octroyait auraient été en bien des cas surabondantes, d'autant plus que les indulgences étaient dès lors gagnées par des chrétiens fervents et avaient cessé d'être le monopole des pécheurs sérieusement coupables. Mais puisqu'il ne s'agissait plus que de faveurs d'une évaluation problématique, on pouvait aisément se montrer généreux. A cette raison primordiale il faut ajouter les requêtes incessantes adressées au pape par les monastères, les églises, les confréries, les princes et les prélats, ainsi que la diminution progressive des austérités et des mortifications. Ce qu'Alain de Lille disait au XIIIe siècle était encore plus vrai au XIVe. Cf. Boudinhon, *loc. cit.*, p. 448-450.

Tel est le grand fait qu'il faut signaler tout d'abord au XIVe siècle, mais on doit également prendre note de quelques précisions intéressantes de la pratique et de la législation.

2. *Le jubilé.* — Vers 1267, un prédicateur de la croisade, le dominicain Hubert de Romans, compare l'indulgence des croisés au jubilé : c'est là, dit-il, le *jubilæus christianorum.* Cf. N. Paulus, *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1912, t. XXXVI, p. 72. Cette similitude, que ce moine n'était sans doute pas seul à relever, devait frapper les esprits, et bientôt se répandait l'opinion que les papes ont l'habitude d'accorder tous les 100 ans un jubilé consistant en une indulgence plénière à gagner par la visite répétée des églises de Rome. Cédant au désir des fidèles, Boniface VIII, pour l'année 1300, *et in quolibet anno centesimo venturo*, accorda *ad basilicas ipsas accedentibus reverenter, vere pœnitentibus et confessis, vel qui vere pœnitebunt et confitebuntur non solum plenam et largiorem, immo plenissimam omnium suorum veniam peccatorum.* c. 1, *Antiquorum*, *Extravagantes communes, de pænit. et remiss.*, V, IX, c. 1. De Jonghe, *loc. cit.*, p. 144. Les chrétiens répondirent avec enthousiasme à l'offre pontificale et affluèrent en foule à Rome de toutes les régions de l'Europe occidentale et centrale. En 1343, Clément VI fixe le jubilé tous les 50 ans et Urbain VI en 1389 tous les 30 ans. Dès 1390, les Anglais, les Portugais et les habitants de différentes villes allemandes peuvent gagner le jubilé chez eux. Cf. de Jonghe, *loc. cit.*, p. 144-145.

A l'indulgence plénière de la Croisade et à celle du jubilé s'en ajoutèrent, dans le courant du XIVe siècle, d'autres que concédaient les *confessionalia.* Il nous faut parler de ces *confessionalia* avec quelques détails à cause d'une grave question de doctrine qui s'y rattache.

3. *Les « confessionalia » et la question des indulgences « a culpa et a pœna ».* — Les *confessionalia* ou *litteræ confessionales*, en usage dès la première moitié du XIIIe siècle *(Magister Thomasius*, qu'il faut probablement identifier avec le cardinal Thomas de Capoue, pénitencier vers 1220-1239, en parle dans son *Formularium)* étaient des indults qui donnaient à leurs bénéficiaires le pouvoir de se choisir un confesseur en dehors de ceux que le droit commun imposait alors : évêque, curé ou doyen. Le pape les délivrait par

l'intermédiaire de la Pénitencerie ou de la Chancellerie et les évêques eux-mêmes en accordaient. Cf. c. *Si episcopus*, 2, *De pœnitentiis et remissionibus*, V, x, *in Sexto*, de Boniface VIII. A la concession principale de ces indults s'adjoignaient diverses faveurs : pouvoirs d'absoudre des cas réservés, des censures, de commuer les vœux. Or dès la première moitié du XIVe siècle, parmi ces pouvoirs figure celui de remettre avec les péchés toutes les peines qui en sont les conséquences.

A la fin de son pontificat, Jean XXII († en 1334) accorde au confesseur la faculté de remettre entièrement péchés et peines à l'article de la mort : *ut confessor tuus, quem duxeris eligendum, omnium peccatorum, de quibus corde contritus et ore confessus exstiteris, ac pœnarum etiam quibus tunc pro peccatis ipsis eris obnoxius, eam plenam remissionem... concedere valeat.* L'indult ajoute sagement : *quatenus claves Ecclesiæ se extendunt et gratum in oculis majestatis divinæ fuerit*, paroles qui rappellent les prudentes réserves de saint Cyprien, dont nous avons parlé plus haut. Cf. *Canoniste contemporain*, 1915, p. 587, article de M. Villien sur l'ouvrage d'Émile Göller, *Die Päpstliche Penitentiarie*, 2 vol. en deux parties chacun, Rome, 1907 et 1911. Les mêmes pouvoirs furent accordés, non pas pour l'article de la mort, mais pour un an, au confesseur que Philippe, régent de France, le futur Philippe V, pouvait se choisir, *ibid.*, sa femme, Jeanne pouvait être absoute dans des conditions identiques pendant 3 ans. *Ibid.*, p. 588. Pour l'absolution avec remise de toutes peines à l'article de la mort, il existait même une formule générale, se terminant par la réserve de l'indult de Jean XXII que nous venons de citer en premier lieu : *quantum se extendit potestas clavium beatissimi Petri apostoli Dei. Ibid.*, p. 590.

Or un certain nombre de ces *confessionalia* du XIVe siècle, en particulier ceux adressés au régent Philippe et à sa femme (M. Villien en cite d'autres). contiennent les expressions suivantes : *absolvas a pœna et a culpa*, qu'on retrouvera encore à la fin du XVe siècle dans des concessions d'indulgence en dehors même des *confessionalia*. Cf. de Jonghe, *loc. cit.*, p. 226. Des protestants en concluent que par ces indulgences on entendait remettre à la fois et sans confession et la faute et sa peine. Mais il suffit de comparer le *confessionale* de Philippe et celui de la fin du pontificat de Jean XXII, que nous avons mentionné avant, pour constater que, sauf les expressions incriminées, ils sont identiques, c'est-à-dire qu'ils concèdent l'un et l'autre la faculté de remettre la peine du péché en même temps qu'on donnait l'absolution sacramentelle. En d'autres termes, notre indulgence plénière est la remise totale de la peine due au péché *déjà* pardonné, tandis que la *plena indulgentia* des *confessionalia* comprenait et l'absolution et la rémission de la peine. Cf. Villien, *ibid.*, p. 551.

Quant à l'indulgence de coulpe et de peine qui n'est pas concédée par un *confessionale*, les auteurs du XIVe siècle font remarquer qu'on ne l'accorde qu'à ceux qui sont repentants et ont confessé leurs fautes, tels P. Spurnau et Sgoli en 1385 à propos d'indulgences pour la visite des Lieux saints, indulgences dont l'authenticité est d'ailleurs suspecte. Cf. *Canoniste contemporain*, 1914, p. 652, traduction d'un article de Mgr Paulus. Enfin l'expression même *a culpa et a pœna* serait d'origine populaire, admise à correction dans certaines pièces officielles, elle aurait disparu peu après le concile de Trente par un changement du langage vulgaire, le peuple étant ainsi la cause de sa naissance et de sa disparition. Cf. de Jonghe, résumant Paulus, *loc. cit.*, p. 234, et Émile Göller, *Der Ausbruch*, etc., p. 84-87.

Sans doute, dès le temps de Clément V, les *quæstores* promettent des indulgences *a culpa et a pœna* au sens incriminé par les protestants, mais cette pratique est sévèrement réprouvée par la décrétale *Abusionibus*, c. 2, *De pœnitentiis et remissionibus*, V, IX, aux Clémentines, et un peu plus tard Jean XXII condamnait des pénitenciers de Rome dans les termes suivants : *usurarios et concubinarios manifestos forma ecclesie pretermissa et quosdam alios a pena et culpa, ut suis fatuis verbis et presumptuosis utamur, absolverunt hactenus et absolvere in suarum et illorum animarum dispendium, se claves habere paradisi et inferni temerariis iactantes ausibus, moliuntur, nichilominus ad questus execrandos et illicitos tam per se quam per alios... extendendo damnabiliter et impudice.* Émile Göller, *Der Ausbruch*, etc., p. 69, note 1.

4. *Les abus.* — *a*) *L'indulgentia* ou la *remissio a culpa et a pœna* n'est donc pas par elle-même une pratique superstitieuse, bien que l'expression ait dû finalement disparaître comme prêtant à des confusions fâcheuses. C'est ailleurs qu'il faut chercher les abus, en remarquant que l'autorité suprême a condamné très sévèrement certains d'entre eux et que pour les autres aucun texte précis ne prouve qu'elle les ait sanctionnés tels quels. Les *quæstores*, nous venons de le voir, continuaient leurs méfaits, la décrétale *Abusionibus*, rendue au concile de Vienne en 1312, les stigmatise dans les termes les plus vifs : *Ad hæc, cum aliqui ex hujus modi quæstoribus, non sine multa temeritatis audacia et deceptione multiplici animarum indulgentias populo motu suo proprio de facto concedant, super votis dispensent, a perjuriis, homicidiis et peccatis aliis sibi confitentes absolvant, male oblata incerta data sibi aliqua pecuniæ quantitate remittant, tertiam aut quartam partem de pœnitentiis injunctis relaxent, animas tres vel plures parentum vel amicorum illorum qui eleemosynas illis conferunt, de purgatorio (ut asserunt mendaciter) extrahant et ad gaudia paradisi perducant, benefactoribus locorum, quorum quæstores existant remissionem plenariam peccatorum indulgeant, et aliqui ex ipsis eos a pœna et a culpa (ut eorum verbis utamur) absolvant : nos abusus hujusmodi per quos censura vilescit ecclesiastica et clavium ecclesiæ auctoritas ducitur in contemptum, omni modo aboleri volentes, ea per quoscumque quæstores fieri vel attentari de cetero districtius inhibemus, omnia et singula privilegia, si qua super præmissis vel eorum aliquo sint aliquibus locis, ordinibus vel personis quæstorum hujusmodi quomodocumque concessa, ne ipsorum prætextu sit eis materia talia ulterius præsumendi, auctoritate apostolica quantum ad præmissa penitus revocantes. § 2. Quæstores autem, qui deinceps in præmissis vel aliquo præmissorum deliquerint vel alias, etiam quibuscumque suis privilegiis abusi fuerint, sic per locorum episcopos puniri volumus, nullo prorsus eisdem quæstoribus in hac parte privilegio suffragante, quod a suis temerariis ausibus, qui ubique, (ut communis habet assertio), nimium excreverunt, pœnæ formidine propensius compescantur.* C. 2, *Abusionibus, De pœnitent. et remiss.*, V, IX, aux Clémentines. Malheureusement les sanctions enjointes par la décrétale *Abusionibus* n'étaient pas précisées, les évêques appliquèrent mollement les prohibitions papales, par exemple, quand il s'agit de recueillir des subsides en faveur de la fabrique de la cathédrale d'Utrecht en 1327. Cf. de Jonghe, *loc. cit.*, p. 138. Le charlatanisme et les pratiques simoniaques des quêteurs restèrent une des plaies de l'Église — ils l'étaient depuis le début du XIIIe siècle — jusqu'à la suppression de l'indulgence-aumône à la fin du XVIe siècle.

*b*) A côté de cet abus, la précipitation avec laquelle on accueillit comme certaines des faveurs dont l'origine était au moins douteuse, peut paraître relativement vénielle. En 1345, le franciscain italien Nicolas de Paggiboni, pèlerin de Terre sainte, énumère plus

de vingt indulgences plénières « de coulpe et de peine » qu'on peut gagner par la visite des saints Lieux, tant à Jérusalem qu'en dehors, sans compter de nombreuses indulgences partielles. Plusieurs pèlerins de la fin du siècle reproduisent ce catalogue à peu près tel quel et la plupart en attribuent les indulgences au pape saint Sylvestre, le contemporain de Constantin. Mais, *a.* personne avant Nicolas ne mentionne ces concessions extraordinaires, *b.* quand plus tard, entre 1467 et 1472, un autre franciscain, le frère Christophe de Varex, compose un *bullarium* de Terre sainte, il dit : *de præmissis indulgentiis nulla apud fratres bulla apostolica habetur,* et il renvoie seulement à une *tabula antiqua* mentionnant l'octroi des indulgences en question par saint Sylvestre à la demande de Constantin et de sainte Hélène. Notons d'ailleurs qu'il y eut, à partir du XVe siècle, des bulles, certainement authentiques, accordant des rémissions pour la visite des saints Lieux et même une *sanatio* des concessions antérieures supposées dont nous reparlerons. Cf. N. Paulus, *Die Ablässe der Kreuzwegandacht,* dans *Theologie und Glaube,* 1913, n. 1, traduit par Mgr Boudinhon dans le *Canoniste contemporain,* 1914, p. 633-654, en particulier les p. 639 et 644.

4° *Du XVe siècle à Luther.* — 1. *Développement des indulgences encore plus accentué qu'au XIVe siècle.* — Évêques et légats accordent des indulgences en de multiples occasions. Dans certains diocèses existent des indulgences annuelles à l'occasion des tournées de quêtes que font des religieux qui promènent des statues de saints et des reliques. Cf. de Jonghe, *loc. cit.,* p. 176. En dehors de ces quêtes périodiques, des collectes extraordinaires ont lieu, les évêques les encouragent par 40 jours d'indulgences et les légats par 100; il s'agit de réparer ou de construire une église, un hôpital, un collège, d'entretenir un sanctuaire célèbre qu'on visite. *Ibid.,* p. 178-179. Les confréries et les associations pieuses, alors si nombreuses, sont très souvent enrichies d'indulgences. Enfin on voit apparaître les exercices privés de dévotion indulgenciés. *Ibid.,* p. 179.

Les concessions papales sont également plus nombreuses. Les jubilés deviennent plus fréquents : en 1470, Paul II décide qu'ils auront lieu tous les 25 ans. La possibilité de les gagner en dehors de Rome l'année suivante s'étend; une telle faveur est accordée, par exemple, à plusieurs villes des Pays-Bas en 1451.

Les œuvres imposées sont, d'ailleurs, assez onéreuses : plusieurs visites d'église, des prières, des jeûnes, des abstinences. De Jonghe, p. 180. A Malines, nous voyons même le jubilé prorogé en 1452 du 1er octobre à Noël, puis pour les 10 années suivantes pendant les 15 jours qui suivent le vendredi saint, prorogation renouvelée en 1459. De Jonghe, p. 181-182. Il est vrai que pour gagner l'indulgence les fidèles doivent payer la moitié des frais du voyage de Rome. Les profits ainsi réalisés pour la construction de nouvelles églises furent considérables, car plus d'un jubilé local était destiné à cette œuvre.

En dehors du jubilé, des indulgences plénières sont légalement accordées à ceux qui contribuent par leur travail ou leurs offrandes à l'érection d'un sanctuaire, et cela sous forme de *confessionalia.* Ainsi fut fait, par exemple, lors de la construction de la cathédrale Saint-Lambert de Liège, en vertu d'une bulle d'Eugène IV, datée de 1443. Cf. *Chronique de Jean de Stavelot,* édit. Borgnet, Bruxelles, 1861, p. 513. On sait que la révolte de Luther eut pour occasion l'indulgence que fit prêcher Léon X à partir de 1515, afin de réunir les sommes nécessaires pour la réédification de Saint-Pierre de Rome. Ceux qui fournissaient les subsides nécessaires pour la croisade contre les Turcs bénéficiaient également d'une indulgence plénière. Enfin, en 1480, paraît la première bulle pontificale qui nous ait été conservée et qui concède des indulgences plénières pour la visite des Lieux saints à Jérusalem. En 1489, Innocent VIII fit de même pour Gethsémani. Cf. l'article de Mgr Paulus, dans *le Canoniste contemporain,* p. 645.

2. *Apparition des indulgences applicables aux défunts.* — La théorie des indulgences applicables aux défunts existe dès la seconde moitié du XIIIe siècle, comme nous l'avons vu, mais les premières concessions officielles connues sont du XVe siècle. Le peuple, d'ailleurs, les attend depuis longtemps et les *quæstores* n'ont pas manqué de répondre de leur propre chef à son désir, comme le prouve la décrétale *Abusionibus* de 1312. Ce n'est qu'en 1457 que nous voyons la papauté accéder enfin aux vœux des fidèles. Calixte III, dans une lettre à Henri IV de Castille, encourage la croisade contre les Maures par une indulgence plénière qu'on peut gagner en faveur des âmes du purgatoire, nous ne possédons plus qu'un résumé de ce document. Cf. Mariana, cité par Paulus, *Zeitschrift für katholische Theologie,* 1900, t. XXIV, p. 249. Mais une bulle de Sixte IV, du 3 août 1476, nous a été conservée : elle concède à ceux qui contribueront à la réédification de Saint-Pierre de Saintes la *remissio plenaria,* applicable aux défunts. L'indulgence devait être prêchée pendant 10 ans sous le contrôle d'un commissaire apostolique, le cardinal Peraudi, car la moitié des sommes recueillies devaient être versées à la Chambre apostolique. Paulus, *ibid.,* p. 149-250. Sixte IV avait dit que l'indulgence accordée pouvait être appliquée aux âmes du purgatoire *per modum suffragii;* il expliqua par deux fois ces termes en déclarant qu'il est erroné de conclure de sa bulle que dorénavant il est inutile de prier pour les défunts qui seraient libérés *ipso facto* par l'indulgence qu'elle concède, et que si la faveur octroyée profite de la même manière que les aumônes et les prières, elle n'a pas plus de valeur que celles-ci : *indulgentias non plus proficere quam eleemosynas et orationes.* Paulus, *loc. cit.* Peraudi enseignait que l'état de grâce n'était pas nécessaire pour la rémission *per modum suffragii* et que l'aumône suffisait à elle seule : *dumtaxat danda est taxa in capsa,* rien dans la bulle elle-même ne suggère cette doctrine. En tout cas, la concession elle-même entre de plus en plus dans les mœurs; de 1489 à 1490, puis de 1501 à 1503, Peraudi prêche une indulgence semblable en Allemagne, dans le dessein de réunir des subsides pour la croisade contre les Turcs, et les bulles des jubilés de 1500 et de 1514 la mentionnent également. Cf. de Jonghe, *loc. cit.,* p. 176.

Des religieux exagèrent d'ailleurs la portée de ces faveurs. En 1482, la Sorbonne condamne la proposition qu'une âme s'envole immédiatement du purgatoire au ciel, *si quis vivorum pro ea sex albos dederit per modum suffragii seu eleemosynæ in reparationem ecclesiæ Sancti Petri Xantonensis* (Saintes) : six blancs, ce n'était vraiment pas cher! En 1483, la même Sorbonne censure le franciscain Jean Angeli, qui enseigne à Tournai que le pape a juridiction sur les âmes du purgatoire. Duplessis d'Argentré, *Collectio judiciorum de novis erroribus,* Paris, 1755, t. I *a,* p. 305 et 306.

3. *Influence excessive des considérations fiscales dans la concession des indulgences.* — Dans l'exposé qui précède nous avons eu à parler sans cesse d'aumônes, de subsides à recueillir. Il faut bien le reconnaître : les considérations d'ordre fiscal passent alors au premier plan en matière d'indulgences et celles-ci donnent lieu à des trafics souvent regrettables. Le droit de quêter se loue, même aux enchères, et le plus offrant qui l'emporte peut être un laïc sans scrupules. Cf. de Jonghe, p. 177.

L'exemple vient de haut, car les papes de la Renais-

sance mêlent trop souvent les concessions d'indulgences à leurs expédients financiers. « Ils avaient besoin de beaucoup d'argent pour exécuter leurs plans grandioses de protecteurs des sciences et des arts, les indulgences les leur procurèrent pour une notable partie. Plusieurs de ces pontifes songèrent sérieusement à défendre la chrétienté contre les attaques des Turcs chaque jour plus menaçants, les indulgences fourniraient encore les fonds de guerre. En 1513, monte sur la chaire de Saint-Pierre, Léon X, un descendant des Médicis, les banquiers de Florence; c'était un homme moral, mais en qui s'incarnaient les aspirations mondaines des humanistes. Continuellement à court d'argent, il sait se le procurer aisément, les grands financiers de l'époque, les Függer, les Frescobaldi, lui avancent des sommes importantes garanties par la prédication d'indulgences, par des droits à percevoir à l'occasion de nominations ecclésiastiques, etc. Sous son pontificat le terme « commerce des indulgences », dont on a si souvent abusé, n'est pas déplacé.» De Jonghe, *loc. cit.*, p. 183-184.

Un exemple significatif de sa façon de faire est « l'indulgence de la digue ». Les digues des Pays-Bas, alors espagnols, exigeaient des réparations coûteuses. Charles-Quint s'adressa à Léon X. Celui-ci, le 7 septembre 1515, accorde « l'indulgence plénière sous la forme la plus générale que peuvent gagner les fidèles qui, en dehors des œuvres habituellement prescrites, donnent une aumône pour la réfection des digues. » De Jonghe, *loc. cit.*, p. 184, d'après une étude du chanoine Brom, Utrecht, 1911. Le tiers des sommes recueillies devait revenir au pape qui, de fait, toucha 53.455 ducats, le ducat valant 30 francs de notre monnaie. Adrien Dédel, le précepteur de Charles-Quint et le futur pape Adrien VI, exposa à ce sujet la véritable doctrine sur les indulgences, dans ses *Quæstiones quodlibeticæ*, publiées à Louvain, en 1515.

François I[er] obtenait d'ailleurs les mêmes faveurs que son rival : en 1517, les aumônes indulgenciées de la croisade, qu'il est censé par pure fiction devoir entreprendre, sont versées à son profit et il interdit pendant la collecte toutes les autres libéralités en faveur des œuvres pies. Cf. P. Imbart de la Tour, *Les origines de la Réforme*, Paris, 1909, t. II, p. 264.

L'abus était criant, mais il ne faut pas oublier que les indulgences restaient très populaires, que les foules envahissaient les églises lors de leur prédication et que par conséquent ce n'est pas l'instinct des masses qui a inspiré Luther. De plus, la confession toujours exigée avant le gain de l'indulgence était une occasion de rénovation morale, de même que le jubilé un symbole efficace de l'unité chrétienne. Enfin les ressources recueillies servirent souvent à des œuvres d'utilité générale : un auteur qui est loin de faire de l'histoire une apologie perpétuelle, M. P. Imbart de la Tour, l'a prouvé péremptoirement : « Dans la tourmente qui a duré plus d'un demi-siècle (la « désolation » de la seconde partie de la guerre de Cent ans), l'Église a eu recours à cette grande idée des œuvres satisfactoires comme au seul moyen capable de restaurer ses œuvres sociales. Elle n'a pas appliqué seulement les dons à ses besoins, mais à ceux de tous; travaillé pour elle-même, mais pour le pays; restauré ses monastères ou ses cathédrales, mais les hôtels-dieu, les léproseries, les hospices, tous les asiles de la pauvreté et de la douleur. C'est par l'indulgence encore qu'elle a pu contribuer au progrès économique, telle chaussée ou telle route, tel pont comme à Lyon celui du Rhône, à Agen celui de la Garonne ont pu être reconstruits.., c'est par les indulgences enfin que la papauté a pu organiser le rachat des captifs, libérer, comme en 1515 les grecs prisonniers à Modon, les pèlerins détenus, à Jérusalem. A leur progression indéfinie, jugez l'apport qu'elles donnent. Mais c'est précisément le succès qui va créer l'abus, et à bon droit, les protestations s'élèvent et contre la multiplicité des pardons ou des quêtes et contre les désordres des collecteurs. » *Origines de la Réforme*, t. II, p. 265.

Comme M. Imbart de la Tour, Mgr Paulus signale avec les abus les bienfaits. Il vient de publier une étude spéciale sur la question où il classe les indulgences en deux catégories selon qu'elles ont pour but de subvenir aux besoins des églises et des œuvres de bienfaisance ou de pourvoir à des nécessités d'ordre général et temporel. Il range dans la première catégorie les indulgences relatives : *a.* à la construction des églises, *b.* aux hôpitaux, aux établissements de bienfaisance, aux œuvres de miséricorde et aux écoles, *c.* à la trêve de Dieu, *d.* aux croisades. La seconde catégorie lui donne l'occasion de parler : *a.* de la construction des ponts, *b.* de celle des digues et des routes, des ports et des fortifications, des entreprises de colonisation, *c.* des corporations et des sociétés de secours mutuels, *d.* des *montes pietatis*. Cette simple énumération a son éloquence. N. Paulus, *Der Ablass im Mittelalter als Kulturfactor*, Cologne, 1920, in-8° de 70 p.

4. *Naissance d'une abondante littérature réfutant les erreurs de Wiclef et de Jean Hus sur les indulgences.* — Les erreurs de la pratique n'entraînaient pas cependant, au moins dans l'enseignement des maîtres, une déformation de la notion d'indulgence. En réfutant les négations de Wiclef et de Hus, négations condamnées en particulier par Martin V au concile de Constance, constitution *Inter cunctas* du 22 février 1418, a. 42 et 26, les controversistes ont soin en général d'insister sur la nécessité du pardon préalable pour l'application des rémissions ecclésiastiques et ils expliquent de leur mieux la malencontreuse expression : *indulgentia a culpa et a pœna*, tel le dominicain Koltas à Louvain en 1447, quand il flétrit des *quæstores* qui leurrent la foule en mêlant le pardon et la remise de la peine, de Jonghe, *loc. cit.*, p 230, tel Jean von Paltz, confrère de Luther à Erfurt, mais plus âgé que lui, qui n'a pas fait rentrer le sacrement de pénitence dans l'indulgence comme l'affirme le protestant F. Bruger, puisqu'il dit en propres termes : *Indulgentia est remissio peccatorum quantum ad solam pœnam temporalem... virtute indulgentiæ proprie loquendo nullus absolvitur a pœna et culpa, sed solum a pœna.* Cf. de Jonghe, p. 235.

Quant à la valeur exacte des indulgences certains docteurs du moins sont très réservés. Vers 1480, Johannes Pfeffer, parlant des indulgences pour les défunts, déclare qu'en ce qui regarde l'acceptation divine, aucun homme n'en sait rien, *nisi quis ex speciali revelatione hoc haberet.* Cf. Émile Göller, *Der Ausbruch*, etc., p. 41. Jean Pfeffer de Wittenberg, professeur à Fribourg-en-Brisgau († en 1493), a écrit un *Tractatus de materiis diversis indulgentiarum*, cf. *ibid.*, p. 14 sq.

5° *De Luther à nos jours.* — 1. *Luther.* — Au mois d'août 1514, Albert de Brandebourg, déjà archevêque de Magdebourg et administrateur du diocèse de Halberstadt, est promu archevêque de Mayence. Léon X lui permet ce cumul moyennant une forte componende. Pour la payer, ainsi que les droits de pallium pour Mayence, droits très élevés, Albert emprunta 29 000 ducats à la banque Függer d'Augsbourg. L'emprunt put être gagé directement ou indirectement de la façon suivante. Une bulle de Léon X, du 31 mars 1515, réglait pour une période de 8 ans la prédication d'une indulgence plénière dans les trois diocèses et les domaines du Brandebourg du nouvel archevêque de Mayence. Sans doute, les aumônes

indulgenciées étaient destinées en principe à la construction de Saint-Pierre de Rome, sans doute aussi, l'empereur Maximilien, qui n'autorisa la prédication que pour 5 ans, exigea une contribution annuelle en faveur de l'église Saint-Jacques d'Inspruck, mais un bref du 11 février 1516 laissait la moitié des sommes perçues ou à percevoir à Albert de Brandebourg.

Le dominicain Jean Tetzel commença la prédication de l'indulgence ainsi accordée, en janvier 1517. Il affirmait bien la nécessité de la confession préalable quand il s'agissait de mériter cette faveur pour les vivants, d'une façon générale il admettait le remplacement de l'aumône par des prières et des jeûnes quand la pauvreté empêchait l'oblation prescrite. Mais quand il parlait de l'application de l'indulgence aux défunts il proclamait comme une vérité incontestée que l'état de grâce n'était pas requis. Cette assertion sans nuances l'amena à s'exprimer comme si la contribution pécuniaire était tout et avait une efficacité infaillible.

Sobald das Geld im Kasten klingt.
Die Seele aus dem Fegfeuer springt!

A peine dans ce trone est tombée une obole
Du purgatoire une âme au paradis s'envole.

(Traduction de M. Christiani). Tel aurait été, au dire de Luther, l'adage favori de Tetzel et l'attribution paraît justifiée pour le sens, sinon pour les termes eux-mêmes.

De futurs défenseurs de l'Église contre le protestantisme, Jean Eck, Jérôme Emser, Cochlæus, Georges de Saxe s'émurent de cette réclame et de ce marchandage, mais sans nier les droits du pape. Luther, lui, passa du premier coup de la condamnation des abus à la négation de la valeur surnaturelle des indulgences. Dans les 95 thèses qu'il fit afficher la veille de la Toussaint 1517 à la porte de l'église de Wittenberg, il insiste surtout sans doute et en style populaire sur une fiscalité grâce à laquelle, disait-il, Léon X, plus riche que tous les Crésus, construisait Saint-Pierre avec la peau, la chair et les os de ses brebis, mais il affirma que l'indulgence n'est que la remise de la peine canonique et ne vaut qu'au for externe, de Jonghe, p. 338-339, et que le pape ne peut exempter que des peines qu'il a lui-même infligées (thèse 5). Cf. Émile Göller, *Der Ausbruch*, p. 7.

Le 9 novembre 1519, Léon X condamna les thèses de Luther. Il reconnaissait que certains religieux prêchaient des doctrines inexactes. Il distinguait entre la remise de la coulpe par le sacrement et la remise de la peine temporelle par l'indulgence, entre l'application de l'indulgence aux vivants *per modum absolutionis* et son application aux défunts *per modum suffragii*. Mais il maintenait l'assertion que le pape en accordant des indulgences puise réellement au *thesaurus meritorum Jesu Christi et sanctorum*. Cf. de Jonghe, *loc. cit.*, p. 341. Le texte de la bulle se trouve dans Kohler, *Documente zum Ablasstreit vom 1517*, Tubingue, 1902.

D'ailleurs, la question des indulgences devenait de plus en plus secondaire dans la révolte de Luther. De l'aveu même de celui-ci, elle n'avait été que l'occasion de la crise. Le réformateur écrivait en effet à Tetzel mourant, en août 1519, de n'avoir pas de trouble, « car l'affaire n'avait pas commencé à cause de lui, mais l'enfant avait un autre père. » Cf. N. Paulus, *Johannes Tetzel*, p. 81.

2. *Après Luther.* — Après l'éclat de Wittenberg, Rome s'employa surtout à réglementer la concession des indulgences, sans pourtant en entraver le développement, en se prêtant même à rendre leur acquisition de plus en plus facile.

*a) Contrôle.* — Le successeur de Léon X, Adrien VI, n'accorda que très peu d'indulgences. En 1515, Clément VII n'impose aucune contribution aux pèlerins qui viennent gagner le jubilé à Rome, et ailleurs il laisse les fidèles libres de fixer eux-mêmes la modique aumône qu'on leur demande.

En 1547, le concile réuni à Bologne prépare un décret très sévère contre les *quæstores* qui « font commerce avec la parole de Dieu, » mais le décret ne fut pas publié. Le 4 juin 1561, à Trente, XXIe session, il sévit de nouveau contre ces individus, parce que *de eorum emendatione nulla spes amplius relicta videatur*, il abolit partout le nom et la charge et confie la publication des indulgences à l'ordinaire, assisté de deux chanoines : il ordonne que les aumônes soient fidèlement recueillies, sans aucune rétribution pour les collecteurs, *ut tandem cœlestes hos Ecclesiæ thesauros non ad quæstum sed ad pietatem exerceri, omnes vere intelligant.*

Les papes collaborèrent avec le concile. En 1562, Pie IV décrète que toutes les concessions seront gratuites, par la bulle *Decet romanum pontificem.* En 1567, saint Pie V supprime toutes les indulgences-aumônes, bulle, *Etsi Dominus*, et le 2 janvier 1569, il excommunie ceux qui font commerce des indulgences. Constitution *Quam plenum*, excommunication maintenue et par la bulle *Apostolicæ sedis* et par le canon 2327 du *Codex juris canonici* comme simplement réservée au souverain pontife. Enfin, en 1570, le même saint Pie V ordonne aux évêques de détruire les brefs et lettres des indulgences à componende.

Cependant, en décembre 1563, le concile de Trente, dans sa XXVe session, avait anathématisé ceux qui *aut indulgentias inutiles esse asserunt, vel eas concedendi in Ecclesia potestatem esse negant*, mais il avait ajouté *pravos quæstus omnes pro his consequendis, unde plurimorum in christiano populo abusuum causa fluxit, omnino abolendos esse*, et il avait signalé ces abus à la vigilance toute spéciale des évêques.

Les *quæstores* sévirent encore quelque temps ici ou là après le concile. A Gand en 1566-1568, lors de la quête de Saint-Antoine, ils promenaient un buste grossier du saint, puis recette faite dans la ville ils allaient jeter le buste dans le fossé des remparts, les habitants des faubourgs se battaient pour l'avoir et jouaient avec ce morceau de bois « comme le chat joue avec la souris : » finalement les vainqueurs de la joûte allaient quêter à leur tour dans la campagne. Cf. de Jonghe, p. 177. Mais ces scandales cessèrent bientôt. La fabrication des fausses bulles d'indulgences fut un abus plus tenace. *Ibid.*, p. 342-344.

Clément VIII (1592-1605) établit provisoirement une Congrégation pour les indulgences. Clément IX, par la bulle *In ipsis* du 6 juillet 1669, créa définitivement la S. C. des Indulgences et des Reliques, chargée d'accorder les indulgences, d'en surveiller les concessions et de répondre aux difficultés et aux questions s'y rattachant. Voir t. III, col. 1116. Le 8 janvier 1904, Pie X donna à cette S. C. le même préfet qu'à la S. C. des Rites tout en lui conservant son organisation particulière. *Motu proprio* : *Quæ in Ecclesia.* La constitution *Sapienti consilio* de 29 juin 1908 l'a supprimée, en donnant ses attributions relatives aux indulgences au Saint-Office et celles relatives aux reliques à la S. C. des Rites. Le *Motu proprio : Alloquentes* a maintenu cette atttribution. Le canon 258 § 2 du Code, a confié, en 1917, l'administration des indulgences à la Pénitencerie.

En 1882, ont paru à Ratisbonne les *Decreta authentica S. C. Indulgentiis sacrisque reliquiis præpositæ ab anno 1668 ad annum 1882, edita jussu et auctoritate SS. D. N. Leonis P. XIII.* On tient également pour authentique la *Raccolta di orazioni e pie opere* publiée par la Propagande en 1886 Au XVIIIe et au XIXe siècle, la Secrétairerie des brefs accordait des

indulgences authentiquées d'ailleurs par le secrétaire de la S. C. des Indulgences et des Reliques. Décret de la S. C. en date du 28 janvier 1756, renouvelé par Pie IX, le 14 avril 1856.

*b) Concessions.* — Mais en même temps qu'il réglementait la discipline des indulgences le Saint-Siège continuait ses concessions de telle sorte que, de nos jours, il n'existe aucune dévotion, aucune œuvre de quelque importance qui ne soit indulgenciée.

Depuis Paul II, les jubilés se sont succédés régulièrement tous les 25 ans. A propos de celui de 1750, Benoît XIV donna des instructions détaillées qui étaient si sages qu'elles sont encore presque toutes en vigueur de nos jours. A l'occasion d'anniversaires ou d'événements notables, les souverains pontifes accordent des jubilés extraordinaires, ainsi Léon XIII en 1881 et 1886, Pie X en 1904, Benoît XV en 1921 (Paray-le-Monial), etc.

Le pèlerinage de Palestine a toujours été encouragé par les papes. Pie IV, le 17 juillet 1561, concéda à nouveau toutes les indulgences accordées par ses prédécesseurs aux pèlerins visitant le Saint-Sépulcre, les églises, monastères et hôpitaux de Terre sainte, en suppléant à tous les défauts le droit et de fait des anciens privilèges. Mais encore faut-il que ces anciens privilèges aient réellement existé. Cf. *Canoniste contemporain*, 1914, p. 650, traduction d'un article de Mgr N. Paulus. En tout cas, Sixte V, en 1588, concéda une indulgence plénière pour la visite du Saint-Sépulcre et une autre pour celle du Calvaire, la première fut renouvelée en 1681 par Innocent X. Bien plus, le même Innocent X, en 1686, accorda aux franciscains de l'observance et aux membres des confréries érigées dans leurs églises la faveur de gagner, en y faisant le chemin de la croix, les indulgences attachées aux parcours de la *Via crucis* à Jérusalem. Cette faveur fut étendue par Benoît XIII, en 1726, à tous les fidèles faisant le chemin de la croix dans une église franciscaine, puis, en 1731, attachée par Clément XII à tout chemin de croix érigé par les franciscains dans n'importe quelle église. Des avertissements de la S. C. des Indulgences, parus la même année 1731, fixèrent définitivement sur ce point la discipline ecclésiastique, puisqu'ils sont encore en vigueur.

Ajoutons à ces indulgences celles du rosaire, des scapulaires, de l'autel privilégié, de la bénédiction apostolique et tant d'autres qu'il serait fastidieux d'énumérer et dont on trouvera la liste dans Beringer-Hilgers, *Les indulgences*, trad. franç., par l'abbé Mazoyer.

IV. Théorie et pratique actuelles. — 1° *Théorie*. — 1. *Certitudes.* — Deux vérités ont été définies par l'Église en fait d'indulgences : *a)* son pouvoir de les accorder, *b)* leur utilité pour les fidèles. C'est un canon dogmatique du concile de Trente qui leur a donné cette certitude définitive : *Sacrosancta synodus indulgentiarum usum christiano populo maxime salutarem et sacrorum conciliorum auctoritate probatum in Ecclesia retinendum esse docet et præcipit, eosque anathemate damnat qui aut inutiles esse asserunt, vel eas concedendi in Ecclesia potestatem esse negant.* Sess. XX, *Decretum de indulgentiis.*

Le principe du pouvoir de rémission de l'Église en matière pénitentielle a toujours été affirmé : l'historique qui précède en est la preuve surabondante. Sur la doctrine de Bellarmin, voir t. II, col. 578-579, et J. de la Servière, *La théologie de Bellarmin*, Paris, 1909, p. 472-491.

Quant à l'utilité des indulgences, elle résulte de ce que les apôtres et leurs successeurs ont été établis par N.-S. intermédiaires entre Dieu et les pécheurs par la collation du pouvoir de lier et de délier, que cette médiation étant affirmée en termes très généraux doit s'étendre du pardon à la réparation elle-même et qu'en résumé Dieu ne peut pas ne pas ratifier dans une certaine mesure les actes de l'autorité établie par lui. Par conséquent, l'indulgence n'est pas une *nuda remissio pœnæ canonicæ* comme le prétendaient les jansénistes du concile de Pistoie, condamnés par Pie VI en 1794. Cf. Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 1540-1543; F. Cavallera, *Thesaurus doctrinæ catholicæ*, 1920, n. 1272.

2. *Incertitudes.* — Voilà ce qui est certain, mais quand on veut déterminer la valeur précise des indulgences, on entre dans le domaine de l'inconnu. Le tarif pénitentiel, d'après lequel on les concède, n'est plus qu'un souvenir historique : en fait, les personnes qui gagnent aujourd'hui le plus d'indulgences sont celles qui autrefois auraient eu le moins de pénitences canoniques à accomplir, si même on avait pu leur en imposer. Puis, même au temps où il était en vigueur, ce tarif était-il adopté tel quel par Dieu? que pouvait-il même signifier exactement en passant de ce monde à l'au-delà, du temps à l'éternel? Correspondait-il à des satisfactions, toujours égales quand elles avaient eu des durées semblables, ou la réparation n'était-elle pas proportionnelle au zèle de chacun? les œuvres qu'on accomplissait en remplacement des peines imposées avaient-elles toujours la même efficacité réparatrice, même quand elles étaient accomplies par des pénitents de ferveurs très dissemblables?

Examinons en particulier le cas des âmes pieuses qui gagnent des centaines et à la longue des milliers d'années d'indulgence, comptées d'après des années de pénitence canonique qu'on n'aurait pas pu leur imposer jadis. Il y a là un surplus énorme : que représente-t-il au juste? Une réserve où l'on pourrait puiser pour réparer les fautes à venir, pensent un assez grand nombre de fidèles. Cette conception est inadmissible, parce que l'indulgence est la remise de la peine du péché *déjà* pardonné et non pas du péché qui sera à pardonner.

Mais, insistent les manuels de dévotion, le gain d'une indulgence est si difficile que, pour être sûr de la gagner, il faut s'efforcer d'acquérir beaucoup plus, viser bien au-delà du but étant ici le meilleur moyen de l'atteindre. Nous demandons sur quels documents *officiels* se base cette doctrine? L'Église n'a jamais entendu dans sa sollicitude maternelle imposer ou même recommander des œuvres qui ne seraient pas humainement réalisables. Par ailleurs les théologiens enseignent que par la contrition parfaite on peut arriver normalement, en dehors de tout moyen extraordinaire, au pardon des fautes mortelles, la contrition imparfaite, encore plus facilement réalisable, effaçant les fautes vénielles. Pourquoi serait-il beaucoup plus onéreux d'obtenir la remise de la peine que celle de la coulpe?

Enfin, quand on gagne des indulgences par voie de suffrage pour les morts, l'incertitude augmente et devient en quelque sorte du second degré. On n'est plus ici sur le domaine de la justice pure et simple comme, lorsqu'acquérant une indulgence en faveur des vivants, on satisfait pour soi-même et parce qu'on le doit; on agit sur d'autres âmes que la sienne par le « suffrage » qu'on offre à Dieu à leur intention. Déjà incertain en ce qui nous concerne, le tarif pénitentiel est appliqué à la réalité d'outre-tombe qui est pour nous le mystère presqu'absolu.

C'est pourquoi l'Église et beaucoup de ses docteurs ont été très réservés sur la valeur aux yeux de Dieu des indulgences ou des anciennes remises de pénitence : cette valeur est loin d'être nulle, car la vie tout entière de la société fondée par lui vaut aux yeux de ce Dieu, mais elle n'est pas humainement déterminable. On peut même dire qu'une telle réserve est vraiment tra-

ditionnelle : la preuve en est dans les textes que nous avons cités de saint Cyprien, de Robert de Courçon, des *confessionalia*, de la bulle de Sixte IV relative aux indulgences pour les morts et de Jean Pfeffer. On peut y ajouter la réponse suivante de la S. C. des Indulgences : *Per indulgentiam altari privilegiato adnexam si spectetur mens concedentis et usus clavium potestatis, intelligendum esse indulgentiam plenariam quæ animam statim liberet ab omnibus purgatorii pœnis; si vero spectetur applicatio effectus, intelligendum esse indulgentiam cujus mensura divinæ misericordiæ beneplacito et acceptationi respondet.* Réponse du 28 juillet 1840 à l'évêque de Saint-Flour, *Decreta authentica*, n. 283. En d'autres circonstances, la S. C. répond : *Affirmative, si Deo placuerit.* Pour toute cette question, voir Boudinhon, *loc. cit.*, p. 450-455.

A la vérité, les théologiens modernes enseignent que l'indulgence plénière pour les vivants a un effet infaillible, mais ils ajoutent que très souvent ceux qui veulent la gagner ont encore sur la conscience un ou plusieurs péchés véniels non pardonnés auxquels l'indulgence en question ne saurait s'appliquer, puisqu'on définit l'indulgence la remise de la peine du péché déjà pardonné, et que, par conséquent, l'immense majorité des indulgences plénières doit se transformer en indulgences partielles, la peine due aux péchés véniels dont la coulpe subsiste constituant la part restante. Pratiquement on aboutit donc toujours à la même incertitude.

Mais cette incertitude ne doit pas voiler les certitudes acquises. L'indulgence est utile, c'est-à-dire que, lorsqu'on en gagne une normalement, en vertu de la solidarité universelle des âmes, un surcroît de réparation s'ajoute à notre satisfaction personnelle : pour cela il suffit d'accomplir consciencieusement, mais sans scrupule, les conditions imposées. Après la définition du concile de Trente on ne saurait nier obstinément la réalité de ce surcroît sans cesser d'être catholique. C'est sa valeur exacte sur laquelle l'Église ne s'est pas prononcée jusqu'ici et ne se prononcera probablement jamais : champ largement ouvert à une spéculation qui agira sagement en s'inspirant de l'histoire.

2° *La législation du « Codex juris canonici ».* — Le nouveau Code de droit canonique consacre un chapitre spécial aux indulgences, l. III, pars 1, tit. IV, cap. 5, canons 911-936. C'est la première fois que l'Église nous présente une législation d'ensemble sur la question.

Le chapitre *De indulgentiis* comprend deux articles : 1. *De indulgentiarum concessione.* 2. *De indulgentiis acquirendis.*

1. *Concession des indulgences.* — *a) Valeur et définition des indulgences.* Can. 911. — Nous avons cité et commenté ce canon au début même de cette étude, col. 1594.

*b) Collateurs des indulgences.*

Can. 912. Præter romanum pontificem, cui totius spiritualis Ecclesiæ thesauri a Christo Domino commissa est dispensatio, ii tantum possunt potestate ordinaria indulgentias elargiri, quibus id expresse a jure concessum est.

Seul, le pape a, en fait d'indulgences, un pouvoir illimité. Tous les autres supérieurs n'ont à cet égard de pouvoirs ordinaires que ceux qui leur sont concédés par le texte même de la loi, c'est-à-dire dans l'état actuel de la législation par les canons du Code, au moins en ce qui concerne l'Église latine.

Le souverain pontife est assisté actuellement dans la concession des indulgences par la S. Pénitencerie dont le Code définit ainsi qu'il suit la compétence en cette matière : *Ejusdem insuper est de iis omnibus judicare quæ spectant ad usum et concessionem indulgentiarum, salvo jure Sancti Officii videndi ea quæ ad doctrinam dogmaticam circa easdem indulgentias vel circa novas orationes et devotiones respiciunt.* Can. 258, § 2.

Il va de soi que le saint-père est libre de concéder des indulgences, sans passer par l'intermédiaire de la S. Pénitencerie et il peut confier à d'autres offices la rédaction des pièces qui en font foi. Mais on doit présenter à la Pénitencerie, sous peine de nullité, les authentiques de toutes les indulgences concédées à tous les fidèles. Voir plus loin le commentaire du canon 920.

Le Code donne aux cardinaux, évêques, vicaires et préfets apostoliques les pouvoirs *ordinaires* suivants : pour les cardinaux, faculté de concéder partout 200 jours d'indulgences, can. 239, § 1, n. 24; s'il s'agit de lieux ou d'instituts et de personnes placés sous leur juridiction ou leur protection, on pourra gagner ces indulgences chaque fois qu'on accomplira l'œuvre prescrite par eux *toties quoties*, ainsi que dit le Code; ailleurs la concession ne pourra profiter chaque fois qu'aux personnes présentes quand l'indulgence est accordée; — pour les archevêques, faculté de concéder 100 jours d'indulgence dans toute leur province, can. 274, 2°; — pour les évêques résidentiels seuls, à l'exclusion des évêques simplement titulaires, faculté de concéder 50 jours d'indulgence dans les endroits de leur juridiction, can. 349, § 2, n. 2; — pour les vicaires et préfets apostoliques, même s'ils n'ont pas le caractère épiscopal, faculté de concéder 50 jours d'indulgence dans les limites de leur territoire, can. 294, § 2.

De plus, quand une église ou un autel est consacré, l'évêque consécrateur, même s'il n'a pas de juridiction sur le territoire où se fait la consécration, peut accorder une indulgence d'une année sous la condition d'une visite à l'église ou à l'autel le jour même. Pour l'anniversaire le même prélat pourra donner 50, 100 ou 200 jours selon qu'il sera évêque, archevêque ou cardinal. Can. 1166, § 3.

Les nonces, internonces et délégués apostoliques ont des pouvoirs étendus en fait d'indulgences pour le territoire de leur mission : concession de six indulgences plénières par année, faculté de donner trois fois par an la bénédiction apostolique avec indulgence plénière, concession d'une indulgence plénière pour les 40 heures, les missions, la conversion de l'hérésie, concession de 200 jours d'indulgence à ceux qui assistent aux fonctions sacrées qu'ils remplissent eux-mêmes. Ces pouvoirs ne sont pas mentionnés dans le Code, mais énumérés dans un document postérieur à ce dernier et ainsi intitulé : *Index facultatum quas pro locis missionis suæ, nuntiis, internuntiis et delegatis apostolicis penes civitates seu nationes, post Codicis canonici publicationem tribuere SS. Dominus Noster decrevit, ceteris abrogatis.* C. II. *Facultates circa indulgentias*, n. 20-26. Cf. A. Vermersch, *Epitome juris canonici*, Malines, 1921, t. I, p. 359-367.

Au pouvoir de concéder les indulgences on peut ajouter celui de les appliquer. Les cardinaux et les évêques, même titulaires, peuvent appliquer les indulgences apostoliques aux rosaires, chapelets, croix, médailles, statues et scapulaires. Ils peuvent également ériger des chemins de croix avec toutes les indulgences qui leur sont attachées et bénir les crucifix en présence desquels les malades et les autres personnes empêchées ont l'autorisation de gagner ces mêmes indulgences. Seulement les cardinaux peuvent se contenter d'un simple signe de croix dans le premier cas et d'une simple bénédiction dans le second, tandis que les évêques doivent (sauf indult spécial) employer les rites habituels. Can. 239, § 1, n. 5 et 6; can. 349, § 1 n. 2. La S. Pénitencerie a déclaré (en ce qui concerne les évêques au moins) que ces privilèges sont incommunicables : les pouvoirs précédents ne pourront donc être délégués par les évêques que si un rescrit spécial le leur permet. S. Pénitencerie, 18 juillet 1919, *Acta*

*apostolicæ sedis,* t. xi, p. 332. Les canons 914-919, que nous allons commenter, mentionnent d'autres facultés relatives à la bénédiction apostolique et à l'autel privilégié.

Les nonces peuvent ériger les chemins de croix avec application des indulgences, imposer les scapulaires du Mont-Carmel et des Sept-Douleurs également avec application des indulgences. Ces pouvoirs sont communicables, à la différence des privilèges que le droit commun donne aux évêques, mais ne doivent pas être exercés là où se trouvent des monastères auxquels le saint-siège les a concédés. *Index des pouvoirs des nonces,* c. ii, n. 27, 28.

Can. 913. Inferiores romano pontifice nequeunt.

1° Facultatem concedendi indulgentias aliis committere, nisi id eis a sede apostolica expresse fuerit indultum;

2° Indulgentias concedere defunctis applicabiles;

3° Eidem rei seu actui pietatis vel sodalitio, cui iam a sede apostolica vel ab alio indulgentiæ concessæ sint, alias adiungere, nisi novæ conditiones adimplendæ praescribantur.

Il s'agit ici des limites des pouvoirs dont le canon précédent indique la réalité. A moins d'indult, personne, sauf le pape, ne peut déléguer le pouvoir d'indulgencier. Nous venons de rappeler la déclaration de la Pénitencerie à ce sujet. J.-B. Ferreres croit qu'il faut l'étendre aux cardinaux eux-mêmes. Comme ceux-ci ne sont pas nommés, nous hésiterons fort à les croire atteints. Cf. J.-B. Fererres, *Institutiones canonicæ,* Barcelone, 1920, t. i, p. 167, note 1.

*c) La bénédiction papale et l'autel privilégié.*

Can. 914. Benedictionem papalem cum indulgentia plenaria, secundum præscriptam formulam impertiri possunt episcopi in sua quisque diœcesi bis in anno, hoc est die solemni Paschatis resurrectionis et alio die festo solemni ab ipsis designando, etiamsi iidem missæ solemni adstiterint tantum; abbates autem vel prælati nullius, vicarii et præfecti apostolici, etsi episcopali dignitate careant, id possunt in suis territoriis uno tantum ex solemnioribus per annum diebus.

Boniface VIII avait, en 1297, attaché une indulgence de 100 jours à la bénédiction papale. Avec Urbain VIII (1623-1644) l'indulgence devint plénière. Les dispositions principales du canon sont prises à la constitution *Inexhaustum,* du 3 septembre 1762, de Clément XIII, sauf que le Code accorde à perpétuité ce qu'auparavant chaque prélat devait demander au Saint-Siège.

Can. 915. Regulares qui habent privilegium impertiendi benedictionem papalem, non solum obligatione tenentur servandi formulam præscriptam, sed hoc privilegio uti nequeunt, nisi in suis ecclesiis et in ecclesiis monialium, vel tertiariorum suo ordini legitime aggregatorum, non autem eodem die et loco quo episcopus eam impertiat.

Benoît XIV avait déjà établi cette discipline en 1748, mais en parlant sans plus de précisions des églises pleinement soumises aux réguliers.

Can. 916. Episcopi, abbates et prælati nullius, vicarii ac præfecti apostolici et superiores majores religionis clericalis exemptæ, possunt designare et declarare unum altare privilegiatum quotidianum, dummodo aliud non habeatur in suis ecclesiis cathedralibus, abbatialibus, collegiatis, conventualibus, parœcialibus, quasi-parœcialibus, non autem in oratoriis publicis vel semi-publicis, nisi sint ecclesiæ parœciali unita seu ejusdem subsidiaria.

Le premier exemple d'autel privilégié est de 1537. Au xvii^e siècle, ce genre de concessions s'était tellement multiplié qu'une commission cardinalice, dont faisait partie Baronius, dut reviser et restreindre les indulgences accordées. Benoît XIII, par le bref *Omnium saluti* du 20 juillet 1724, concéda l'autel privilégié à toutes les églises épiscopales, métropolitaines et patriarcales.

Un décret rendu par la S. C. des Indulgences, le 19 mai 1759, sous Clément XIII, réglementa l'érection des autels privilégiés dans les églises paroissiales. Avant le Code, les évêques devaient faire renouveler cette faveur tous les sept ans par le souverain pontife.

D'après le canon 916, les pouvoirs, désormais perpétuels, des prélats, consistent dans la désignation d'un autel publiquement déclaré comme tel *(designare et declarare).*

Les supérieurs majeurs dont il s'agit sont l'abbé primat, l'abbé supérieur d'une congrégation monastique, l'abbé d'un monastère *sui juris,* le supérieur général d'une religion, le provincial et ceux qui ont les pouvoirs assimilés à ceux de provincial. Can. 488, § 8. Ni le vicaire capitulaire, ni le vicaire général ne sont mentionnés parmi ceux qui peuvent faire la désignation. L'oratoire se distingue de l'église en ce qu'il est érigé principalement pour un groupe restreint de fidèles, non pour l'ensemble des fidèles d'un territoire donné. Par indult le saint-père peut y ériger un autel privilégié, l'interdiction du canon 916 ne pouvant être que de droit commun. Depuis une décision de la S. C. des Indulgences en date du 26 mars 1867, il suffit que l'autel privilégié soit *ad modum fixi,* non mobile, il n'est plus nécessaire, comme auparavant, qu'il soit fixe au sens strict, la table supérieure étant d'une seule pièce et tout entière consacrée.

Can. 917, § 1. Die commemorationis omnium defunctorum, omnes missæ gaudent privilegio ac si essent ad altare privilegiatum celebratæ.

§ 2. Omnia altaria ecclesiæ per eas dies quibus in ea peragitur supplicatio quadraginta horarum sunt privilegiata.

Le privilège du 2 novembre remonte à un décret de la S. C. des Indulgences du 19 mai 1761 et avait été renouvelé avant le Code par Benoît XV, le 10 août 1915. Celui des quarante heures date d'un rescrit de Pie VII, du 10 mai 1807.

Can. 918, § 1. Ut indicetur altare esse privilegiatum, nihil aliud inscribatur, nisi *altare privilegiatum,* perpetuum vel ad tempus, quotidianum vel non, secundum concessionis verba.

§ 2. Pro missis celebrandis in altari privilegiato nequit, sub obtentu privilegii, major exigi missæ eleemosyna.

*d) Publication et enregistrement des indulgences.*

Can. 919, § 1. Novæ indulgentiæ ecclesiis etiam regularium concessæ, quæ Romæ promulgatæ non sint, ne pervulgentur, inconsulto ordinario loci.

§ 2. In edendis libris, libellis, etc., quibus concessiones indulgentiarum pro variis precibus aut piis operibus recensentur, servetur præscriptum canonis 1388.

Can. 1388, § 1. Indulgentiarum libri omnes, summaria, libelli, folia, etc., in quibus earum concessiones continentur, ne edantur sine licentia ordinarii loci.

§ 2. Requiritur vero expressa licentia sedis apostolicæ ut typis edere liceat, quovis idiomate, tum collectionem authenticam precum piorumque operum quibus sedes apostolica indulgentias annexuit, tum elenchum indulgentiarum apostolicarum, tum summarium indulgentiarum vel antea collectum, sed nunquam approbatum, vel nunc primum ex diversis concessionibus colligendum.

Le canon 919 envisage deux cas différents : *a.* celui de la simple publication, par exemple, par voie d'affiche manuscrite ou de lecture; *b.* l'impression.

Dans le premier cas, l'avis de l'ordinaire suffit. Par ordinaire il faut entendre, comme le veut le canon 198, § 1, l'abbé ou le prélat *nullius,* le vicaire général même dépourvu de mandat spécial, l'administrateur, le vicaire ou le préfet apostolique, et le vicaire capitulaire aussi bien que l'évêque résidentiel. Mais pour l'impression des indulgences une autorisation proprement dite qu'on doit mentionner en tête ou à la fin du livre ou des feuilles en question est exigée : *licentia,* dit le canon 1388. Cette autorisation sera celle

du Saint-Siège lui-même, quand il s'agira de collections authentiques (ou officielles), de prières ou d'œuvres indulgenciées par le Saint-Siège ainsi que des simples *index, elenchus.* d'indulgences apostoliques, en ce qui concerne toutes les indulgences, même non apostoliques, des sommaires déjà compilés, mais non encore approuvés ou compilés pour la première fois par emprunt à diverses collections. Elle sera celle de l'ordinaire, quand il s'agira de livres, de sommaires (différents de ceux pour lesquels l'intervention du Saint-Siège est requise, le décret de la S. C. des Indulgences, du 14 décembre 1857, *Decreta authentica*, n. 383, laisse, par exemple, à l'ordinaire l'approbation des sommaires extraits d'un acte pontifical ou d'un autre sommaire déjà publié par autorisation de la S. C., de plaquettes ou de feuilles.

Ces mesures dont le concile de Trente a posé le principe, sess. XXI, c. IX, *De reformatione*, ont été rendues nécessaires par la multiplication des indulgences apocryphes Les décrets de la S. C. des Indulgences contiennent dix-neuf condamnations de ces indulgence apocryphes : pour la vénération des 5676 plaies de Notre-Seigneur, de ses 28430 gouttes de sang, de la mesure de la plante du pied de la sainte Vierge, ou bien montant jusqu'à 80 000, 100 000, 154 000 ans! Un décret du 26 mai 1898, spécialement approuvé par Léon XIII, a même supprimé toutes les indulgences de plus de 1 000 ans. Cf. A. Boudinhon, *La nouvelle législation de l'Index*, Paris, 1899, p. 145-148.

Can. 920. Qui a summo pontifice impetraverunt indulgentiarum concessiones pro omnibus fidelibus, obligatione tenentur, sub pœna nullitatis, gratiæ obtentæ authentica exemplaria eorumdem concessionum ad Sacram Pænitentiariam deferendi.

Ce privilège de l'office romain chargé des indulgences n'est pas une innovation. Concédé à la S. C. des Indulgences par Benoît XIV (approbation d'un décret de cette S. C., le 28 janvier 1756) et par Pie IX (confirmation du 14 avril 1856), il avait passé au Saint-Office, quand Pie X confia provisoirement à cette S. C. la concession des indulgences. *Normæ peculiares*, adjointes à la constitution *Sapienti consilio*, le 29 juin 1908, c. VII, a. 1, n. 8.

On peut rattacher à la publication des indulgences l'excommunication contre ceux qui en trafiquent et réservée au souverain pontife que porte le canon 2327 : *Quæstum facientes ex indulgentiis plectuntur ipso facto excommunicatione sedi apostolicæ simpliciter reservata.*

C'est la peine portée jadis par saint Pie V dans sa constitution *Quam plenam* du 2 janvier 1569 et maintenue en 1869 par la constitution *Apostolicæ sedis* (excommunications réservées au souverain pontife, n. 11).

*e) Détermination des jours pour lesquels les indulgences sont concédées.*

Can. 921, § 1. Indulgentia plenaria concessa pro festis Domini Nostri Jesu Christi, vel pro festis beatæ Mariæ virginis. intelligitur concessa dumtaxat pro festis quæ in calendario universali repcriuntur.

§ 2. Concessa indulgentia plenaria vel partialis pro festis apostolorum intelligitur concessa dumtaxat pro eorum festo natali.

§ 3. Indulgentia plenaria concessa ut quotidiana perpetuo vel ad tempus visitantibus aliquam ecclesiam vel publicum oratorium ita intelligenda est ut quacumque die, sed semel tantum in anno, ab unoquoque fideli acquiri possit, nisi aliud in decreto expresse dicatur.

Un exemple fera comprendre le § 1 : une indulgence plénière accordée pour les fêtes de la sainte Vierge pourra être gagnée le jour de l'Assomption, qui est au calendrier universel, mais non pas lors d'une fête inscrite au calendrier d'une ou de plusieurs églises particulières, s'agit-il d'un grand nombre d'églises, par exemple, lors de la fête de la translation de Notre-Dame de Lorette. Mais il ne s'agit au § 1 que des indulgences plénières, aucune exception n'étant faite pour les indulgences partielles.

Le § 2 vise au contraire toutes les indulgences qui, concédées pour les fêtes d'apôtres en général, ne peuvent être gagnées que les jours anniversaires de leurs martyres *(dies natalis)*, par exemple, le 29 juin, mais non pas les jours de la conversion de saint Paul, de saint Pierre-ès-liens.

L'exception prévue à la fin du § 3 se réalise dans le cas de l'indulgence de la Portioncule qu'on peut gagner plusieurs fois par jour, aussi souvent qu'on visite l'église désignée.

Can. 922. Indulgentiæ adnexæ festis vel sacris supplicationibus vel precibus novendialibus, septenariis, triduanis, quæ ante aut post festum vel etiam ejus octavario perdurante peraguntur, translatæ intelliguntur in eum diem, quo festa hujusmodi legitime transferantur, si festum translatum habeat officium cum missa sine sollemnitate et externa celebratione ac translatio fiat in perpetuum, vel si transferatur sive ad tempus sive in perpetuum solemnitas et externa celebratio.

Deux cas sont prévus : *a.* si la translation est faite sans transfert de la solennité et de la célébration extérieure, il faut qu'elle soit perpétuelle pour que l'indulgence soit déplacée; *b.* si la translation comporte le transfert de la solennité et de la célébration extérieure, l'indulgence la suit, même si elle n'est que temporaire. Évidemment le jour où la fête est supprimée, on ne peut plus gagner l'indulgence en question. *Réponse de la S. Pénitencerie*, du 18 février 1921. Cf. *Canoniste contemporain*, 1921, p. 331.

Can. 923. Ad lucrandam indulgentiam alicui diei affixam si visitatio ecclesiæ vel oratorii requiratur, hæc fieri potest a meridie diei præcedentis usque ad mediam noctem quæ statutum diem claudit.

En 1878, la S. C. des Indulgences faisait encore courir le temps où l'on pouvait gagner l'indulgence de minuit à minuit (Geneven., 12 janvier 1878, ad 1um). C'est un décret du Saint-Office (section des Indulgences) du 26 janvier 1911, qui a créé la discipline actuelle par une application du comput du jour liturgique qui commence aux premières vêpres.

*f) Cessation des indulgences.*

Can. 924, § 1. Ad normam canonis 75 indulgentiæ adnexæ alicui ecclesiæ non cessant, si ecclesia funditus evertatur, rursusque intra quinquaginta annos ædificetur in eodem vel fere eodem loco et sub eodem titulo.

§ 2. Indulgentiæ coronis aliisve rebus adnexæ tunc tantum cessant, cum coronæ aliæve res prorsus desinant vel vendantur.

Le canon 75, auquel renvoie le canon 924 § 1, pose le principe général que les privilèges locaux revivent s'il y a restauration dans les 50 ans, même après destruction totale (cf. ici *penitus evertatur*). La S. C. des Indulgences décréta, le 29 mars 1886, que le *fere eodem loco* devait s'entendre d'une distance de 20 ou 30 pas. Au § 2 le *tantum* signifie qu'il n'y a disparition des indulgences qu'en cas de destruction ou de vente, non de prêt ou de don. L'enseignement constant avant le Code supprimait l'indulgence même dans ces deux derniers cas. Le décret d'Alexandre VII, du 6 février 1657, renouvelé par tous ses successeurs y compris Benoît XV (5 septembre 1914) et qui canonisait cet enseignement en ce qui regarde les indulgences apostoliques, a été déclaré abrogé par la S. Pénitencerie, le 18 février 1921. Cf. *Canoniste contemporain*, 1921, p. 330-331. La destruction de l'objet doit s'entendre de la perte par lui de son caractère propre, non de sa réduction en poudre : par exemple, si un crucifix est brisé en deux, si un chapelet perd plusieurs

grains (dans le canon le mot *corona* désigne les chapelets et les rosaires).

2. *Acquisition des indulgences. — a) Qui peut gagner les indulgences?*

Can. 925, § 1. Ut quis capax sit sibi lucrandi indulgentias debet esse baptizatus, non excommunicatus, in statu gratiæ saltem in fine operum præscriptorum, subditus concedentis.

§ 2. Ut vero subjectum capax eos revera lucretur, debet habere intentionem saltem generalem eas acquirendi et opera injuncta implere statuto tempore ac debito modo secundum concessionis tenorem.

C'est très intentionnellement, nous semble-t-il, que les rédacteurs du Code ont écrit au § 1 du canon 925 *sibi lucrandi;* il s'agit ici des indulgences applicables aux vivants et non pas des indulgences applicables aux défunts. On n'a pas voulu trancher la controverse toujours ouverte au sujet de ces dernières. Les uns, suivant Bellarmin, *De indulgentiis*, l. I, c. XIV, Suarez, *De pænitentia*, disp. LIV, sect. IV, et Ballerini-Palmieri, n. 50, pour ne nommer que les principaux tenants de cette première opinion, pensent que l'état de grâce, n'est pas nécessaire pour gagner une rémission de la peine temporelle en faveur des âmes du purgatoire, car dans l'hypothèse on n'est pas obligé de s'appliquer d'abord à soi-même une faveur qu'on transférerait ensuite à un défunt, mais c'est l'Église qui fait directement cette application. Les autres qui se réclament surtout de saint Alphonse de Liguori, *Theologia moralis*, l. VI, n. 534, estiment au contraire qu'on ne peut pas gagner en faveur d'autrui ce qu'on est incapable d'acquérir pour soi-même. Cf. E. Genicot, *Institutiones theologiæ moralis*, 9e édition par Salsmans, Bruxelles, 1921, t. III, p. 269.

Mais, tant qu'il s'agit des vivants, il est évident qu'on ne saurait obtenir la remise de la peine temporelle due au péché quand on est encore sous le coup de la peine éternelle du fait de l'infidélité, antérieurement au baptême, ou de la perte de l'état de grâce, après la réception de ce sacrement. Quant à l'excommunication, elle rend l'indulgence impossible comme excluant de la participation aux biens de l'Église. Cf. canon 2262.

L'intention requise est l'intention habituelle, c'est-à-dire l'intention une fois émise et non rétractée de gagner toutes les indulgences attachées à telles prières ou à telles œuvres.

Can. 926. Plenaria indulgentia ita concessa intelligitur ut si quis eam plenarie lucrari non possit, eam tamen partialiter lucretur pro dispositione quam habet.

Par exemple, quelqu'un a sur la conscience plusieurs fautes vénielles qui n'ont pas encore été pardonnées, il veut gagner une indulgence plénière et accomplit normalement les œuvres prescrites, il n'obtiendra qu'une indulgence partielle, puisque de la peine remise il faudra nécessairement soustraire celle des fautes qu'il garde encore sur la conscience. Une indulgence plénière pourra également devenir partielle, parce que les œuvres prescrites n'auront pas été fidèlement accomplies. Ce canon est une applica- de la doctrine des théologiens modernes sur l'efficacité de l'indulgence plénière pour les vivants que nous avons exposée plus haut.

Can. 927. Nisi aliud ex concessionis tenore appareat, indulgentias ab episcopo concessas lucrari possunt tum subditi extra territorium, tum peregrini, vagi, omnesque exempti in territorio degentes.

Ce canon explique et précise la dernière condition exprimée par la fin du § 1 du canon 925 : être *subditus concedentis.* Il s'agit ici de faveurs et de juridiction gracieuse. Or cette juridiction peut atteindre des sujets occasionnels et transitoires, à la différence de la juridiction contentieuse ou pénale qui ne s'impose qu'aux sujets au sens strict. Déjà, le 26 mai 1898, la S. C. des Indulgences avait donné les décisions suivantes : I. *An indulgentiæ, quas episcopus concedit, valeant intra limites suæ diœceseos tantum, an vero etiam extra?* R. *Ad 1um, affirmative ad 1am partem, negative ad 2am, nisi agatur de subditis episcopi concedentis et de Indulgentiis personalibus.* II. *An acquiri possint intra limites diœcesis etiam a fidelibus qui non sunt subditi episcopi concedentis indulgentias?* R. *Ad 2um affirmative, dummodo indulgentiæ non sint concessæ alicui peculiari cœtui personarum.* III. *An subditi episcopi concedentis indulgentias has lucrari valeant etiam dum extra diœcesim commorantur?* R. *Ad 3um, provisum in 1o. Canoniste contemporain*, 1898, p. 740. Ce texte a bien pu être la source du canon 927, en tout cas l'édition annotée du Code le mentionne.

*b) Conditions du gain des indulgences.*

Can. 928, § 1. Indulgentia plenaria, nisi aliud expresse cautum sit, acquiri potest semel tantum in die etsi idem opus præscriptum pluries ponatur.

§ 2. Partialis indulgentia, nisi contrarium expresse notetur, sæpius per diem, eodem opere repetito, potest lucrifieri.

L'impossibilité générale de gagner une indulgence plénière plusieurs fois en un jour a été surtout affirmée par le décret *Delatæ sæpius* de la S. C. des Indulgences, en date du 7 mars 1678. L'exception la plus notable à ce principe est l'indulgence de la Portioncule.

Le principe contraire appliqué aux indulgences partielles a été définitivement établi par un décret du Saint-Office, section des indulgences, du 25 juin 1914, *Canoniste contemporain*, 1914, p. 552. La doctrine était ancienne et quand une indulgence partielle ne pouvait être gagnée qu'une fois par jour, la S. C. des Indulgences en faisait la remarque expresse, car il s'agissait d'une exception.

Can. 929. Fideles utriusque sexus qui, perfectionis studio vel institutionis seu educationis aut etiam valetudinis causa in domibus ecclesia vel publico sacello carentibus, de consituto ordinariorum constitutis, vitam communem agunt, itemque personæ omnes ad illis ministrandum commorantes, quoties ad lucrandas indulgentias præscribatur visitatio alicujus ecclesiæ non determinatæ, vel indeterminati alicujus publici oratorii, visitare queunt propriæ domus sacellum in quo obligationi audiendi sacrum jure satisfacere possunt, dummodo cetera opera injuncta rite præstiterint.

Ce canon est extrait textuellement d'une concession du Saint-Office, section des Indulgences, du 14 janvier 1909. Il s'agit des établissements, couvents, maisons d'éducation ou de santé, établis avec l'autorisation de l'ordinaire du lieu ou de religion, de tous ceux qui y demeurent, des indulgences à gagner dans une église ou un oratoire public non déterminé, des chapelles qui ne sont pas des oratoires publics, mais où l'on peut satisfaire au précepte de la messe dominicale. C'est une dérogation au principe que la visite doit se faire au moins dans un oratoire public. Cf. Genicot-Salsmans, *op. cit.*, p. 370.

D'une façon générale, la visite doit se faire *animo colendi Deum*, *ibid.*, p. 370, et si un jour est fixé, elle peut avoir lieu la veille à partir de midi. Can. 923.

Can. 930. Nemo indulgentias acquirens potest eas aliis in vita degentibus applicare, animabus autem in purgatorio detentis indulgentiæ omnes a romano pontifice concessæ, nisi aliud constet, applicabiles sunt.

Le gain d'une indulgence pour les vivants reste personnel, parce qu'il s'agit d'une remise faite directement à celui qui la gagne, d'une *absolutio*. Can. 911. Autrefois, cependant, la question fut controversée.

C'est depuis un décret *Urbis et Orbis* de la S. C. des Indulgences que toutes les indulgences papales sont applicables aux âmes du purgatoire. Rappelons que, d'après le canon 913, 2°, les prélats inférieurs au pape ne peuvent pas accorder d'indulgences applicables aux âmes du purgatoire.

La confession et la communion prescrites.

Can. 931, § 1. Ad quaslibet indulgentias lucrandas confessio forte requisita peragi potest intra 8 dies qui immediate præcedunt diem cui indulgentia fuit affixa, communio autem in pervigilio ejusdem diei, utraque vero etiam intra subsequentem totam octavam.

§ 2. Pariter ad lucrandas indulgentias pro piis exercitiis in triduum, hebdomadam, etc, ductis concessas, confessio et communio fieri etiam potest infra octavam quæ immediate sequitur exercitium expletum.

§ 3. Christi fideles qui solent, nisi legitime impediantur, saltem bis in mense ad pænitentiæ sacramentum accedere, aut sanctam communionem in statu gratiæ et cum recta piaque mente recipere quotidie, quamvis semel aut iterum per hebdomadam ab eadem abstineant, possunt omnes indulgentias consequi, etiam sine actuali confessione quæ ceteroquin ad eas lucrandas necessaria foret, exceptis indulgentiis sive jubilæi ordinarii et extraordinarii sive ad instar jubilæi.

La confession n'est pas requise pour le gain de toutes les indulgences, d'où l'expression du § 1, *forte requisita*. Mais quand elle est imposée, on doit la faire, même si on n'a pas le souvenir de fautes commises depuis la dernière confession, mais dans ce dernier cas on n'est pas obligé de recevoir l'absolution. Cf. Genicot-Salsmans, *loc. cit.*, p. 370. Cette exigence est un souvenir du lien beaucoup plus étroit que de nos jours qui existait jadis entre la pénitence et l'indulgence. *A fortiori*, devrait-on se confesser si on croyait avoir eu la contrition parfaite depuis sa dernière faute.

Pour la confession, on peut résumer ainsi le canon 931, soit la confession 8 jours avant ou après, soit l'habitude de la confession *deux fois par mois*, habitude compatible avec une omission accidentelle répond à l'obligation de se confesser quand celle-ci est imposée. Pour la communion, la règle est un peu plus stricte : il faut communier la veille du jour fixé ou dans les huit jours qui suivent ou bien avoir l'habitude de la communion quotidienne, la manquât-on une ou deux fois par semaine. Il ne s'agit ni de communions sacrilèges, ni de communions de routine sans dispositions droites et pieuses. Le délai de 8 jours pour la confession ou la communion ne part que de la fin des exercices, quand il s'agit de triduum, d'octave, etc. On remarquera que la communion quotidienne, même sans habitude de la confession de quinzaine, exempte de la confession actuelle, car le § 3 dit : ceux qui se confessent deux fois par mois, *ou bien* qui communient...

C'est par étapes qu'on est arrivé à la discipline fixée par le canon 931; décret du 19 mai 1759 : la confession faite la veille de la fête suffit; décret du 9 décembre 1763, de la S. C. des Indulgences : l'habitude de la confession hebdomadaire suffit; décret du 12 juin 1822 : la communion de la veille suffit; décret du 6 octobre 1870 : cette communion suffit, même pour les indulgences fixées à un jour naturel de minuit à minuit; décret du 14 février 1906 : la confession hebdomadaire n'est plus requise si on communie tous les jours; décret du 11 mars 1908 : il est permis de se confesser 3 jours avant s'il s'agit d'une indulgence qu'on peut gagner plusieurs fois dans la même journée et 2 jours avant si l'indulgence ne peut se gagner qu'une fois dans la même journée; décret du Saint-Office, du 23 avril 1914 : la confession huit jours avant le jour où l'on gagne l'indulgence suffit. Enfin des indults avaient accordé à de nombreux diocèses le privilège de la confession de chaque quinzaine. En sorte que la seule facilité vraiment nouvelle que le Code accorde est celle de la communion dans la huitaine qui suit le jour fixé pour l'indulgence elle-même. L'exception des jubilés est maintenue, cf. Genicot-Salsmans, t. II, p. 377, la confession du jour même semble toujours requise dans ce cas.

Can. 932. Opere, cui præstando quis lege aut præscripto obligatur, nequit indulgentia lucrifieri, nisi in ejusdem concessione aliud expresse dicatur, qui tamen præstat opus sibi in sacramentalem pænitentiam injunctum et indulgentiis forte ditatum, potest simul et pænitentiæ satisfacere et indulgentias lucrari.

Correspondant à une faveur, l'œuvre prescrite doit être surérogatoire. Il y a cependant des exceptions. Benoît XIV signale le cas où le jeûne prescrit se confond avec celui des quatre-temps, const. *Inter præteritas*, § 53, 3 décembre 1749, où la question tranchée par le canon 932 est étudiée tout au long; un décret de la S. C. des Indulgences, en date du 16 mars 1841, décide que la confession et la communion faites le jour de Pâques pour satisfaire au précepte pourront servir à gagner l'Indulgence plénière attachée à la bénédiction pontificale. Cette décision reste en vigueur, le jubilé toujours excepté. Cf. Génicot-Salsmans, t. II, p. 369. Quant à la possibilité de gagner des indulgences en faisant la pénitence sacramentelle, elle a été affirmée dès avant le Code, le 14 juin 1901. Cf. *Canoniste contemporain*, 1901, p. 916. Cette assertion est des plus logiques, puisque la pénitence sacramentelle procure la remise de la peine temporelle due au péché déjà pardonné, tout comme l'indulgence elle-même. Par contre, le bréviaire ne fait pas exception et un prêtre ne peut pas gagner d'indulgence en le récitant : la S. C. des Indulgences l'a déclaré explicitement, le 29 mai 1841.

Can. 933. Uni eidemque rei vel loco plures ex variis titulis adnecti possunt indulgentiæ; sed uno eodemque opere, cui ex variis titulis indulgentiæ adnexæ sint, non possunt plures acquiri indulgentiæ, nisi opus requisitum sit confessio et communio, aut nisi aliud expresse cautum fuerit.

Autre chose est d'attacher plusieurs indulgences à un même objet ou à un même lieu pourvu que ce soit à divers titres, autre chose est de pouvoir gagner ces indulgences par une seule œuvre. Ce n'est que cette seconde possibilité qui est exclue en principe. L'exception de la confession avait déjà été posée par une réponse du 12 janvier 1878, ad 3um, *in Geneven*, qui l'étendait même à toutes les œuvres qu'on ne peut pas ou qu'on n'a pas l'habitude de renouveler (sous-entendu : le même jour). Évidemment le souverain pontife reste libre d'ajouter d'autres exceptions à celle de la confession et de la communion, d'où la clause : *aut nisi aliud cautum fuerit.*

Quant au cumul des concessions le principe en avait déjà été proclamé par un décret, *Urbis et Orbis* de la S. C. des Indulgences, du 29 février 1820.

L'ordre des œuvres prescrites est, sauf précision contraire, indifférent et il suffit que l'état de grâce toujours requis, au moins quand il s'agit des indulgences pour les vivants, se trouve réalisé à la fin de leur accomplissement. Cf. can. 925 : *Saltem in fine operum.*

Can. 934, § 1. Si ad lucrandas indulgentias oratio in genere ad mentem summi pontificis præscribatur, mentalis tantum oratio non sufficit, oratio autem vocalis poterit arbitrio fidelium deligi, nisi peculiaris aliqua assignetur.

§ 2. Si peculiaris oratio assignata fuerit, indulgentiæ acquiri possunt quocumque idiomate oratio recitetur, dummodo de fidelitate versionis constet ex declaratione vel sacræ Pænitentiariæ vel unius ex ordinariis loci ubi vulgaris est lingua in quam vertitur oratio, sed indulgentiæ penitus cessant ob quamlibet additionem, detractionem vel interpolationem.

§ 3. Ad indulgentiarum acquisitionem satis est orationem alternis cum socio recitare, aut mente eam prosequi, dum ab alio recitatur.

Deux cas sont envisagés : *a.* celui où aucune prière spéciale n'est prescrite; *b.* celui où une prière déterminée est enjointe.

Dans le premier cas, si l'une des conditions est de prier aux intentions du souverain pontife, il faut une prière vocale, mais dont la teneur et la longueur sont laissées à la libre initiative des fidèles. C'est Benoît XIV, qui paraît avoir exigé le premier la prière vocale quand on demandait de prier aux intentions du souverain pontife, il le fit dans sa constitution *Convocatis* sur le jubilé, au n. 51, du 25 novembre 1749, et de nouveau dans l'encyclique *Inter præteritos*, du 3 décembre 1749, § 83. Les intentions du souverain pontife sont l'exaltation de l'Église, la propagation de la foi, l'extirpation de l'hérésie, la conversion des pécheurs, la concorde entre les princes chrétiens et les autres biens du peuple chrétien. On n'est pas obligé de les avoir toutes présentes à l'esprit chaque fois. S. C. des Indulgences, 12 juillet 1848. La liberté dans le choix des formules, quand aucune prière particulière n'est imposée, est de tradition, cf. en particulier la réponse de la S. C. du 6 mai 1887. Par conséquent, les cinq *Pater* et cinq *Ave* habituels n'ont rien d'officiellement prescrit. Suarez fait remarquer que la ferveur de la prière importe plus que sa longueur.

On doit noter que la prière vocale n'est exigée que lorsqu'il s'agit de prier aux intentions du souverain pontife en général (ou qu'une formule spéciale est imposée). Il y a des indulgences attachées à la seule oraison mentale.

La faculté de réciter dans une traduction les prières indulgenciées remonte au moins au décret *Urbis et Orbis* de la S. C. des Indulgences du 30 septembre 1852 au sujet des éditions de la *Raccolta*. Pie IX, en accordant cette autorisation, avait exigé que la S. C. approuvât elle-même les traductions, mais un décret du 29 décembre 1864 concéda ce pouvoir aux ordinaires.

En application de la finale du § 2 de cet article, qui fait cesser toutes les indulgences, attachées à une prière à laquelle on ajoute quelques mots, la S. Pénitencerie avait répondu le 27 juillet 1920, à un particulier, qu'on ne pouvait conserver et propager, pour gagner toutes les indulgences du Rosaire, la coutume existant en quelques régions, d'ajouter au mot *Jésus* de la salutation angélique une phrase, comme celle-ci : *qui pro nobis sanguinem sudasti*, afin de faciliter la méditation des mystères. Cette réponse ayant été divulguée par des journaux, quelques évêques de la Suisse et de l'Allemagne exposèrent à la S. C. que la coutume en question était en usage dans leurs diocèses depuis si longtemps qu'on ne pouvait la supprimer sans scandaliser et troubler les fidèles et qu'en outre Pie IX avait, en 1869, accordé de gagner néanmoins les indulgences du Rosaire en gardant cette coutume dans les lieux où elle existait. Après mûr examen, la S. C. déclara que le canon 934, § 2 contenait une loi générale, qui ne révoquait pas les indults concédés et qu'elle suppliait Sa Sainteté d'étendre l'indult à tous les lieux où la coutume existait. A l'audience du 21 janvier 1921, Benoît XV approuva la déclaration et étendit l'indult, comme on le lui demandait. Déclaration du 22 janvier 1921, *Acta apostolicæ sedis*, 1921, t. XIII, p. 163-164.

La récitation alternée avait déjà été déclarée licite par un décret du 29 février 1820.

*g) Commutations et dispenses.*

Can. 935. Pia opera ad lucrandas indulgentias injuncta confessarii possunt in alia commutare pro iis, qui legitimo detenti impedimento, eadem præstare nequeant.

C'est le confesseur, et non le supérieur ou le curé, qui a le pouvoir de commuer les œuvres prescrites. Il ne le fait qu'en vertu d'une attribution expresse de la loi, n'étant pas le collateur des indulgences. Tout empêchement légitime est une raison de commutation et le confesseur en reste le seul juge. C'est un singulier élargissement des dispositions particulières qui avaient été prises avant le Code.

Benoît XIV, dans son encyclique *Inter præteritos* du 3 décembre 1749, § 52-54, autorise les pénitenciers de Rome à commuer en d'autres œuvres les 30 visites d'églises prescrites pour le jubilé, mais il interdit toute autre commutation.

Le 19 septembre 1743, la Propagande permet, pour l'Extrême-Orient, aux confesseurs de commuer les œuvres indulgenciées en faveur des confrères du Rosaire, mais en spécifiant que cette faveur n'est accordée qu'à cause des difficultés résultant des persécutions. Le 1er avril 1794, Pie VI, après avoir consulté une Congrégation spéciale de cardinaux, autorisa par un indult particulier à la France, les fidèles qui ne pourraient pas se confesser à remplacer la confession par un acte de contrition accompagné de l'intention de se confesser. Cet indult n'était valable que pour un an et encore si la calamité présente continuait. Il autorisait aussi les mêmes fidèles, à réciter *privatim*, faute d'églises, dans leurs maisons disposées en oratoires décents, fréquentés par les catholiques, les prières prescrites par Sa Sainteté et ses prédécesseurs. *Pie VI Pont. Max. acta quibus Ecclesiæ catholicæ calamitatibus in Gallia consultum est*, Rome, 1871, t. II, p. 83, 88-89. Le 4 janvier 1801, il fut étendu aux missions d'Extrême-Orient. La même année, la Propagande déclara, le 20 février, que la commutation en faveur des confrères du Rosaire de l'Extrême-Orient pouvait être accordée en dehors du tribunal de la pénitence.

Le 18 septembre 1862, un décret *Urbis et Orbis* de la S. C. des Indulgences autorisa les confesseurs à commuer en d'autres œuvres les communions que les malades ne pouvaient pas faire. Mais pour les visites d'église, la S. C. refusait la commutation, non seulement en vue de la simple commodité des personnes vivant en communauté, mais encore dans les cas où existait un véritable empêchement moral. *Lausanen. ac Geneven.*, 16 janvier 1886, ad 2um. Et si la commutation de la visite fut accordée aux jésuites en 1877, on leur refusa, en 1887, l'extension de ce pouvoir aux autres œuvres prescrites. *Societatis Jesu*, 16 juillet 1887, ad 2um.

Can. 936. Muti lucrari possunt indulgentias adnexas publicis precibus, si una cum ceteris fidelibus in eodem loco orantibus mentem ac pios sensus ad Deum attollant; et si agatur de privatis orationibus, satis est ut eas mente recolant signisve effundant vel tantummodo oculis percurrant.

En somme, pour les muets, la simple prière mentale suffit. Le décret de la S. C. des Indulgences, du 15 mars 1852, accordait aux confesseurs des sourds-muets un pouvoir général de commutation. La réponse du 18 juillet 1902 supprime, comme le Code, l'intervention du confesseur. Réponse à l'archevêque de Chambéry. Le canon 936 parle des muets en général, non pas seulement des sourds-muets que visaient seulement cette réponse et ce décret.

I. Histoire. — 1° *Travaux anciens.* — J. Morin, *Commentarius historicus de disciplina in administratione sacramenti pænitentiæ tredecim primis seculis in Ecclesia occidentali, et hujusque in orientali observata*, Paris, 1651, l. X; Eusèbe Amort, *De origine, progressu, valore ac fructu indulgentiarum*, Venise, 1738.

2° *Travaux modernes.* — H. C. Lea, *A history of auricular confession and indulgences*, t. III, *Indulgences*, Philadelphia, 1896, (traduite en français par Salomon Reinach),

œuvre très inédite d'un protestant que sa bonne foi n'a pas mis à l'abri de nombreux préjugés. Mgr Boudinhon a mis au point les résultats de cette étude dans un article de la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, Paris, 1898, t. III, p. 435-455, intitulé : *Sur l'histoire des indulgences à propos d'un livre récent*. Pour en avoir la pleine intelligence on doit faire précéder la lecture de cet article de celle des articles relatifs à la pénitence et, où le même auteur critique l'ensemble de l'ouvrage de Lea, *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1897, t. II, p. 306 sq., 497 sq. Mgr Boudinhon a également donné une conférence sur l'histoire des indulgences au Cercle catholique du Luxembourg, le 21 mars 1902, tirage à part de la *Revue de l'Institut catholique de Paris* de la même année. Son *Manuel sur le jubilé de 1901* contient un exposé historique sur les indulgences, Paris, 1901, part. II, c. I. Enfin, il a écrit l'article *Indulgences*, dans l'*Encyclopedia of Religion and Ethics* de James Hastings, Édimbourg, 1914.

Mgr N. Paulus a renouvelé la question des indulgences, surtout pour la période qui va du XII<sup>e</sup> siècle à Luther, c'est-à-dire pour la plus importante, dans une série d'articles de la *Zeitschrift für katholische Theologie*, d'Inspruck : *Johannes v. Paltz über Ablass und Reue*, 1899, t. XXIII, p. 48 sq.; *Ablassschrift Albrechts von Weissenstein, ibid.*, p. 423 sq.; *Nicolaus Weigel und Heinrich von Lengenstein über den Ablass von Schuld und Strafe, ibid.*, p. 743; *Der Ablass für die Verstorbenen im Mittelalter*, 1900, t. XXIV, p. 1; *Der Ablass für die Verstorbenen am Ausgange des Mittelalters, ibid.*, p. 249; *Johann v. Wesel über Busssacrement und Ablass, ibid.*, p. 644; *Zur Geschichte des Jubiläums vom Jahre 1500, ibid.*, p. 173; *Genss und Nider über das Jubiläum als Erlass vom Schuld und Strafe, ibid.*, p. 182; *Die Eröffnung der heil. Pforte, ibid.*, p. 768; *Bonifacius IX und der Ablass von Schuld und Strafe*, 1901, t. XXV, p. 338; 1903, t. XXVI, divers articles, p. 368, 598 et 767; *Mittelalterische Absolutionen als angebliche Ablässe*, 1908, t. XXXII, p. 133 et 621. *Die ältesten Ablässse für Almosen und Kirchenbesuch*, 1909, t. XXXIII, p. 105, p. 1 sq.; *Die Anfänge des Ablasses, ibid.*, p. 281; *Petrus Martinez von Osma und der Ablass, ibid.*, p. 599; *Die Ablasslehre der Frühscholastik, ibid.*, 1910, t. XXXIV, p. 433; *Die Anfänge des sogennanten Ablasses von Schuld und Strafe*, 1912, t. XXXVI, p. 67, 252; *Die Anfänge des Ablasses*, 1915, t. XXXIX, p. 193, critique de l'ouvrage de Hilgers, *Die katholische Lehre von den Ablässen und deren geschischtliche Entwicklung*, Paderborn, 1914.

Maintes autres revues ont bénéficié de l'activité de Mgr Paulus. Nous avons relevé les études suivantes : dans *Der Katholik*, 3<sup>e</sup> série, 1899, t. XX, p. 283 : *Hat Stephan von Landskron den Ablass als einen Erlass der Höllenstrafe betrachtet?* sur l'ouvrage du protestant Th. Brieger, *Das Wesen des Ablasses am Ausgange des Mittelalters*, Leipzig, 1897; dans la *Litterarische Beilage der Kölnischen Volkszeitung*, 1906, n. 36, critique sévère de A. Gottlob, *Kreuzablass und Almosenablass*, Stuttgart, 1908; dans les *Historische-politische Blätter*, de Munich : 1906, t. CXXXVI, p. 550, *Die Anfänge des Ablasses*, (critique de Gottlob); 1913, *Die Brückenablässe*; 1914, *Die Indulgenzen für gemeindezige Zwecke*; 1921, t. CLXXVI, p. 17-25, 81-93 : *Die Bedeutung der älteren Ablässe;* dans l'*Historisches Jahrbuch*, en 1907, t. XXVIII, p. 1 : *Die Ablässe der römischen Kirche vor Innocenz III;* en 1909, t. XXX, p. 13 : *Neue Aufstellungen über die Anfänge des Ablasses*, critique de A. Gottlob, *Ablassentwicklung und Ablassinhalt im 11 Jahrhundert*, Stuttgart, 1907; 1913, t. XXXIV, p. 295-328 : *Zum Verständniss eigentümlicher Ablassurkunden*; dans *Theologie und Glaube* : 1913, fascic. 2 : *Die Ablässe der Kreuzwegandacht*, traduit par Mgr Boudinhon dans le *Canoniste contemporain* de 1914, p. 633-654; 1914, p. 8-25 : *Die Anfänge des Sterbe-Ablasses;* 1915, p. 284 sq. : *Die Einführung des Kirchenschatzes in die Ablasstheorie*; dans les *Franziskanische Studien* de Munster, 1920, p. 173-178 : *Alexander von Hales und die Ablassfrage;* dans le *Bulletin ecclésiastique de Strasbourg*, en avril et mai 1921, sur les travaux de Göller.

Mgr Paulus a de plus publié à part une étude sur Tetzel, Mayence, 1899, et une plaquette : *Der Ablass im Mittelalter als Kulturfaktor*, Cologne, 1920, (recension par E. Göller, dans *Theologische Revue*, 1921, col. 145-148; cf. col. 198; et réplique de Paulus, col. 235-236). Et nous pouvons ajouter plusieurs etc. Nous apprenons que le savant prélat a terminé un ouvrage en 2 vol. sur l'ensemble de la question.

Le P. Galtier, S. J., un spécialiste dans l'histoire des sacrements, déclare s'être constamment inspiré de Mgr Paulus, dans l'article *Indulgences* qu'il a donné au *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, 1913. Le défunt chanoine H. de Jonghe fit de même dans une série d'articles sur *Les grandes lignes de l'histoire des indulgences*, parus dans la *Vie diocésaine*, bulletin de l'archidiocèse de Malines, en février, mars, avril, mai et juillet 1912.

M. Émile Göller a été amené tout naturellement à s'occuper des indulgences par sa grande étude sur la Pénitencerie : *Die päpstliche Pœnitentiarie*, t. I, *Die päpstliche Pœnitentiarie bis Eugen IV*, Rome, 1907; t. II, *Die päpstliche Pœnitentiarie von Eugen IV bis Pius V, ibid.*, 1911. Cf. Villien, *Canoniste contemporain*, 1915, p. 583 sq.; 1916, p. 116 sq., 209 sq. C'est pourquoi il a publié en 1917 un ouvrage intitulé : *Der Ausbruch der Reformation und die spätmittelalterliche Ablasspraxis*, Fribourg-en-Brisgau, 1917 le point de départ en est une étude sur Jean Pfeffer de Wittemberg, professeur à Fribourg-en-Brisgau à la fin du XV<sup>e</sup> siècle,

On trouvera, dans le n. du 29 juin 1918 et le suivant de la *Theologische Revue*, une recension de Chr. Schmitt sur les travaux allemands récents relatifs aux indulgences.

II. Théorie et pratique. — 1° *Théologie dogmatique* (surtout). — Théodore du Saint-Esprit, *Tractatus dogmatico-moralis de indulgentiis*, Rome, 1743, ouvrage qui a fondé la théologie moderne des indulgences; L. Billot, *De sacramentis*, t. II, p. 221-227; Chr. Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, t. VII, p. 461-507.

2° *Morale et droit canon.* — E. Genicot, S. J., *Institutiones theologiæ moralis*, 9<sup>e</sup> édition, par Salsmans, S. J., Bruxelles, 1921, t. II, p. 366-381 (d'après le nouveau Code); F. Béringer, *Die Ablässe*, 14<sup>e</sup> édit., Fribourg-en-Brisgau. 1915, par Joseph Hilgers, S. J.; trad. franç. par l'abbé Mazoyer sur la 3<sup>e</sup> édit., Paris, 1905; L. Fanfani, O. P., *De indulgentiis*, Turin. 1919. (d'après le nouveau Code); A. Villien, *Le nouveau Code de droit canonique*, dans le *Canoniste contemporain*, 1921, p. 194-20, 290-306.

Et. Magnin.

**INDULTS**. — I. Sens et emploi du mot. II. Les indults et le Code du droit canonique.

I. Sens et emploi du mot. — 1° *En général.* — Étymologiquement, l'*indult* (*indulgere*) est une concession, une permission. Ce fut son sens primitif. Le Code de Théodose, l. I, III, 10; IV, 15, parle d'indult comme d'une exemption bienveillamment accordée par le pouvoir impérial. Le droit ecclésiastique a gardé ce mot avec la même signification générale. L'indult est un privilège accordé par le souverain pontife à une personne ou à un corps pour leur concéder des pouvoirs en dehors des lois générales ou les exempter des obligations communes. Ainsi le concile de Trente, sess. VI, c. II, *De reform.*, établissant la loi de la résidence, annule les *privilèges ou indults perpétuels* qui autorisaient à ne pas résider; et le pape Paul IV, interdisant aux réguliers devenus évêques de recevoir une dignité dans leur ordre, const. *In sacra*, 19 juillet 1559, *Bullarium romanum*, Luxembourg, t. X, p. 74, révoque et casse *omnia et singula indulta, concessiones, dispensationes et facultates et gratias hujusmodi*. De telles accumulations de synonymes ne laissent aucun doute sur le sens du mot dans l'ancien droit; et c'est celui qu'il a gardé depuis. On connaît le fameux indult du cardinal Caprara qui a exempté la France de la plupart des fêtes d'obligation et les a réduites à quatre. Et jusqu'à la mise en vigueur du *Code de droit canonique*, les évêques obtenaient des indults qui leur permettaient d'accorder des dispenses des lois générales de l'Église, par exemple, de l'abstinence, de certains empêchements de mariage, etc.

2° *En matière de bénéfices*, le mot *indult* a une signification plus restreinte, la seule que semblent connaître les historiens ou juristes français du XVII<sup>e</sup> et du XVIII<sup>e</sup> siècles. Par indult, le pape accordait aux rois ou princes laïcs le pouvoir de nommer à certains bénéfices ecclésiastiques (indult actif) ou permettait d'obtenir un bénéfice (indult passif) en dehors des règles générales. C'est toujours un privilège, une exception à la loi commune, mais sur un point très déterminé.

Nous n'avons pas à faire l'histoire de ces conces-

sions pontificales : on la trouvera, résumée dans ses grandes lignes, dans Thomassin, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Église*, IIe part., l. 1, c. XLIX, Bar-le-Duc, 1865, t. III, p. 514 sq. Les indults furent un puissant moyen d'action pour la politique pontificale; car le pape n'accordait de tels privilèges au pouvoir civil que pour en obtenir en retour des concessions importantes; mais, en définitive, l'abus qu'on en fit fut déplorable; et cela devait être, puisqu'ils autorisaient une intrusion de plus en plus grande du pouvoir séculier dans un domaine purement ecclésiastique, au grand détriment des âmes.

Ainsi, on ne peut que juger assez sévèrement les divers indults qui furent accordés au roi par les papes au cours du grand schisme, afin de s'assurer l'obédience de la France. Ils donnaient aux laïcs un pouvoir exorbitant et les effets en furent désastreux. Jean Juvénal des Ursins dépeint en ces termes la situation qu'ils créèrent : « Le roi, la reine et monseigneur le dauphin eurent nominations pour leurs gens et serviteurs, et pareillement l'université, et grandes prérogatives. Et le roi et les seigneurs, au regard des prélatures, étaient papes. Car le pape faisait ce qu'ils voulaient; et se donnaient les églises au plus offrant et dernier enchérisseur. » Cité par Thomassin, *ibid.*, p. 516.

Les indults à *Messieurs du Parlement* n'étaient guère moins onéreux pour l'Église. Accordés à perpétuité par Eugène IV (1434) et renouvelés par Paul III (1538), ils obligeaient tout collateur du royaume de France à conférer, une fois dans sa vie, un bénéfice, soit séculier, soit régulier, à un des conseillers du parlement qu'il plairait au roi de désigner.

II. Les indults et le Code de droit canonique. — 1° *Les indults antérieurs au Code.* — Le can. 4 déclare que « les droits acquis, les privilèges et les indults accordés jusqu'à ce jour par le saint-siège à des personnes physiques ou morales, encore en usage et non révoqués, demeurent intacts, à moins qu'ils ne soient expressément révoqués par les canons du Code. »

Les indults antérieurs au Code, et valables par ailleurs, demeurent donc en vigueur à moins de révocation expresse; et le Code signale une première manière dont ils peuvent être révoqués : par le Code lui-même. On trouvera des révocations d'indults au can. 403, relatif à la nomination aux bénéfices et canonicats; au can. 876, relatif à la juridiction spéciale nécessaire pour entendre les confessions des religieuses, etc.

Mais ils peuvent évidemment être révoqués aussi par le saint-siège lui-même, qui les a concédés. Et de fait, un décret de la S. C. Consistoriale, en date du 25 avril 1918, a révoqué en bloc un certain nombre d'indults qui étaient habituellement concédés aux ordinaires. Ce décret est assez important pour que l'on s'y arrête quelque peu.

Il commence par énumérer les pouvoirs que le Code accorde aux ordinaires, alors qu'auparavant ils ne leur étaient donnés que par indults; ainsi les privilèges personnels énumérés au can. 239 et reconnus aux évêques par le can. 349; le pouvoir de choisir les examinateurs et juges synodaux, can. 386; le pouvoir de donner la bénédiction papale *in articulo mortis* et aux grandes fêtes de l'année, can. 468 et 914; d'autoriser certaines aliénations de biens ecclésiastiques, can. 534 et 1532; de permettre à un prêtre de biner, can. 806 ou de célébrer la messe en dehors d'une église ou d'un oratoire, can. 822; de faire des ordinations *extra tempora*, can. 1006; de dispenser des empêchements de mariage, can. 1043 et 1045 ou de l'abstinence et du jeûne, can. 1245; de bénir les objets sacrés ou de déléguer un prêtre pour les bénir, can. 1304. Étant donné cet élargissement des pouvoirs épiscopaux, la S. C. constate que les indults précédemment accordés d'une manière habituelle, pour vingt-cinq, dix, cinq ou trois ans, sont devenus à peu près inutiles et peuvent même devenir une source de confusions parce qu'ils ne concordent pas exactement avec les règles du Code. Elle décide donc ce qui suit : 1. Dans tous les diocèses de droit commun, en dehors des territoires régis par la Propagande, tous les pouvoirs accordés par les indults ci-dessus désignés *pour le for externe* cessent d'être en vigueur à partir du 18 mai 1918; 2. un délai est accordé pour les endroits où la distance ou la guerre ne permettrait pas de connaître à temps le présent décret; 3. les pouvoirs accordés par le S. Pénitencerie *pour le for interne* ne sont pas abolis, pas plus que les indults concédés à l'occasion de la guerre ou obtenus par des évêques pour des raisons spéciales; 4. certains pouvoirs sur les empêchements de mariage sont accordés pour cinq ans aux évêques d'Amérique, des îles Philippines, des Indes orientales, d'Afrique au-delà du littoral de la Méditerranée et de Russie.

Donc en fait, des indults accordés généralement aux évêques, et en dehors de circonstances spéciales, le décret de la Consistoriale ne laisse subsister que l'indult de la Pénitencerie concédé d'ordinaire pour cinq ans; encore faut-il remarquer que certains des pouvoirs qui y sont mentionnés sont désormais sans objet, puisqu'ils se rapportent à l'empêchement provenant *ex copula illicita* que le Code n'a pas maintenu.

2° *Règles du Code relatives aux indults.* — Le code laisse donc subsister en grande partie les indults précédemment accordés; il suppose que d'autres seront demandés et accordés dans la suite. Can. 81, 136, 139, etc.

Nulle part d'ailleurs, il ne fait *ex professo* la législation des indults, et cela se comprend, un indult étant précisément une exception à la loi. Pour la manière de les obtenir, de les interpréter, de les mettre à exécution, pour leur durée ou leur cessation, on se guidera d'après les règles établies pour les rescrits, can. 36-62, les privilèges, can. 63-79, les dispenses, can. 80-86, les délégations, can. 197-210, les pouvoirs des vicaires généraux, can. 66 et 368. Il n'y a de règles formellement relatives aux indults qu'au can. 1049, à propos des empêchements de mariage : celui qui a un indult général lui permettant de dispenser de tel empêchement peut, à moins de restriction formelle, se servir de son indult même dans le cas où cet empêchement serait multiple; et si l'indult lui permet de dispenser de divers empêchements d'espèce différente, il peut dispenser même quand ces divers empêchements se trouvent réunis dans un même cas. Le canon 1057 ajoute que quand on accorde dispense d'un empêchement en vertu d'un indult, il faut faire mention de cet indult dans la dispense.

Pour l'histoire des indults en matière de bénéfices : François Pinsson, *Notes sommaires sur les indults accordés au roy ou à d'autres à sa recommandation par les derniers papes Alexandre VII et Clément IX*, 2 in-18, Paris, 1673; Durand de Maillane, *Dictionnaire de droit canonique et de pratique bénéficiale*, Paris, 1771, art. *Indult*, t. II, p. 46-70; Thomassin, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Église*, 7 in-4°, Bar-le-Duc, 1865; Von Kober, art. *Indult*, dans *Kirchenlexikon*, t. VI, col. 698-700.

L. Godefroy.

**1. INFAILLIBILITÉ DE L'ÉGLISE.** Voir Église, t. IV, col. 2175-2200.

**2. INFAILLIBILITÉ DU PAPE.** — I. Indications générales. II. Enseignement scripturaire. III. Enseignement traditionnel. IV. Conclusions doctrinales relatives à la nature, à l'objet et au mode d'exercice

de l'infaillibilité pontificale, principalement d'après le décret du concile du Vatican. V. Réponse à quelques objections. VI. Deux questions complémentaires: l'obligation d'adhérer à l'enseignement pontifical non infaillible, et le privilège de l'exemption de l'hérésie attribué, par quelques théologiens, au pape considéré même comme personne privée.

I. Indications générales. — 1° L'infaillibilité doctrinale de l'Église ayant déjà été définie à l'art. Église, t. iv, col. 2175, nous n'avons plus à définir ici l'infaillibilité pontificale, qui, d'après l'enseignement du concile du Vatican, n'est autre que l'infaillibilité du magistère de l'Église considéré d'une manière générale : *Docemus et divinitus revelatum dogma esse definimus, Romanum pontificem, cum ex cathedra loquitur... ea infallibilitate pollere qua divinus Redemptor Ecclesiam suam in definienda doctrina de fide vel moribus instructam esse voluit.* Sess. IV, c. iv.

Rappelons seulement que l'infaillibilité pontificale, comme l'infaillibilité de l'Église, n'est pas pour le pape une simple absence d'erreur, mais une préservation contre la possibilité même de l'erreur; et que cette préservation est due à une action particulière de Dieu assistant le pape dans son enseignement public, pour que cet enseignement soit à jamais exempt d'erreur. Voir Assistance du S. Esprit, t. i, col. 2123-2127.

2° Notre tâche principale sera double : démontrer, par l'enseignement néo-testamentaire et par l'enseignement traditionnel, la divine institution du magistère infaillible du pape, puis expliquer l'objet et les conditions d'exercice de ce divin magistère. Pour ce dernier point nous serons autorisés à appliquer tout ce qui a été précédemment affirmé de l'objet et des conditions d'exercice du magistère ecclésiastique considéré d'une manière générale.

3° Comme complément de notre travail, nous examinerons la question de l'obligation d'adhérer à l'enseignement pontifical même non infaillible, soit qu'il s'agisse des cas où il peut y avoir incertitude relativement à la réalisation des conditions requises pour un enseignement infaillible, soit qu'il s'agisse manifestement de cas où il ne peut être question d'enseignement infaillible.

4° Nous devrons enfin traiter incidemment la question de la possibilité d'une défaillance de la foi, pour le pape considéré même comme personne privée, à cause d'allusions assez fréquentes que nous rencontrerons, à ce sujet, dans l'étude de la tradition catholique. Nous donnerons un aperçu historique de la controverse sur ce point, et nous indiquerons les conclusions qui paraissent devoir être admises.

II. Enseignement scripturaire sur l'infaillibilité pontificale. — Cet enseignement est particulièrement contenu dans Matth., xvi, 18 sq., et Luc., xxii, 32.

1° *Texte de saint Matthieu. — Tu es Petrus et super hanc petram ædificabo Ecclesiam meam et portæ inferi non prævalebunt adversus eam*, xvi, 18. — Bien que l'étude spéciale de ce texte appartienne de droit à l'article Pape, nous la placerons ici tout entière pour ne point laisser comme en suspens et pour ne point fractionner une démonstration scripturaire si importante. Notre étude comprendra donc ces trois points: 1. démonstration de l'authenticité de ce texte contre ses adversaires actuels; 2. enseignement contenu dans ce texte relativement à la primauté pontificale considérée d'une manière générale; 3. enseignement relatif à l'infaillibilité pontificale.

1. *Démonstration de l'authenticité de ce texte.* — Cette authenticité est niée par beaucoup de critiques non catholiques, qui attribuent à des chrétiens du iie siècle la rédaction de ces paroles ainsi que leur insertion dans le texte du premier Évangile. C'est notamment ce qu'affirme A. Sabatier, *Les religions d'autorité et la religion de l'esprit*, 3e édit., Paris, 1904, p. 209 sq.; A. Resch, *Aussercanonische Paralleltexte zu den Evangelien*, Leipzig, 1895, p. 185-196. A. Harnack soutenait la même idée, en cherchant à s'appuyer sur deux citations de saint Éphrem que nous rencontrerons bientôt, *Der Spruch über Petrus als den Felsen der Kirche*, dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie des sciences de Prusse, 1918, p. 637-654. La même position est prise par A. Loisy, *Les Évangiles synoptiques*, Ceffonds, 1908, t. ii, p. 13 sq.

Pour réfuter ces assertions, en ce qu'elles ont de particulier pour le texte de saint Matthieu, il suffira de montrer que les arguments sur lesquels on cherche à s'appuyer, manquent de valeur.

*a)* On affirme que les paroles précitées n'ont pu être dites par Jésus, parce que son enseignement, restreint à la seule prédication du royaume de Dieu, ne contient rien du concept de l'Église, tel qu'il se rencontre dans la rédaction actuelle de saint Matthieu et dans la tradition catholique. — *Réponse.* — *a.* Nous indiquerons bientôt, en donnant l'exégèse du texte, quel est le sens de l'expression *regnum cælorum* dans l'enseignement du Nouveau Testament et particulièrement dans notre texte. De ces indications nous conclurons qu'ici le royaume de Dieu n'est autre que l'Église, avec son concept traditionnel, telle que Jésus-Christ l'a établie. — *b.* La démonstration de l'institution divine de l'Église, telle qu'elle a été précédemment établie, voir Église, t. iv, col. 2115 sq., nous autorise à conclure que les affirmations critiques que nous combattons sont dénuées de tout fondement. D'après cette démonstration, nous pouvons affirmer que l'enseignement de Notre-Seigneur sur l'Église, tel qu'il nous est garanti par le témoignage constant et universel de la tradition catholique, est substantiellement identique à celui que l'Église catholique a toujours enseigné. On doit toutefois se rappeler qu'il y a eu, au cours des siècles chrétiens, progrès accidentel dans le développement du dogme de l'Église, au sens expliqué à l'article Dogme, t. iv, col. 1641 sq. Nous avons montré à l'article Église, en étudiant les diverses questions particulières, et nous aurons encore l'occasion de montrer à l'article Pape, en quoi ce progrès a consisté. — *c.* On doit enfin observer que l'affirmation critique que nous combattons est une conception *a priori*, ayant pour unique fondement l'acceptation d'un postulat qui rejette toute la révélation chrétienne et tout dogme chrétien, ainsi que la divinité de Jésus-Christ. Avec ces idées préconçues, la révélation chrétienne, au lieu d'être l'enseignement donné par Notre-Seigneur à toute l'humanité et auquel est dû le parfait assentiment de la foi, n'est plus que la conscience acquise par l'homme de son rapport avec Dieu, et la foi elle-même, la perception consciente de ce rapport. C'est d'après toutes ces idées préconçues que l'on restreint la prédication de Jésus-Christ dans les trois premiers Évangiles à un avertissement à se préparer au jugement universel qui va s'accomplir et au royaume qui va venir. A. Loisy, *Autour d'un petit livre*, 2e édit., 1903, p. 69, 131; *Les Évangiles synoptiques*, t. ii, p. 8 sq. Nous n'avons pas à réfuter ici de telles assertions, parce que cette réfutation appartient plutôt à l'apologétique de la révélation chrétienne, qui précède logiquement celle de l'Église et qui est l'objet d'autres articles.

*b)* On affirme également que les paroles du *Tu es Petrus* n'ont pas pu être dites par Notre-Seigneur, parce que tout ce qui concerne la primauté attribuée à Pierre doit être rejeté comme invraisemblable. — *Réponse.* — *a.* Nous devons tout d'abord affirmer que l'institution de l'Église, telle qu'elle a été démontrée,

est une question de fait dépendant uniquement de la volonté libre de Notre-Seigneur, non des conceptions de la critique, quelles que soient les prétentions qu'il lui plaise d'émettre à ce sujet. Comme l'indique Léon XIII au début de son encyclique *Satis cognitum* sur l'unité de l'Église, du 29 juin 1896, la question est uniquement de savoir comment Notre-Seigneur a voulu son Église : *Ecclesiæ quidem non solum ortus sed tota constitutio ad rerum voluntate libera effectarum pertinet genus; quocirca ad id quod revera gestum est, judicatio est omnis revocanda, exquirendumque non sane quo pacto una esse Ecclesia queat, sed quo unam esse is voluit qui condidit.* Dès que cette volonté est manifestement prouvée, tous ont le devoir strict d'y donner un parfait assentiment. — *b.* Les invraisemblances que l'on oppose à la conception catholique ne méritent aucune considération, parce que ce sont des affirmations *a priori*, ne reposant sur aucune preuve, comme le montre particulièrement Ottiger, *Theologia fundamentalis*, Fribourg-en-Brisgau, 1911, t. II, p. 105 sq., pour les invraisemblances indiquées par Holtzman, *Lehrbuch der neutestamentl. Theologie*, Fribourg, Leipzig, 1897, t. I, p. 211, et par Grill, *Der Primat des Petrus*, Tubingue, 1904.

En particulier, on a affirmé que les paroles de Jésus-Christ à saint Pierre sont invraisemblables, parce que, si elles avaient été vraiment prononcées, la prééminence de Pierre aurait été indiscutable et saint Paul n'aurait pu lui résister publiquement comme il le fit en réalité, d'après ce qu'il rapporte lui-même, Gal., II, 14. L'argument est manifestement défectueux. Car il ne s'agit point ici d'une résistance à l'autorité de Pierre s'exerçant par quelque acte doctrinal ou par quelque commandement. Il s'agit seulement d'une monition charitable faite à Pierre, parce que, par condescendance pour quelques judéo-chrétiens venus de Jérusalem et par crainte de leur causer quelque malédification, il avait cessé de fréquenter les repas des chrétiens convertis de la gentilité, vraisemblablement les repas des agapes.

Les inconvénients de cette condescendance de Pierre étant devenus manifestes par suite de ce fait, que d'autres judéo-chrétiens, notamment Barnabé, avaient suivi son exemple, saint Paul crut nécessaire d'agir auprès de Pierre. La véritable nature de sa démarche ressort du récit lui-même. *In faciem ei restiti*, κατὰ πρόσωπον αὐτῷ ἀντέστην, signifie une contradiction publique, sans que s'y ajoute nécessairement l'idée de véhémence dans les procédés ou de manque de respect. *Quia reprehensibilis erat*, ὅτι κατεγνωσμένος ἦν, exprime le fait que Pierre était blâmé ou digne de blâme, à cause des inconvénients résultant de sa manière de faire, sans que l'idée de péché commis soit aucunement suggérée. La simulation reprochée à Pierre, συνυπεκρίθησαν αὐτῷ, *simulaverunt eum illo*, ne suppose pas non plus nécessairement un péché, mais seulement que les observances légales étaient suivies sans qu'elles fussent considérées comme obligatoires. *Quod non recte ambularent ad veritatem evangelii*, ὅτι οὐκ ὀρθοποδοῦσιν πρὸς τὴν ἀλήθειαν τοῦ εὐαγγελίου, ne marque point nécessairement une déviation du droit chemin de la vérité évangélique. Il y eut seulement un manque de prudence pratique, d'où résultèrent des inconvénients, constatés non dès le début, mais seulement après un peu de temps, selon l'expression de saint Paul *cum vidissem.* Quant à la phrase *quomodo gentes cogis judaizare?* il est évident qu'elle doit s'entendre uniquement de la grande influence que Pierre exerçait par son exemple.

Il est donc manifeste que saint Paul, en faisant à Pierre cette monition charitable pour le bien des fidèles, n'allait aucunement contre l'autorité de Pierre qui en fait ne s'était point exercée, ni par un enseignement doctrinal ni par un acte de commandement. On doit donc conclure que ce passage ne peut fournir aucun prétexte, si léger fût il, de nier l'authenticité du texte de saint Matthieu.

*c*) On doit encore ajouter que l'omission de cette parole dans saint Marc et dans saint Luc peut s'expliquer d'une manière très vraisemblable. Car nous savons que saint Marc, qui, dans son Évangile, rapporte la prédication de Pierre, omettait habituellement, comme le notait déjà Eusèbe de Césarée, *Demonstr. evang.*, III, 121, *P. G.*, t. XXII, col. 216 sq., tout ce qui est à la louange de Pierre. Nous savons aussi que saint Luc omet facilement ce qui a quelque analogie avec des paroles ou des faits rapportés par lui dans quelque autre endroit de son Évangile. Il ne paraît donc pas surprenant que, parlant si explicitement au c. XXII, 30, de la primauté de Pierre exprimée par les paroles *Confirma fratres tuos*, il n'en parle point ici. Knabenbauer, *Commentar. in Evangel. secundum Lucam*, 2e édit., Paris, 1905, p. 313.

*d)* On assure que notre texte est ignoré par saint Irénée, qui cite la confession de Pierre et la louange de Notre-Seigneur sans rien dire de la primauté promise à Pierre. *Cont. hær.*, l. III, c. XVIII, 4, *P. G.*, t. VII, col. 934. Omission qui resterait certainement incompréhensible si la promesse avait été, à cette époque, insérée dans le texte de saint Matthieu. — *Réponse.* — *a.* Il est vrai que le saint docteur cite seulement du passage de saint Matthieu, la confession de la divinité de Jésus-Christ très explicitement faite par saint Pierre et la louange non moins explicite donnée à Pierre par Notre-Seigneur, et qu'après cette double indication Irénée mentionne immédiatement le blâme donné à Pierre par Notre-Seigneur au verset 23 du même c. XVI, blâme motivé par le jugement trop humain de Pierre, qui voulait s'opposer à l'accomplissement de la passion et de la mort de Notre-Seigneur. — *b.* De cette omission de la promesse faite à saint Pierre, on ne peut conclure que cette promesse était ignorée de saint Irénée, car il est manifeste, d'après le contexte, que les parties citées du texte évangélique conviennent bien à la thèse défendue dans ce chapitre par le saint docteur, tandis que les paroles de la promesse n'avaient aucune raison d'y trouver place. En effet, dans ce chapitre, l'évêque de Lyon prouve contre les gnostiques, qui voulaient voir dans Notre-Seigneur deux personnages, Jésus et le Christ, voir DOCÈTES, t. IV, col. 1493 sq., que l'on ne doit point diviser Notre-Seigneur, et que c'est la même personne du Verbe qui est vraiment Fils de Dieu et qui s'est faite homme. A l'appui de cette assertion, plusieurs textes scripturaires viennent attester, en l'unique personne de Jésus-Christ, la possession des deux natures. Parmi ces textes Irénée cite, comme venant à son but, la confession de Pierre, Matth., XVI, 16, avec la louange du divin Maître, 17, comme attestant la divinité de Jésus-Christ, et l'annonce de la passion et de la crucifixion de Jésus, Matth., XVI, 21, comme attestant son humanité. Avec ce lien logique qui cadre si bien avec la thèse d'Irénée, comment pourrait-on ne pas trouver naturel le passage d'un texte à l'autre, sans mention aucune de ce qui est contenu dans les versets intermédiaires, et qui ne venait pas à la thèse? Il n'y a donc aucune raison d'affirmer que la primauté promise à Pierre et mentionnée par saint Matthieu dans les versets intermédiaires, était ignorée d'Irénée.

*e)* On objecte encore que le texte actuel, Matth., XVI, 18, ne devait pas être en entier dans les manuscrits lus par Eusèbe de Césarée et par saint Épiphane. Car, dans plusieurs textes de ces deux auteurs, la parole de Notre-Seigneur est ainsi rapportée : Sur

la pierre je bâtirai mon Église et les portes de l'enfer ne prévaudront point contre elle. On cite d'Eusèbe de Césarée, *De laudibus Constantini*, XVII, *P. G.*, t. XX, col. 1433; *Præpar. evangel.*, I, 3, *P. G.*, t. XXI, col. 35; *Comment. in ps. XVII*, 15 sq.; *LIX*, 11; *LXVII*, 34 sq., *P. G.*, t. XXIII, col. 173, 572, 720; *Comment. in Is.*, XXVIII, 16; XXXIII, 20; XLIX, 16, *P. G.*, t. XXIV, col. 292, 329, 437. On cite également de saint Épiphane ces trois passages, *Hær.*, XXX, 24; LVI, 3; LXX, 11, *P. G.*, t. XLI, col. 445, 993; t. XLII, col. 773. — *Réponse.* — *a.* Il est certain que le texte, dans son intégrité, est cité par ces deux auteurs dans plusieurs passages où ils eurent à parler de saint Pierre lui-même, comme on peut le constater dans deux textes très explicites d'Eusèbe de Césarée, *De resurrectione*, II, *P. G.*, t. XXIV, col. 1111; *Demonstr. evang.*, III, 5, *P. G.*, t. XXII, col. 216 sq.; et dans deux passages non moins formels de saint Épiphane, *Hær.*, LIX, 7, *P. G.*, t. XLI, col. 1029; *Ancoratus*, IX, *P. G.*, t. XLIII, col. 33. — *b.* Quant aux passages cités où une partie seulement du texte scripturaire est reproduite, on constatera facilement, en lisant le contexte, que la citation intégrale de la phrase scripturaire n'entrait point dans le plan de ces auteurs, qui voulaient parler seulement, d'une manière générale, de la perpétuité de l'Église, comme dans presque tous les textes cités d'Eusèbe et dans saint Épiphane, *Hær.*, XXX, 24, *P. G.*, t. XLI, col. 445, ou de la perpétuité de la foi chrétienne ou de la doctrine prêchée par Jésus-Christ. Eusèbe de Césarée, *Comment. in ps. LXVII*, 34 sq., *P. G.*, t. XXIII, col. 720; S. Épiphane, *Hær.*, LVI, 3; LXX, 11, *P. G.*, t. XLI, col. 993; t. XLII, col. 773. On conçoit dès lors qu'avec ce but déterminé, et très manifeste d'après le contexte, ces auteurs aient reproduit, dans ces passages, seulement la partie du texte scripturaire concernant immédiatement la perpétuité de l'Église ou celle de la foi chrétienne, en omettant pour le moment ce qui concernait particulièrement saint Pierre, dont ils ont parlé explicitement ailleurs, mais dont rien ne suggérait ici une mention directe.

*f)* On objecte enfin qu'une traduction arménienne qui nous reste du commentaire de saint Éphrem sur le *Diatessaron* de Tatien donne, comme réponse de Notre-Seigneur à saint Pierre, ces seules paroles : *Beatus es Simon. Et portæ inferi te non vincent. Evangelii concordantis expositio facta a S. Ephrem*, Venise, 1876, p. 153. Ce texte reproduisant, il y a tout lieu de le croire, le texte même de Tatien, on est autorisé à conclure que l'ouvrage de Tatien contenait les mêmes omissions; conséquemment que, vers 170, à l'époque où il fut composé, les paroles omises par saint Éphrem ne se lisaient pas encore dans le récit évangélique. — *Réponse.* — *a.* On doit tout d'abord noter que, dans d'autres ouvrages certainement authentiques où saint Éphrem a eu l'occasion de parler directement de saint Pierre, il y a des allusions très évidentes à Matth., XVI, 18, qui montrent qu'à cette époque l'auteur lisait le même texte scripturaire que nous lisons aujourd'hui. Nous citerons comme très explicites les quatre passages suivants : *Serm.*, IV, *in hebdomad. sanctam*, 1, *Hymni et sermones*, édit. Lamy, Malines, 1882-1902, t. I, col. 412; *Comment. in Is.*, LXII, 2, t. II, col. 186; *Hymni dispersi*, II, 7, 12, t. IV, col. 686, 688. Or, il est certain que saint Éphrem n'a pas connu les Évangiles séparés et n'a jamais cité que le *Diatessaron* de Tatien. J. Schäfer, *Evangeliencitate in Ephräms des Syrers Kommentar zu den Paulinischen Schriften*, Fribourg-en-Brisgau, 1917. Si donc il a cité les parties du texte de saint Matthieu, XVI, 17-19, qui manquent dans son *Expositio*, c'est qu'il les trouvait dans le *Diatessaron* de Tatien. Ainsi le texte complet de ce passage se lisait dans l'ouvrage de Tatien et par suite nous pouvons conclure à son existence au IIe siècle et à son authenticité. Cf. J. Sickenberger, *Eine neue Deutung der Primatstelle (Matt., XVI, 18)*, dans *Theologische Revue*, 1920, col. 2-4. — *b.* Quant au passage cité de l'*Expositio*, il contient, outre les phrases indiquées, deux allusions très manifestes aux paroles *Tu es Petrus et super hanc petram ædificabo Ecclesiam meam.* Dans la phrase qui suit presque immédiatement la citation *Beatus es Simon. Et portæ inferi te non vincent*, Éphrem parle de l'Église bâtie par Notre-Seigneur sur un fondement solide : *Dominus cum Ecclesiam suam ædificaret, ædificavit turrim cujus fundamenta omnia quæ erant superædificanda portare possent.* Et un peu plus loin il s'adresse à Pierre en ces termes : *Tu es petra, illa petra quam erexit, ut Satanas in eam offenderet. Loc. cit.* — *c.* On sait d'ailleurs que le but de saint Éphrem, dans cette *Expositio*, n'est point de rapporter intégralement tous les textes scripturaires, mais seulement de donner un bref commentaire de l'Évangile considéré dans son ensemble, en harmonisant les récits des quatre évangélistes selon l'ordre de Tatien. *Op. cit.*, préface du traducteur, VIII.

*g) Conclusion.* — Puisque les arguments critiques par lesquels on a voulu combattre l'authenticité de la promesse de Notre-Seigneur, Matth., XVI, 18, n'ont aucun fondement, et que d'ailleurs ce texte, ainsi que nous le montrerons bientôt, a toujours été reconnu par la tradition catholique comme contenant l'enseignement de Notre-Seigneur, on peut, en toute sécurité, conclure à sa parfaite authenticité.

2. *Enseignement contenu dans ce texte relativement à la primauté perpétuelle de Pierre, considérée d'une manière générale.* — Les critiques non catholiques qui admettent l'authenticité du *Tu es Petrus* se sont toujours efforcés de combattre l'interprétation donnée par les théologiens catholiques. Au XVIe siècle, l'on soutenait habituellement que le *super hanc petram* devait s'entendre de Notre-Seigneur, fondement unique auquel il n'est point permis d'en substituer un autre; ou de la foi chrétienne symbolisée par la confession de Pierre. Calvin, *Institution de la religion chrétienne*, l. IV, c. VI, 6, Genève, 1561, p. 373; voir aussi les citations de Luther et des centuriateurs de Magdebourg faites par Bellarmin, *De romano pontifice*, l. I, c. X.

Ces positions ayant été depuis lors à peu près universellement reconnues comme intenables, ceux qui veulent maintenir l'authenticité du texte, ont recours à une autre interprétation. C'est vraiment à Pierre que Notre-Seigneur a adressé ces paroles. Mais par là il a seulement voulu lui conférer un privilège personnel et temporaire, celui de symboliser en quelque sorte l'unité de l'Église, bien qu'en réalité il fût, en tout, égal aux autres apôtres. Pierre exerça notamment ce privilège en prêchant le premier la foi aux juifs et aux gentils et en admettant le premier les gentils dans l'Église. Voir particulièrement Gore, *Roman catholic claims*, Londres, 1909, p. 83 sq.; Hall, *Authority ecclesiastical and biblical*, New York, 1908, p. 161 sq.; Hastings, *Dictionary of the Bible*, Édimbourg, 1900, t. III, col. 759.

Contre ces interprétations si opposées au texte évangélique nous avons à montrer que l'enseignement contenu dans le texte comprend ces deux assertions : Pierre est le seul bénéficiaire immédiat de la promesse de Notre-Seigneur; Pierre en vertu de cette promesse doit avoir, sur toute l'Église, une véritable et perpétuelle primauté de juridiction comportant la plénitude du pouvoir.

*a) Pierre est le seul bénéficiaire immédiat de la promesse de Notre-Seigneur.* — Car c'est lui qui est seul désigné par toutes les expressions qui peuvent le mettre en évidence. Il est désigné sous le nom qu'il

a porté jusqu'alors, Simon, fils de Jean, et sous le nom nouveau que Notre-Seigneur lui donne et qui indique sa charge nouvelle, Céphas, Pierre. Et dans les phrases suivantes le pronom *tu, tibi*, est répété plusieurs fois avec insistance comme pour écarter toute possibilité d'erreur.

C'est encore ce que signifie l'expression *super hanc petram*, qui ne peut s'entendre que de la personne de Pierre établi comme fondement de l'Église, dépendamment de Notre-Seigneur. Car le pronom *hanc*, bien qu'il puisse parfois se rapporter à un substantif plus éloigné quand celui-ci est le sujet principal du discours, doit manifestement se rapporter ici à Simon Pierre, qui est l'objet principal de la pensée de Notre-Seigneur.

D'ailleurs, dans la langue araméenne, dont les juifs se servaient alors habituellement et dont Notre-Seigneur dut aussi se servir, le même mot Céphas, signifiant rocher ou pierre, désigne à la fois la personne de Pierre et le rocher. D'où nécessité rigoureuse d'identifier les deux, bien que, selon l'usage des grecs et des latins, il y ait deux mots pour les désigner.

Cette désignation résulte encore de tout le contexte. Car la parole de Notre-Seigneur est une réponse manifeste à celle de Pierre, *et ego dico tibi*. Comme tu as confessé ma divinité, que mon Père t'a révélée, je t'établirai, en récompense, le fondement ou le chef de l'Église.

D'ailleurs, on ne peut reconnaître aucune valeur aux arguments cités en faveur d'une interprétation excluant Pierre comme seul bénéficiaire de la promesse de Notre-Seigneur.

*a.* On ne peut s'appuyer sur ce que tous les apôtres, d'après deux passages de saint Matthieu, XVIII, 18; XXVIII, 30, ont reçu les mêmes pouvoirs. Car dans ces deux passages il s'agit des apôtres unis à Pierre. Les pouvoirs qui leur sont promis ou conférés ne le sont donc point de manière à détruire la promesse faite auparavant à Pierre. En d'autres termes, ces pouvoirs ne sont point promis ou donnés indépendamment de Pierre. C'est ce qu'enseignait déjà Innocent III dans une lettre au patriarche de Constantinople : *Quod si omnibus etiam apostolis simul dictum esse reperias, non tamen aliis sine ipso, sed ipsi sine aliis attributam esse cognosces ligandi et solvendi a Domino facultatem, ut quod non alii sine ipso, ipse sine aliis possel ex privilegio sibi collato a Domino et concessa plenitudine potestatis. Epist.*, CCXIX, *P. L.*, t. CCXIV, col. 760. C'est aussi ce que soutenait au concile du Vatican, dans la discussion conciliaire, le rapporteur de la commission de la foi, Mgr d'Avanzo. *Collectio Lacensis*, t. VII, col. 320 sq. Et c'est l'enseignement formel de Léon XIII, dans l'encyclique *Satis cognitum* du 29 juin 1896 : *Sane claves regni cælorum uni creditas Petro item ligandi solvendique potestatem apostolis suis cum Petro collatam sacræ litteræ testantur, at vero summam potestatem sine Petro et contra Petrum unde apostoli acceperint nunquam esse testatam.*

*b.* On ne peut non plus s'appuyer sur aucun texte des Pères pour soutenir que *super hanc petram* doit être interprété seulement de Notre-Seigneur à l'exclusion de Pierre. Car, comme on le montrera à l'article PAPE, les textes que l'on cite ne sont point opposés à l'interprétation traditionnelle d'ailleurs expressément affirmée dans d'autres passages par ces mêmes Pères. En attendant cette démonstration il suffira, pour le moment, de montrer ici, par l'analyse des principaux Pères cités en cette matière, quelle est leur véritable pensée. Nous citerons particulièrement saint Ambroise, saint Jérôme et saint Augustin.

Saint Ambroise, expliquant Luc, IX, 20, où est simplement rapportée la confession de la divinité de Jésus par saint Pierre, remarque incidemment que Jésus, ayant donné presque tous ses noms à ses apôtres, a donné aussi son nom de *petra* (*Petra autem erat Christus*, I Cor., X, 4) à son disciple, *ut et ipse sit Petrus, quod de petra habeat soliditatem constantiæ, fidei firmitatem. Expos. Evang. sec. Lucam*, l. VI, n. 97, *P. L.*, t. XV, col. 1694. Il est manifeste qu'il n'y a ici qu'une allusion au texte *super hanc petram* et que la pensée de saint Ambroise doit plutôt être recherchée dans deux passages où, visant expressément ce même texte, il affirme formellement que Pierre est la *pierre* sur laquelle, en vertu de la promesse de Jésus, l'Église repose. *De fide*, l. IV, c. V, n. 22, *P. L.*, t. XVI, col. 628; *In ps. XL*, n. 30, *P. L.*, t. XIV, col. 1082. On peut voir aussi, dans le même sens, une allusion assez évidente dans *De virginitate*, c. XVI, n. 105, *P. L.*, t. XVI, col. 292. On constate d'ailleurs aisément qu'en s'en tenant strictement au texte cité, l'appellation *petra* est implicitement attribuée à Pierre par le fait que, selon l'expression d'Ambroise, Jésus donne à son disciple son nom de *petra*.

Un peu plus tard que saint Ambroise, et sans qu'on puisse établir aucune dépendance de l'un à l'autre, saint Jérôme, en commentant le texte *Tu es Petrus*, affirme que Pierre a cru *in petram Christum;* mais il ajoute expressément que Jésus a donné à Simon le nom de Pierre et que, selon cette métaphore, Jésus lui dit avec vérité : *ædificabo Ecclesiam meam super te. Comment. in Evang. Matthæi*, *P. L.*, t. XXVI, col. 117. Jérôme affirme encore ailleurs que l'Église est bâtie *super illam petram*, c'est-à-dire sur l'autorité de Pierre et de ses successeurs. *Epist.*, XV, n. 2, *P. L.*, t. XXII, col. 355.

Presque au même moment saint Augustin affirme aussi que Jésus, confessé par Céphas, est la pierre sur laquelle l'Église est construite. *In Joa. Evang.*, tr. CXXIV, c. XXI, *P. L.*, t. XXXV, col. 1974; *Serm.*, LXXVI, n. 1, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 419. Mais il ne veut aucunement exclure Pierre comme fondement, puisque celui-ci est proclamé ailleurs la pierre sur laquelle l'Église est construite. *Enarr. in ps. XXX*, n. 5; *XLIX*, n. 4, *P. L.*, t. XXXVI, col. 242, 869. D'ailleurs, dans ses *Retractationes*, le saint docteur, après avoir cité ces deux interprétations, données précédemment par lui, n'en réprouve aucune : *Harum autem duarum sententiarum quæ sit probabilior, eligat lector.* L. I, c. XXI, *P. L.*, t. XXXII, col. 618. On observera aussi que l'unique argument apporté par Augustin en faveur de l'interprétation *super hanc petram Christum*, que Jésus n'a pas dit *tu es petra sed tu es Petrus*, manque de valeur, puisque, dans le langage araméen parlé par Jésus, le mot est le même.

Quant aux textes patristiques où *super hanc petram* reçoit une interprétation morale dont l'application est faite à toute âme chrétienne, Origène, *Comment. in Matth.*, t. XII, n. 10, *P. G.*, t. XIII, col. 997; S. Ambroise, *Expos. Evang. sec. Lucam*, l. VI, n. 98, *P. L.*, t. XV, col. 1694, il est évident que, par une telle application morale, on ne veut porter aucune atteinte à l'interprétation première et véritable, qui est explicitement reconnue dans d'autres circonstances. Origène, *In Exod.*, homil. V, n. 4, *P. G.*, t. XII, col. 329; S. Ambroise, *De fide*, l. IV, c. V, n. 22, *P. L.*, t. XVI, col. 628; *De virginitate*, c. XVI, n. 105, *ibid.*, col. 292; *In ps. XL*, n. 30, *P. L.*, t. XIV, col. 1082.

*c.* On ne peut non plus objecter les textes de quelques Pères interprétant *super hanc petram* de la confession de Pierre. Car, comme nous le constaterons en étudiant la tradition du IV[e] et du V[e] siècle, à l'article PAPE, ces passages où la confession de Pierre est, par une sorte d'application accommodatice, indiquée comme étant la pierre solide sur laquelle l'Église est bâtie, n'infirment aucunement les textes très formels où ces mêmes Pères entendent *super hanc petram* de Pierre fondement de l'Église.

Pour le moment, quelques indications suffiront relativement aux textes plus souvent cités de saint Hilaire, de saint Épiphane et de saint Jean Chrysostome.

Saint Hilaire de Poitiers († 366) affirme, dans deux passages du *De Trinitate*, que l'Église a été bâtie sur la foi de Pierre, VI, 36; II, 23, *P. L.*, t. x, col. 186 sq.; 66. Mais dans ces passages, où la préoccupation principale du saint docteur est de soutenir contre les ariens la consubstantialité du Verbe, son but est surtout de faire ressortir la foi de Pierre en cette divine consubstantialité, comme le montrent l'insistance avec laquelle il commente les paroles de Pierre, *Tu es Christus Filius Dei vivi*, col. 186, et l'éloge qu'il donne à sa confession, col. 187. C'est ainsi que par une sorte d'application accommodatice, il appelle la foi de Pierre le fondement de l'Église. Cette foi a les clefs du royaume céleste; ce qu'elle lie ou délie sur la terre sera lié ou délié dans les cieux, col. 187 sq.

Mais cette application accommodatice faite par Hilaire dans ces cas particuliers ne diminue en rien la valeur doctrinale des autres textes, plus nombreux et très explicites, où le saint docteur interprète *super hanc petram* de Pierre lui-même comme chef de l'Église. Pierre a reçu les clefs du royaume des cieux; sur Pierre a été bâtie l'Église, contre laquelle les portes de l'enfer ne prévaudront jamais; ce que Pierre lie ou délie sur la terre reste lié ou délié au ciel. *In ps. CXXXI*, 4, *P. L.*, t. IX, col. 130; *Comment. in Matth.*, XVI, 7, col. 1010; *De Trinitate*, VI, 20, *P. L.*, t. x, col. 172. Voir HILAIRE, t. VI, col. 2454.

De même on cite de saint Épiphane († 403) cette phrase, que, sur la pierre de la foi solide de Pierre, Jésus-Christ a établi son Église. *Hær.*, LIX, 7, *P. G.*, t. XLI, col. 1029. Mais, tout en faisant ressortir, par ces expressions, la foi de Pierre qui a excellemment confessé le Fils de Dieu, et le vrai Fils de Dieu, comme l'indique l'expression *Filius Dei vivi*, Épiphane, dans le même passage, donne à Pierre le nom de pierre solide sur laquelle, comme sur un fondement, notre foi s'appuie. Et dans le paragraphe suivant il appelle encore Pierre le fondement très ferme de la maison de Dieu, *Hær.*, LIX, 8, col. 1029; et il entend en ce sens les paroles de Notre-Seigneur, *Pasce oves meas*. Joa., XXI, 15. Ailleurs, Épiphane dit encore que Pierre a été choisi par Notre-Seigneur pour être le chef de ses disciples. *Hær.*, LI, 17, col. 921.

On cite aussi un passage, d'ailleurs très bref, de saint Jean Chrysostome où *super hanc petram* est entendu de la foi de la confession de Pierre. *In Matth.*, homil. LIV, 2, *P. G.*, t. LVIII, col. 534. Mais, par cette parole bien incidente, le saint docteur ne veut pas rejeter le sens littéral de Pierre fondement de l'Église, puisque dans la même phrase il affirme que par là Notre-Seigneur a établi Pierre comme pasteur, et que dans plusieurs des phrases suivantes cette même idée des pouvoirs éminents conférés à Pierre est plusieurs fois répétée. La phrase incidente où *super hanc petram* est ainsi commenté ne peut donc être qu'une application morale du texte évangélique, ayant pour but de faire ressortir, contre les ariens particulièrement visés dans ce passage, l'excellence de la foi en la consubstantialité du Verbe. D'ailleurs, Jean Chrysostome, en plusieurs endroits, entend de Pierre fondement de l'Église, le texte de saint Matthieu, XVI, 18 : *In Joa.*, homil. XIX, *P. G.*, t. LIX, col. 122, où il interprète Joa., XXI, 15, dans le sens du pouvoir concédé par Notre-Seigneur à Pierre sur toute l'Église; *De sacerdotio*, II, 1, *P. G.*, t. XLVIII, col. 631, où il entend aussi de Pierre seul les paroles rapportées par saint Luc, XXII, 31. Cf. *In Acta apostolorum*, homil. III, *P. G.*, t. LX, col. 36 sq. Nombreux aussi sont les textes où le saint docteur loue les hautes prérogatives de Pierre avec des expressions contenant des allusions évidentes à Matth., XVI, 18, comme quand il appelle Pierre, la pierre infrangible, le rocher immuable. *De eleemosyna*, homil. III, 4, *P. G.*, t. XLIX, col. 208; la colonne de l'Église, l'appui de la foi, le fondement de la confession de la foi. *Homilia de decem millium talentorum debitore*, 3, *P. G.*, t. LI, col. 20. Voir aussi *Homilia in illud : Hoc scitote quod in novissimis diebus*, 4, *P. G.*, t. LVI, col. 275; homil. IV, *in illud : Vidi Dominum*, *P. G.*, t. LVI, col. 123.

*d.* Enfin on ne peut opposer les textes où saint Augustin dit que Pierre, quand il reçut les clefs, représentait l'Église. Car Augustin explique lui-même pour deux de ces passages, en quel sens il entend cette assertion. Pierre représentait l'Église parce qu'il figurait les justes qui sont membres de l'Église, tandis qu'en la personne de Judas étaient figurés les méchants. *In Joa. Evang.*, tr. L, c. XII, *P. L.*, t. XXXV, col. 1763. De même, Pierre est indiqué comme figurant allégoriquement la vie présente de l'Église, avec son activité, ses épreuves et ses souffrances, tandis que Jean est le symbole de la vie contemplative du ciel. *Ibid.*, tr. CXXIV, 5, col. 1973 sq. On est donc autorisé à admettre aussi une interprétation allégorique pour le troisième texte, *Epist.*, LIII, 2, *P. L.*, t. XXXIII, col. 196, où l'assertion est d'ailleurs purement incidente. Or n'est-il pas évident que de telles interprétations allégoriques ne peuvent priver de leur valeur doctrinale les passages où saint Augustin affirme expressément la primauté conférée à Pierre par Notre-Seigneur. *Contra epistolam Manichæi*, IV, *P. L.*, t. XLII, col. 175; *De baptismo contra donatistas*, l. II, c. I, n. 2, *P. L.*, t. XLIII, col. 127.

*b)* Pierre, seul bénéficiaire de la promesse de Notre-Seigneur, doit, en vertu de cette promesse, avoir sur toute l'Église *une véritable primauté de juridiction comportant la plénitude de tout pouvoir dans l'Église*, et cette primauté doit être perpétuelle. C'est ce qu'expriment les trois comparaisons dont Notre-Seigneur se sert pour exprimer le rôle de Pierre dans la société nouvelle que Notre-Seigneur veut établir : Pierre en sera le fondement; Pierre en aura les clefs; Pierre y aura le pouvoir de lier et de délier.

Mais avant d'indique le sens exprimé par ces trois comparaisons, il import de déterminer celui qui doit être donné à *Ecclesiam meam*. — *a.* Le mot *Ecclesia*, dans l'Ancien Testament, soit dans le grec des Septante, soit dans le grec original, signifie le plus souvent le peuple israélite, peuple choisi de Dieu, appelé par lui à une vocation spéciale et particulièrement dirigé ou gouverné par lui. Deut., XXIII, 1, 3, 8; II Esd., XIII, 3; Lament., I, 10; Ps. LXXXVIII, 6; CXLIX, 1. Notre-Seigneur se sert de cette même expression pour désigner son peuple ou la société nouvelle qu'il veut fonder. Mais en y ajoutant *meam*, il nous avertit qu'il s'agit d'un peuple nouveau ou d'une société nouvelle sur laquelle il a, comme rédempteur, des droits spéciaux. D'ailleurs nous savons, par l'ensemble des prophéties annonçant la révélation chrétienne, que l'alliance avec le peuple choisi devait prendre fin à l'avènement du Messie et faire place à une nouvelle alliance, étendue désormais à toute l'humanité et définitivement établie jusqu'à la consommation des siècles. Nous sommes encore avertis par le mot *ædificabo* qu'il s'agit d'une société nouvelle, encore à établir et dont Notre-Seigneur va lui-même déterminer la constitution.

*b.* C'est de cette société nouvelle que Pierre, selon la promesse de Notre-Seigneur, doit être le fondement, puisque c'est sur lui qu'elle doit être bâtie. Et comme cette société est un édifice moral, *petra* ne peut avoir ici qu'un sens métaphorique. Comme la pierre, servant de fondement à un édifice, lui donne la solidité et la stabilité, selon Matth., VII, 24, en même temps que la cohésion et l'unité, ainsi Céphas procurera à l'Église

de Jésus-Christ une perpétuelle solidité en même temps qu'une constante unité, de telle sorte que les puissances de l'enfer ne pourront jamais prévaloir contre elle. Et comme dans une société, ce qui donne la solidité et l'unité, c'est l'autorité, Céphas, pour accomplir son rôle de fondement dans la société nouvelle, devra donc y posséder l'autorité. Cette autorité il devra l'exercer au nom de Jésus et dépendamment de lui, puisque l'Église reste sienne et que Jésus est le fondement principal sur lequel elle repose. Mais cette autorité devra être effective sur tous les membres de cette Église, puisque pour appartenir à Jésus et lui rester unis ils doivent s'appuyer sur Pierre et dépendre de lui. Cette autorité devra être perpétuelle et durer jusqu'à la consommation des siècles, puisque la société nouvelle doit avoir cette durée comme l'indiquent la parole absolue *non prævalebunt adversus eam* et cette autre *ecce ego vobiscum sum usque ad consummationem sæculi*, Matth., xxviii, 20, et que cette société ne peut subsister sans son fondement, contre lequel tous les efforts de l'ennemi seront toujours impuissants.

D'ailleurs, les autres sens que l'on a voulu donner aux expressions *Pierre fondement de l'Église*, sont en opposition avec le texte lui-même. C'est ce que l'on doit dire de cette interprétation que Pierre est fondement seulement au même titre que les autres apôtres, appelés fondements, Eph., ii, 20, parce qu'ils ont été les premiers propagateurs de la doctrine de Notre-Seigneur. Car le rôle des apôtres, comme celui des prophètes, fut seulement un rôle temporaire, tandis que le rôle assigné à Pierre, d'après la volonté formelle de Notre-Seigneur, doit être un rôle permanent jusqu'à la consommation des siècles. Car c'est par le fondement de Pierre qu'une invincible solidité est assurée à l'Église jusqu'à la fin des temps. Pour la même raison, on ne peut non plus admettre que Pierre soit appelé fondement de l'Église seulement à titre personnel et temporaire, en ce sens qu'il devait le premier prêcher l'Évangile aux juifs et aux gentils, et que le premier aussi il devait admettre les gentils dans l'Église.

*c*. La primauté de Pierre est exprimée aussi par *les clefs du royaume des cieux* que Notre-Seigneur promet de donner à Pierre. Le royaume des cieux a presque exclusivement, dans le Nouveau Testament, le sens général de règne du Messie, prédit par les prophètes, attendu par les juifs, annoncé par le précurseur, prêché par Jésus et par ses apôtres et établi sur la terre par Jésus jusqu'à la fin des siècles. A cette acception fondamentale se rattachent, suivant le contexte, plusieurs acceptions particulières : la prédication évangélique de ce royaume annoncé, proposé à l'acceptation de tous, Matth., v, 20; vii, 21; xix, 14; xxi, 31, 43; xxv, 34; Marc., x, 14 sq.; xv, 43; Luc., iv, 43; ix, 2, 60; xii, 31 sq.; xvii, 17; xxiii, 51; Act., xxviii, 23; I Cor., vi, 9; Rom., xiv, 17; le glorieux avènement de Jésus venant à la fin des temps pour exercer sur tous les hommes son jugement souverain, Matth., xvi, 28; Luc., xxi, 31; la gloire céleste comme terme final auquel conduit le règne de Jésus commencé sur la terre, Matth., v, 3, 10; viii, 11; xxv, 34; Act., xiv, 22; II Thes., i, 5. Il faut ajouter une dernière acception que suggère précisément Matth., xvi, 19 : le royaume des cieux est le royaume du Christ établi sur la terre, jusqu'à la fin des siècles. Car la métaphore du verset 19 étant la continuation de celle du verset 18, *regnum cælorum* ne peut être que l'Église nouvelle que Jésus venait d'annoncer et sur laquelle Pierre est établi comme fondement. Et c'est d'elle aussi que les clefs sont confiées à Pierre. C'est d'ailleurs en toute vérité que l'Église dont Jésus est le divin architecte, est désignée sous le nom de royaume des cieux, puisqu'elle est ici-bas l'ébauche du règne céleste. Ce nom convenait aussi pour signifier, à l'encontre des idées charnelles des juifs sur la domination terrestre du Messie, le caractère et le but surnaturel de la société nouvelle.

C'est de cette société nouvelle ou de ce royaume nouveau que Pierre recevra les *clefs*. Expression évidemment métaphorique que l'on doit entendre d'après l'usage suivi dans toutes les langues et dans tous les pays et d'ailleurs consacré par le Nouveau Testament, Apoc., i, 18; xxi, 1, et auparavant par l'Ancien, Is., xxii, 22. D'après cet usage la remise des clefs d'une maison, d'un édifice ou des portes d'une ville signifie la remise de la propriété et du droit d'administration de cette maison, de cet édifice, ou la remise du pouvoir de régir ou de gouverner. Et comme aucune restriction n'est formulée dans la promesse faite par Notre-Seigneur, c'est donc le plein pouvoir de régir ou de gouverner la société nouvelle ou l'Église nouvelle, qui est promis à Pierre.

*d*. La primauté de juridiction promise à Pierre sur la société nouvelle est encore exprimée par la promesse du *pouvoir de lier et de délier*. C'est un fait bien connu qu'au temps de Notre-Seigneur, d'après l'usage communément reçu, surtout parmi les rabbins, l'expression correspondant à *ligare* était employée pour signifier le jugement que l'on portait sur l'étendue de l'obligation de la loi dans tel cas donné. De même *solvere* signifiait la déclaration que la loi n'obligeait point ou n'obligeait que dans une telle mesure. Notre-Seigneur fait allusion à cet usage quand il reproche aux scribes et aux Pharisiens d'imposer aux autres de lourds et intolérables fardeaux, tandis qu'ils ne veulent point eux-mêmes les remuer avec leur doigt : *Alligant enim onera gravia et importabilia et imponunt in humeros hominum : digito autem suo nolunt ea movere*. Matth., xxiii, 4.

Le même sens fondamental doit être donné ici à *ligare* et à *solvere*, mais avec une extension plus grande, à cause du pouvoir illimité promis à Pierre d'après le verset 18 et le commencement du verset 19.

C'est, en effet, un pouvoir illimité qui est promis à Pierre, comme l'indiquent les expressions si absolues employées par Notre-Seigneur : *Quodcumque ligaveris super terram*, donc la plénitude du pouvoir législatif, judiciaire et coercitif, ainsi que du pouvoir administratif dans toute l'Église.

*Quodcumque solveris super terram* signifie également la plénitude du pouvoir de remettre ou de faire cesser tout lien, toute obligation, sentence ou pénalité dans toute l'Église et pour tous ses membres, de telle sorte toutefois que l'on maintienne le droit divin ou l'institution divine.

*e*. Cette primauté de juridiction est promise à Pierre *à perpétuité* : c'est-à-dire à Pierre et à ses successeurs jusqu'à la consommation des siècles. Car le fondement sur lequel l'Église doit être bâtie et qui doit lui assurer une invincible solidité contre toutes les attaques de ses ennemis, doit durer autant que l'Église. Or, d'après le contexte, l'Église doit durer jusqu'à la consommation des siècles, puisque les puissances de l'enfer, *portæ inferi*, c'est-à-dire les démons avec tous ceux qui composent leur cité infernale, et qui exerceront leur puissance contre elle, surtout par l'hérésie, ne la vaincront pas, ne la subjugueront pas; leurs agressions répétées contre elle resteront finalement sans succès. C'est le sens de οὐ κατισχύσουσιν qui suppose une lutte, une agression violente restant finalement sans succès.

Quelques interprètes entendent ici *portæ inferi* de la demeure des morts, d'après quelques textes de l'Ancien Testament, Is., xxxviii, 10; Job., xxxviii, 17; Ps. ix, 15; cvii, 18. Voir Enfer, t. v, col. 28 sq. Et ils donnent cette interprétation : la mort à l'empire de laquelle tout est soumis, ne vaincra jamais l'Église

qui sera donc toujours ferme et immortelle. Schanz, *Apologie des Christentums*, 3e édit., Fribourg, 1906, p. 494; Prosper Schepens, *L'authenticité de saint Matthieu. XVI, 18*, dans les *Recherches de science religieuse*, septembre-novembre, 1920, p. 271 sq. La perpétuité de l'Église et conséquemment la primauté de Pierre est ainsi maintenue. Mais le sens de οὐ κατισχύσουσιν supposant l'idée d'agression ou de lutte n'est point sauvegardé.

*c)* Toute cette interprétation est confirmée par la tradition catholique constante et par l'enseignement de l'Église. Cette tradition sera exposée en détail à l'article PAPE. Pour le moment nous nous bornerons à mentionner les Pères ou auteurs ecclésiastiques du IIIe, du IVe et du commencement du Ve siècle, qui citent ou au moins qui indiquent cette interprétation du texte de saint Matthieu. Et nous y ajouterons à partir du milieu du Ve siècle les principales déclarations doctrinales du saint-siège ou des conciles sur ce point.

Au IIIe siècle, Tertullien, *Præscript.*, XXII, *P. L.*, t. II, col. 34; *Adversus gnosticos scorpiace*, X, col. 142; S. Cyprien, *De catholica Ecclesiæ unitate*, IV, édit. Hartel, Vienne, 1868, t. I, p. 212; *Epist.*, LXIX, 8; LXXI, 3, *P. L.*, t. IV, col. 406, 410; *Epist.*, LXXIII, *ad Jubaianum*, 7, 11, *P. L.*, t. III, col. 1114, 1116; Origène, *In Exod.*, homil. V, 4, *P. G.*, t. XII, col. 329; *In Joa.*, tom. V, 3, *P. G.*, t. XIV, col. 188.

Au IVe siècle, Aphraate de Syrie († vers 356), *Demonstr.*, VII, 15, dans Graffin, *Patrologia syriaca*, t. I, p. 335; *Demonstr.*, XXII, 12, t. II, p. 35; S. Éphrem, aux endroits cités précédemment, ainsi qu'Eusèbe de Césarée et S. Épiphane; S. Hilaire († 366), *De Trinitate*, l. VI, c. XX, XXXVII, *P. L.*, t. X, col. 172, 188; *Comment. in Matth.*, c. XVI, 7, *P. L.*, t. IX, col. 1010, *In ps. CXXI*, 4; *CXLII*, 8, col. 730, 836; S. Basile († 379); *Adversus Eunomium*, l. II, 4, *P. G.*, t. XXIX, col. 580; S. Grégoire de Nazianze († 390), *Orat.*, XXXII, 18, *P. G.*, t. XXXVI, col. 193; S. Grégoire de Nysse, *Orat.*, II, *de S. Stephano*, *P. G.*, t. XLVI, col. 734; S. Jean Chrysostome († 407), *In Matth.*, homil. LIV, 2, *P. G.*, t. LVIII, col. 534; S. Astérius († 410), *Homil. in SS. Petrum et Paulum*, *P. G.*, t. XL, col. 268; Marius Victorinus († 370), *In Epist. Pauli ad Galatas*, l. I, *P. L.*, t. VIII, col. 1155; S. Zénon de Vérone († 380), *Tractatus*, l. I, tr. XIII, 8; l. II, tr. XIII, *P. L.*, t. XI, col. 351, 430; S. Ambroise († 397), *De fide*, l. IV, 50, *P. L.*, t. XVI, col. 628; *Expos. Evang. sec. Lucam*, l. IV, 10; l. VI, 97, col. 1633, 1694; *In ps. XL*, 30, *P. L.*, t. XIV, col. 1802; S. Gaudentius de Brescia († 410), *Serm.*, XX, *de Petro et Paulo*, *P. L.*, t. XX, col. 995; S. Jérôme († 420), *Epist.*, XV, 2, *P. L.*, t. XXII, col. 355; *Comment. in Evang. Matthæi*, l. III, 16, *P. L.*, t. XXVI, col. 424.

Dans la première moitié du Ve siècle, S. Augustin († 430), *Enarr. in ps. XXX*, 5; *LXIX*, 4; *CIII*, 2, *P. L.*, t. XXXVI, col. 242, 869 1359; S. Nil († 430), *Epist.*, l. II, epist. CCLXI, *P. G.*, t. LXXIX, col. 333; S. Cyrille d'Alexandrie († 444), *In Is.*, l. III, c. III, *P. G.*, t. LXX, col. 729; *Comment. in Matth.*, XVI, 18, *P. G.*, t. LXXII, col. 424; *In Joa. Evang.*, l. II, *P. G.*, t. LXXIII, col. 220.

A partir de cette même époque cette interprétation de Matth., XVI, 18, est manifeste dans plusieurs affirmations doctrinales des souverains pontifes, notamment de S. Boniface Ier, *Epist.*, XIV, 1, *P. L.*, t. XX, col. 777, de S. Zozime, *Epist.*, XII, *ibid.*, col. 676, de S. Léon Ier *Serm.*, III, 3, *P. L.*, t. LIV, col. 146 sq., et de S. Simplice († 483), *Epist.*, IV, *P. L.*, t. LVIII, col. 40. Cet enseignement est encore plus manifeste dans la profession de foi du pape saint Hormisdas imposée, après 517, à tous les évêques d'Orient désireux d'être en communion avec l'Église romaine. Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 171. Voir col. 164. On sait que cet enseignement, affirmé de nouveau par le IVe concile général de Constantinople en 870. Denzinger-Bannwart, n. 341, et souvent répété dans les documents ecclésiastiques des siècles suivants, fut solennellement défini par le concile du Vatican : *Huic tam manifestæ sacrarum Scripturarum doctrinæ, ut ab Ecclesia catholica semper intellecta est, aperte opponuntur pravæ eorum sententiæ qui constitutam a Christo Domino in sua Ecclesia regiminis formam pervertentes, negant solum Petrum præ ceteris apostolis sive seorsum singulis sive omnibus simul vero proprioque jurisdictionis primatu fuisse a Christo instructum, aut qui affirmant eumdem primatum non immediate directeque ipsi beato Petro sed Ecclesiæ et per hanc illi ut ipsius Ecclesiæ ministro delatum fuisse.* Sess. IV, c. I.

3. *Enseignement contenu dans ce texte relativement à l'infaillibilité pontificale.* — Il peut être ainsi formulé d'après tout ce qui précède. — *a)* Selon la promesse formelle de Jésus, Pierre sera, jusqu'à la consommation des siècles, le fondement sur lequel l'Église repose. Et par ce perpétuel fondement de Pierre, l'Église est divinement assurée de posséder, jusqu'à la fin des siècles, une solidité à toute épreuve contre toutes les attaques des puissances infernales, et *portæ inferi non prævalebunt adversus eam;* que ces attaques aient pour objet la divine constitution de l'Église, ou l'intégrité de la doctrine qui lui a été confiée par le divin Maître. En d'autres termes, c'est l'autorité suprême de Pierre établi par Jésus perpétuel fondement de l'Église, qui assure à celle-ci son absolue indéfectibilité dans la foi.

*b)* Pour que Pierre, divinement établi comme fondement de l'Église jusqu'à la fin des siècles, puisse ainsi assurer perpétuellement à l'Église cette universelle et absolue indéfectibilité dans la foi, il est nécessaire que Pierre soit lui-même divinement préservé de toute erreur et même de toute possibilité d'erreur, dans l'enseignement qu'il impose à la croyance de tous les fidèles. Sinon la promesse de Jésus serait vaine et le moyen choisi par sa divine sagesse pour assurer à son Église une perpétuelle et absolue indéfectibilité dans la foi, serait non seulement inefficace, mais même absolument contraire à la fin que Jésus s'est proposée.

La volonté de Jésus est donc manifeste. Pierre enseignant tous les fidèles, en vertu de son autorité suprême, doit pour assurer à l'Église une absolue et constante indéfectibilité dans la foi, être lui-même, dans l'exercice de cette autorité, divinement préservé de toute possibilité d'erreur dans la foi. Ce qui signifie en réalité que son magistère suprême à l'égard de l'Église universelle doit être nécessairement infaillible.

*c)* Cette interprétation du texte de saint Matthieu est confirmée par la tradition catholique constante. Déjà indiquée à la fin du IVe siècle par saint Ambroise, *De fide*, IV, 56, *P. L.*, t. XVI, col. 628, et au Ve siècle par le pape saint Léon le Grand († 461), *Serm.*, LXII, c. II; LXXXIII, c. II, *P. L.*, t. LIV, col. 350 sq., 430, et par le pape saint Simplice († 483), *Epist.*, IV, *P. L.*, t. LVIII, col. 40, elle fut encore plus explicitement affirmée au commencement du VIe siècle dans le formulaire de foi du pape saint Hormisdas († 523) : *Prima salus est rectæ fidei regulam custodire et a constitutis Patrum nullatenus deviare. Et quia non potest Domini nostri Jesu Christi prætermitti sententia dicentis : Tu es Petrus et super hanc petram ædificabo Ecclesiam meam,* Matth., XVI, 18, *hæc quæ dicta sunt rerum probantur effectibus, quia in sede apostolica citra maculam semper est catholica servata religio.* Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 171. Voir col. 164.

On sait d'ailleurs que cette profession de foi fut d'un usage constant chez les grecs, qu'elle fut formellement approuvée en 869 par le IVe concile de Constantinople, *P. L.*, t. CXXIX, col. 35 sq.; Mansi, *Concil.*, t. XVI, col. 316, et qu'elle fut de nouveau solennellement

confirmée par le concile du Vatican, sess. IV, c. IV.

D'ailleurs, en étudiant bientôt l'enseignement traditionnel, nous aurons souvent l'occasion de constater chez les auteurs ecclésiastiques et les théologiens l'enseignement explicite très fréquent de cette interprétation du texte *Tu es Petrus.*

2° *Texte de saint Luc.* — *Ait autem Dominus : Simon, Simon, ecce Satanas expetivit vos ut cribraret sicut triticum. Ego autem rogavi pro te ut non deficiat fides tua : et tu aliquando conversus confirma fratres tuos,* XXII, 31. Ce texte se rapportant immédiatement et principalement au dogme de l'infaillibilité pontificale, nous devons l'étudier ici d'une manière particulière, mais sans nous arrêter à prouver son authenticité, qui n'a jamais été l'objet d'aucune attaque ni d'aucune discussion, bien qu'il se rencontre uniquement chez saint Luc. D'ailleurs, après la démonstration de l'authenticité du texte de saint Matthieu, le texte de saint Luc, qui a avec celui de saint Matthieu un parallélisme si marqué, ne peut présenter aucune difficulté.

1. *Exégèse du texte.* — L'appellation répétée : Simon, Simon, du ℣. 31 et le quadruple emploi, dans la Vulgate comme dans le texte grec, des pronoms *tu, te, tua, tuos,* περὶ σοῦ, ἡ πίστις σου, σύ, τοὺς ἀδελφούς σου, au ℣. 32, sont une preuve manifeste que Jésus, bien qu'il indique incidemment un péril commun, *expetivit vos ut cribraret sicut triticum,* adresse particulièrement à Pierre la promesse solennelle du ℣. 32. Il était impossible de prendre plus de précautions pour désigner nommément Pierre. Que l'on se rappelle d'ailleurs le texte manifestement parallèle Matth., XVI, 16, où Jésus se sert d'expressions, semblables pour désigner spécialement Pierre.

*Ecce Satanas expetivit vos ut cribraret sicut triticum,* indiquent un danger commun à Pierre et à ses frères. Selon la force de l'expression *ut cribraret sicut triticum,* τοῦ σινιάσαι ὡς τὸν σῖτον, il s'agit d'un danger très grand. Satan a désiré vous secouer, vous agiter comme on agite le grain dans un crible. Ces attaques violentes de Satan ont pour but de chasser, de l'âme de Pierre et de ses frères, la foi chrétienne, puisque le remède promis par Jésus, d'après le reste de son discours, est l'indéfectibilité dans la foi, assurée à tous, à Pierre immédiatement et à ses frères médiatement par la confirmation que Pierre leur donnera. Enfin l'inutilité de ces efforts de l'enfer est insinuée par le mot *expetivit,* ἐξῃτήσατο, qui signifie un simple souhait ou désir; expression qui d'ailleurs concorde avec Matth., XVI, 19, *et portæ inferi non prævalebunt adversus eam,* exprimant l'insuccès final des attaques des puissances infernales contre l'Église.

*Ego rogavi pro te.* La prière de Jésus, toujours efficace, *ego autem sciebam quia semper me audis,* Joa., XI, 42, est un gage assuré que la promesse qui va être faite à Pierre sera infailliblement accomplie.

*Ut non deficiat fides tua,* ἵνα μὴ ἐκλίπῃ ἡ πίστις σου. Toute destruction de la foi de Pierre, ou toute cessation, quelle qu'elle soit, est donc complètement écartée. Il est d'ailleurs manifeste que la foi dont il s'agit ici est la foi au sens théologique d'assentiment à la vérité révélée, selon l'usage le plus habituel du Nouveau Testament. Voir FOI, t. VI, col. 57 sq. Il est non moins certain qu'il s'agit ici principalement de la foi de Pierre, parlant ou enseignant comme chef de l'Église pour confirmer ses frères, comme l'indique surtout la prière spéciale de Jésus pour la foi de Pierre seul, malgré le danger si menaçant pour la foi de tous, selon les paroles *expetivit vos.* La sauvegarde contre ce danger commun étant, d'après la parole formelle de Jésus, la seule indéfectibilité de Pierre dans la foi, il faut bien que ce soit l'indéfectibilité ou l'infaillibilité de Pierre parlant comme chef de l'Église.

*Sed tu aliquando conversus,* καὶ σύ ποτε ἐπιστρέψας, est une phrase incidente diversement interprétée; mais de quelque manière qu'on l'explique, le sens de la phrase principale ne peut être modifié. Aussi, laissant de côté l'exposé critique des diverses opinions émises, nous nous bornerons aux remarques suivantes : *a)* Aucun argument vraiment démonstratif ne s'oppose à ce que *conversus,* ἐπιστρέψας, s'entende de l'annonce de la conversion de Pierre après son reniement. La simple absence d'indication antérieure de la chute de Pierre étant un argument purement négatif, ne peut suffire. Il est d'ailleurs manifeste, d'après les paroles antécédentes *expetivit vos,* que le danger est annoncé pour tous, conséquemment aussi pour Pierre. — *b)* Quant aux interprétations plus ou moins fondées donnant à ἐπιστρέψας le sens adverbial, à ton tour; ou le sens intransitif, se tourner vers quelqu'un pour l'aider et prendre soin de lui : ou encore le sens intransitif, revenir au calme et à la tranquillité; ou le sens actif, convertir en ramenant à Dieu; on peut, sans les rejeter absolument comme inadmissibles, affirmer qu'elles s'accordent difficilement avec le sens le plus habituel d'ἐπιστρέφω dans le Nouveau Testament, qui est : revenir à Dieu en s'éloignant de l'infidélité ou du péché, soit que ἐπιστρέφω soit accompagné de l'expression ἐπὶ τὸν Κύριον, Act., IX, 35; XI, 21, ou de ἐπὶ τὸν Θεόν, Act., XIV, 14; XV, 19; XXVI, 20, ou de πρὸς Κύριον, II Cor., III, 16, ou d'une expression similaire, I Pet., II, 25, soit que ἐπιστρέφω soit employé seul, Matth., XIII, 15; Marc., IV, 12; Act., III, 19; XXVIII, 27.

*Confirma,* στήρισον, selon son sens habituel dans le Nouveau Testament, Rom., I, 11; XVI, 25; I Thes., III, 2, 13; II Thes., II, 17; III, 3; Jac., V, 8; I Pet., V, 10; Apoc., III, 2. signifie, au sens propre, soutenir, rendre stable, ferme, et, au sens figuré, affermir, fortifier. D'après le contexte, il s'agit de l'affermissement de la foi que Pierre doit donner à ses frères pour les garantir contre le danger qui les menace tous. C'est à cette fin que, suivant la promesse divine, Pierre est rendu lui-même indéfectible dans la foi.

Quant à *fratres tuos,* on ne peut en restreindre ici le sens aux seuls apôtres, soit pendant le temps de la passion, où Pierre, d'après le récit évangélique, loin de confirmer ses frères, faiblit lui-même; soit pendant le reste de la vie des apôtres, car, d'après tout le contexte, Jésus veut manifestement que l'affermissement procuré par Pierre s'étende, de droit, à tous ceux dont la foi est menacée par les efforts de Satan, conséquemment à tous les fidèles de tous les temps. C'est d'ailleurs ce que suggère la comparaison avec le texte manifestement parallèle de Matth., XVI, 18, prédisant l'insuccès final des efforts perpétuels de Satan contre l'Église jusqu'à la consommation des siècles.

2. *L'enseignement contenu dans ce texte* relativement à l'infaillibilité pontificale est donc certain. Pierre et ses successeurs jusqu'à la consommation des siècles, parlant ou enseignant comme chefs de l'Église, doivent confirmer dans la foi, jusqu'à la fin des temps, tous les fidèles considérés isolément ou collectivement, en les faisant participer à leur propre indéfectibilité. Mais pour que la promesse de Jésus ne soit point vaine, et que les fidèles ne soient pas entraînés dans l'erreur, il faut que cet enseignement de Pierre et de ses successeurs, parlant comme chefs de l'Église, soit, en droit et en vertu de la promesse divine, absolument et constamment garanti contre toute possibilité de défaillance dans la foi. Pierre et ses successeurs enseignant, comme chefs de l'Église, ce que les fidèles sont tenus de croire, doivent donc être infaillibles. Aucune difficulté ne peut être faite au sujet de la chute ou du reniement de Pierre, à supposer que ce soit la véritable

interprétation du texte scripturaire. Car il est manifeste que l'infaillibilité de Pierre, allant de pair avec sa primauté, ne lui fut effectivement conférée qu'après la résurrection de Jésus-Christ. Joa., XXI, 16.

3. Cet enseignement est confirmé par l'*interprétation constante de la tradition catholique*, comme nous le montrerons bientôt. Il suffira de noter présentement que, depuis la première indication faite par saint Ambroise, *De fide*, l. IV, n. 56, *P. L.*, t. XVI, col. 628, ce texte a été fréquemment cité par les écrivains ecclésiastiques en faveur de l'infaillibilité pontificale. Nous signalerons particulièrement S. Cyrille d'Alexandrie, *Comment. in Lucam*, XXII, 32, *P. G.*, t. LXXII, col. 916; S. Léon le Grand, *Serm.*, LXXXIII, 3, *P. L.*, t. LIV, col. 431; S. Gélase, *Epist.*, V, *P. L.*, t. LIX, col. 30; Pélage II, *Epist.*, III, *P. L.*, t. LXXII, col. 707, Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 246; le B. Urbain II, *Epist.*, LVIII, LX, CXLV, *P. L.*, t. CLI, col. 337, 341, 421; S. Pierre Damien, *Serm.*, XXIII, *P.L.*, t. CXLIV, col. 636; Innocent II, *Epist.*, CCCCXLVII, *P. L.*, t. CLXXIX, col. 517; Denzinger-Bannwart, n. 387; S. Bernard, *Epist.*, CXC, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 1053 sq.; S. Thomas, *Contra errores græcorum*, XXXII, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. I, a. 10.

On sait aussi que l'autorité de ce texte en faveur de l'infaillibilité pontificale a été confirmée par plusieurs documents ecclésiastiques, notamment par saint Agathon, *Epist.*, I, *P. L.*, t. LXXXVII, col. 1169, 1205, et saint Léon IX, *Epist.*, C, n. 7, 32, *P. L.*, t. CXLIII, col. 748, 765; et qu'elle a été formellement approuvée par le concile du Vatican faisant cette solennelle déclaration : *Quorum* (c'est-à-dire des successeurs de Pierre) *apostolicam doctrinam omnes venerabiles Patres amplexi et sancti doctores orthodoxi venerati atque secuti sunt; plenissime scientes hanc sancti Petri sedem ab omni semper errore illibatam permanere, secundum Domini Salvatoris nostri divinam pollicitationem discipulorum suorum principi factam: Ego rogavi pro te ut non deficiat fides tua; et tu aliquando conversus confirma fratres tuos.* Sess. IV, c. IV.

III. ENSEIGNEMENT TRADITIONNEL. — *Ire PÉRIODE*, depuis les temps apostoliques jusque vers l'an 260, caractérisée principalement par la croyance à la constante et intégrale permanence de la doctrine apostolique chez tous les successeurs de Pierre. — Cette croyance est attestée par le témoignage de saint Irénée.

Ce témoignage concernant directement l'infaillibilité doctrinale doit être étudié ici plutôt qu'à l'article PAPE, où nous n'aurons plus qu'à déduire les conclusions relatives à la primauté pontificale considérée d'une manière générale.

Le texte se lit, *Cont. hær.*, III, III, 2 : *Ad hanc enim Ecclesiam propter potentiorem* (leçon rectifiée d'après les mss.; le texte reçu est *potiorem*) *principalitatem necesse est omnem convenire ecclesiam, hoc est eos qui sunt undique fideles, in qua semper ab his qui sunt undique conservata est ea quæ est ab apostolis traditio.*

A cause de la très grande importance qui a toujours été donnée à ce texte dans la démonstration catholique, il convient de mettre en pleine lumière l'enseignement qu'il contient. Et, à cet effet, il est nécessaire tout d'abord de bien déterminer, d'après l'exposition même d'Irénée, le but et en même temps toute la trame de son argumentation.

1. Le but d'Irénée est de mettre fin à toutes les échappatoires des gnostiques qui, sous divers prétextes, refusaient de se rendre à l'autorité de l'Écriture ou à celle de la tradition. *Cont. hær.*, l. III, c. II, *P. G.*, t. VII, col. 846 sq. Il a donc recours à l'argument ultérieurement appelé argument de prescription. Seules ces Églises possèdent la vérité qui remontent aux apôtres par une suite ininterrompue d'évêques choisis par eux et gardant leur enseignement. Et comme il serait trop long d'énumérer toutes ces Églises, avec la succession de tous leurs évêques, l'évêque de Lyon fait appel à la tradition venant des apôtres, et à la foi annoncée aux hommes, telles qu'elles sont dans la plus considérable de toutes les Églises, l'Église fondée et établie à Rome par les apôtres Pierre et Paul. Église connue de tous et dont l'enseignement est venu jusqu'à nous par la succession des évêques. Enseignement qui confond tous ceux qui, de quelque manière, soit en recherchant ce qui leur plaît, soit par vaine gloire ou par aveuglement, soit par attachement au mal, amassent là où ils ne le doivent point, *prælerquam oportet colligunt.* C'est avec cette Église que toutes les autres doivent s'accorder, à cause de son éminente autorité; avec cette Église par l'intermédiaire de laquelle l'enseignement qui vient des apôtres est conservé par tous les fidèles, col. 849. Puis, après avoir cité la liste des évêques jusqu'à Éleuthère, qui était alors évêque de Rome, Irénée conclut : c'est par cette succession que, dans l'Église, la tradition des apôtres et l'enseignement de la vérité sont parvenus jusqu'à nous, col. 851. C'est donc uniquement à cette Église qui possède la tradition venant des apôtres que l'on doit demander la vérité, c. IV, col. 855 sq.

2. C'est d'après tout cet ensemble de l'argumentation d'Irénée que l'on doit, avec l'aide du contexte immédiat, déterminer le sens des expressions principales du célèbre texte. On ne perdra pas de vue néanmoins que le texte grec original de cette phrase manque, et que nous n'avons qu'une mauvaise version, dont le littéralisme est précisément une cause d'obscurité. — *a)* C'est bien l'Église romaine qui est désignée par les mots *ad hanc enim Ecclesiam.* Le pronom *hanc* désigne manifestement l'Église dont Irénée a parlé dans la phrase précédente. Or cette Église n'est autre que l'Église fondée et établie à Rome par les apôtres Pierre et Paul, l'Église qui a la tradition venant des apôtres et dont l'autorité doit confondre tous les hérétiques. Le fait qu'il s'agit de l'Église romaine est prouvé aussi par la connexion avec la phrase suivante, où il est dit que les bienheureux apôtres, fondant et établissant cette Église, en donnèrent l'épiscopat à Lin, col. 849.

*b)* C'est donc « avec cette Église romaine qu'il est nécessaire que toutes les Églises s'accordent, à cause de son autorité éminente et parce que, par elle, la tradition venant des apôtres a toujours été conservée. » Telle est du moins la traduction que nous proposons du passage essentiel. — *α.* L'accord avec l'Église romaine doit être *un accord dans la foi.* Ce sens est demandé par ce qui précède. Pour réfuter les hérétiques de son temps, en montrant qu'ils n'ont point la doctrine des apôtres, Irénée affirme qu'il suffit de faire appel à l'Église romaine, qui, par la succession de ses évêques, tient des apôtres la foi annoncée aux hommes. Ainsi sont confondus tous ceux qui, de quelque manière que ce soit, importent des nouveautés *præterquam oportet colligunt.* Par le fait que l'on ne s'accorde point avec Rome, on est donc confondu ou convaincu d'erreur. C'est donc vraiment un accord dans la foi que l'on doit avoir avec cette Église.

Ce sens est également demandé par tout le paragraphe suivant, où Irénée montre que c'est par l'enseignement de la succession ininterrompue des évêques de Rome, depuis la fondation de l'Église par saint Pierre et saint Paul jusqu'au pape Éleuthère, que la tradition venant des apôtres, ou la prédication de la vérité, est parvenue jusqu'à cette époque. D'où la même conclusion : il est nécessaire de s'accorder dans

la foi avec l'Église de Rome, qui a toujours conservé la vérité apostolique.

D'ailleurs l'interprétation différente que l'on voudrait donner à *convenire* n'est aucunement prouvée et reste en opposition avec tout le contexte. *Convenire ad* contenant une idée de mouvement doit, dit-on, s'entendre de la rencontre à Rome des fidèles de toutes les parties du monde, d'autant plus que l'idée de mouvement est suggérée aussi par *undique*. Il est d'ailleurs aisé de comprendre que les fidèles aient été attirés de tous les pays vers Rome par des affaires de diverse nature. Et on ajoute que c'est par le contact habituel avec les fidèles du monde entier que l'Église de Rome est maintenue dans la foi apostolique, et qu'elle est préservée des opinions étrangères à la doctrine des apôtres. Voir J. Turmel, *Histoire du dogme de la papauté, des origines à la fin du IVe siècle*, 2e édit., Paris, 1908, p. 39, qui expose, avec beaucoup de complaisance, cette interprétation.

Ces raisons sont loin de prouver la conclusion que l'on voudrait en déduire. L'emploi de la préposition *ad* avec le verbe *convenire* ne suffit point pour donner à *convenire* le sens de se réunir ou de se rencontrer. La préposition *ad* a toutes chances d'être la traduction de πρός qui n'inclut pas forcément cette idée. De même les expressions *eos qui sunt undique fideles* et *ab his qui sunt undique* ne suffisent point pour faire attribuer à *convenire* l'idée de rencontre et en exclure l'idée d'accord. Car le mot *undique* étant plusieurs fois employé dans le *Contra hæreses* dans le sens d'*ubique*, notamment l. III, c. XXXIV, 1, col. 966, rien ne s'oppose à ce qu'il en soit de même ici. On sait d'ailleurs que chez les auteurs grecs l'emploi d'une expression pour l'autre n'est point rare.

Quant à l'idée du maintien de la foi apostolique dans l'Église romaine par le contact perpétuel avec les fidèles du monde entier, *ab his qui sunt undique*, elle est en opposition avec tout ce qui précède et avec tout ce qui suit, puisque tout ce contexte, selon l'exposition qui en a déjà été faite, exprime l'idée de la conservation de la foi des apôtres, accomplie par l'Église romaine elle-même.

*b.* La nécessité de cet accord dans la foi avec l'Église de Rome résulte de l'autorité supérieure qu'elle possède en ce qui concerne la foi. α) Cette autorité supérieure est signifiée par *ob potentiorem principalitatem*. On doit noter que *principalitas* est habituellement employé par le traducteur du *Contra hæreses* dans le sens d'autorité supérieure, et surtout d'autorité appartenant à Dieu. Voir particulièrement l. I, c. XXVI, 1; XXX, 8; XXXI, 1; l. II, c. XXX, 9; l. IV, c. XXXVIII, 3, *P. G.*, t. VII, col. 686, 699, 701, 822, 1108.

Ce sens est d'ailleurs confirmé par tout le contexte immédiat. C'est, en effet, ce que suggère le fait énoncé dans la phrase antécédente, que toutes les hérésies doivent être tenues pour condamnées, dès lors qu'elles sont opposées à l'enseignement de l'Église de Rome, col. 849.

L'autorité éminente de l'Église de Rome apparaît aussi au paragraphe suivant, dans les deux passages louant cette Église d'avoir réparé la foi des Corinthiens en leur annonçant la tradition qu'elle avait récemment reçue des apôtres, col. 850; ou attribuant à la succession des évêques de Rome l'enseignement des apôtres tel qu'il est dans l'Église, et tel qu'il est parvenu jusqu'à ce moment, col. 851.

D'ailleurs les autres sens que l'on a voulu donner à *principalitas* ne peuvent s'accorder avec le contexte. Il ne peut être question du prestige politique de Rome comme capitale de l'empire. Car cette pensée ne se manifeste nulle part chez Irénée; et elle est exclue ici par toute la suite de l'argumentation. C'est à tort que J. Turmel, *op. cit.*, p. 44, attribue aux circonstances politiques les deux appellations *maximæ et omnibus cognitæ*, col. 848, qui peuvent bien convenir à l'autorité ecclésiastique de Rome.

L'éminente supériorité de Rome n'est point due non plus à ce qu'elle est l'Église apostolique la plus ancienne. Rien ne prouve qu'elle était la plus ancienne. Le contraire est même certain, car plusieurs Églises d'Orient, notamment Jérusalem et Antioche la surpassaient sur ce point. Et d'ailleurs, l'ancienneté ne suffirait point pour que l'autorité de sa doctrine, suggérée par tout le contexte, dût s'imposer à toutes les autres Églises.

On peut encore moins affirmer qu'Irénée parlait seulement de l'Occident où parmi les Églises apostoliques, Rome était la plus ancienne. Cette supposition est exclue par ces deux raisons qu'Irénée écrivait principalement pour les Orientaux et qu'ici il veut parler de toutes les Églises.

Enfin, il ne suffit point de dire avec Harnack que, parmi les Églises fondées par les apôtres, celle de Rome a la plus grande authenticité, parce qu'elle a été fondée par les apôtres les plus illustres; et que, comme telle, elle doit servir de règle dans la foi. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3e édit., t. I, p. 46. Car Irénée reconnaît à toutes les Églises fondées par les apôtres ce droit de servir de règle dans la foi. Et l'autorité attribuée ici à l'Église de Rome est une autorité qui n'appartient à aucune autre Église, ou qui dépasse manifestement celle de toutes les autres Églises.

β) De cette autorité supérieure de l'Église de Rome l'incidente *in qua* nous offre encore une confirmation, si on la rattache, comme tout le contexte le suggère, à l'Église de Rome.

On doit tout d'abord reconnaître que rien ne s'oppose à ce que ce sens soit adopté. Car on sait qu'en grec il n'est pas rare qu'une incidente se rapporte à un substantif plus éloigné quand il est plus important. Le *Contra hæreses* en offre quelques exemples, notamment l. IV, c. XX, 5, col. 1034.

Ce sens, certainement possible, est suggéré dans tout le contexte par la triple répétition de cette même idée déjà signalée, — que l'Église romaine possède la tradition des apôtres, venant jusqu'à nous par la succession de ses évêques, et qu'en indiquant cette tradition et cette foi, on confond tous ceux qui *præterquam oportet colligunt*, — que l'Église romaine, possédant ainsi la tradition des apôtres, a réparé la foi des Corinthiens, en leur annonçant la tradition qu'elle avait elle-même reçue, — que l'enseignement et la prédication de la vérité sont parvenus à tous les fidèles par la succession des évêques de Rome.

D'ailleurs, dans l'hypothèse rattachant l'incidente *in qua* à *omnem ecclesiam*, telle qu'elle est exposée par Harnack, *op. cit.*, t. I, p. 446, et Turmel, *op. cit.*, p. 41, le sens que l'on obtient n'est guère qu'une tautologie. D'après Harnack, le sens de la phrase est que toute Église, pour autant qu'elle est fidèle à la tradition ou qu'elle a la vraie foi, s'accorde nécessairement avec l'Église romaine ; nécessairement ne signifiant point ici l'idée de commandement ou de devoir, mais seulement une sorte de nécessité logique, parce qu'il ne peut pas en être autrement.

Mais n'est-ce pas une sorte de tautologie de dire que les Églises de tous les pays, pour autant qu'elles sont fidèles à la tradition apostolique, s'accordent en fait et par une absolue nécessité, avec l'Église romaine, supposée elle-même fidèle à cette tradition? On cherche à corriger cette tautologie en introduisant l'idée d'une obligation de s'accorder avec l'Église romaine. Mais alors que signifie l'incidente *in qua*, qui laisserait supposer que l'obligation n'incombe pas à toutes les Églises, mais seulement à celles qui sont ainsi désignées?

Enfin, dans cette même hypothèse, bien que l'on puisse encore conserver à *potentiorem principalitatem* le sens d'autorité supérieure exigé par le contexte, on le diminue beaucoup, tandis qu'en rattachant *in qua* à l'Église de Rome on donne beaucoup plus d'éclat à l'autorité de cette Église. Car c'est par l'exercice constant de cette autorité ou, selon l'expression d'Irénée à la fin du paragraphe suivant, c'est par la succession des évêques de Rome que la tradition qui est dans l'Église, venant des apôtres, et l'enseignement de la vérité sont parvenus jusqu'aux fidèles du temps présent.

On objecte, que *in qua* ne peut se rapporter à l'Église romaine, parce qu'il en résulterait que la tradition apostolique a été conservée dans l'Église romaine par les Églises autres que la romaine, d'après les mots *ab his qui sunt undique.*

Sans prendre parti pour les diverses solutions plus ou moins fondées, proposées ou approuvées par plusieurs critiques admettant une interpolation du texte primitif ou la substitution d'une préposition à une autre faite par le traducteur, on peut répondre qu'à prendre le texte ou plutôt la traduction comme nous l'avons, rien ne s'oppose à ce que *in qua* soit interprété dans le sens de *par laquelle.* On sait que ce sens se rencontre fréquemment dans l'Écriture; il n'est point rare non plus dans le *Contra hæreses.* Voir particulièrement l. III, c. XII, 1; XVIII, 1; l. IV, c. XXI, 3; l. V, c. II, 2, col. 896, 932, 1045, 1125. Et en particulier, dans ce passage, il est en parfaite harmonie avec le contexte, puisque, d'après ce qui précède et ce qui suit, l'autorité de l'Église se manifeste surtout par cette constante conservation de la tradition venant des apôtres.

*c*) De tout cet exposé il résulte donc que *necesse est* doit s'entendre d'une véritable obligation morale de s'accorder dans la foi avec l'Église romaine à cause de son éminente autorité en ce qui concerne la foi. D'ailleurs, les critiques qui veulent entendre *necesse est* dans le sens d'une nécessité logique s'appuient principalement sur ce que l'incidente *in qua* doit se rapporter à *omnem ecclesiam.* Opinion dont on vient de constater le peu de fondement ainsi que les graves inconvénients.

3. Toute cette exégèse du texte de saint Irénée montre l'enseignement qui y est manifestement contenu relativement à l'autorité doctrinale de l'Église de Rome ou de l'évêque de Rome. Cette autorité doctrinale apparaît manifeste d'après ces deux assertions : que c'est par l'Église romaine c'est-à-dire par la prédication ou l'enseignement des évêques qui ont régi cette Église depuis Pierre jusqu'à Éleuthère, que la tradition venant des apôtres a toujours été gardée par les fidèles de l'univers, et qu'il y a obligation pour toutes les Églises particulières ou pour tous les fidèles, de s'accorder avec l'Église romaine dans cette foi ainsi conservée.

On ne peut objecter qu'Irénée parle uniquement de l'Église romaine, non de l'évêque de Rome, car dans la phrase déjà citée plusieurs fois, col. 851, Irénée dit expressément que c'est par la succession des évêques de Rome, qu'il cite depuis Lin jusqu'à Éleuthère, que la tradition qui vient des apôtres et l'enseignement de la vérité sont parvenus jusqu'à son temps. Par cette phrase finale qui résume toute sa pensée sur ce point, il attribue donc aux évêques de Rome la conservation de la tradition des apôtres dont il avait parlé au paragraphe précédent, col. 849.

Les assertions de saint Irénée autorisent aussi à admettre, chez les fidèles de cette époque, une croyance assez évidente à la suprême autorité doctrinale ou à l'infaillibilité doctrinale de l'évêque de Rome. C'est ce que suppose cette affirmation que le moyen le plus assuré de confondre tous les hérétiques est de faire appel à la succession des évêques de l'Église romaine, qui possède la tradition des apôtres et la foi annoncée par eux, et avec laquelle tous les fidèles sont tenus de s'accorder dans la foi. Pour qu'un tel appel fût alors, au jugement d'Irénée, universellement considéré comme un moyen très assuré de confondre tous ceux qui sont en dehors de la vérité, il devait être bien manifeste aux fidèles de cette époque que les évêques de Rome enseignaient la vraie tradition des apôtres. Ce jugement contient en réalité la croyance à l'infaillibilité de l'évêque de Rome.

Et comme cette doctrine n'apparaît point, d'après le langage d'Irénée, comme une chose nouvelle à cette époque, il y a lieu d'admettre qu'elle était crue depuis longtemps et qu'elle remontait à l'époque apostolique, d'autant plus que saint Irénée, d'après toute son argumentation contre les gnostiques dans ce passage, rejette toute doctrine qui n'a pas pour elle l'enseignement des apôtres tel qu'il est conservé dans l'Église romaine.

*II[e] PÉRIODE*, depuis l'an 260 jusqu'au pontificat de saint Léon le Grand en 441, caractérisée par quelques interventions doctrinales des souverains pontifes, en même temps que par des témoignages explicites de plusieurs Pères et docteurs. — 1° *Interventions doctrinales* du pape saint Denys en 260 et du pape saint Félix en 269. — 1. Le pape saint Denys, vers l'an 260, adresse à Denys, évêque d'Alexandrie, et probablement aussi aux autres évêques d'Égypte et à ceux de Lybie, une lettre doctrinale déjà mentionnée précédemment, t. IV, col. 424 sq. Nous n'avons de cette lettre qu'un fragment qui nous a été conservé par saint Athanase. *De decretis Nicænæ synodi*, n. 26, *P. G.*, t. XXV, col. 461 sq. Dans ce document, le pape saint Denys, parlant en son nom, bien qu'il ait consulté le *presbyterium* romain, réprouve, comme opposés à la foi, non seulement les sabelliens déjà condamnés précédemment, mais aussi ceux qui actuellement parlaient de la génération du Verbe de manière à laisser supposer qu'elle est, de quelque manière, une production ou une création : ceux qui osent appeler création la divine et ineffable génération du Fils de Dieu sont, par le témoignage de l'Écriture, évidemment convaincus de fausseté, col. 465. On ne doit point séparer en trois divinités l'admirable et divine unité. On ne doit pas non plus, par le mot production, diminuer la souveraine dignité et grandeur de Notre-Seigneur. Mais on doit croire en Dieu le Père tout-puissant, en Jésus-Christ son Fils et au Saint-Esprit. On doit croire particulièrement que le Verbe est un avec le Père selon ces paroles de l'Écriture : *Ego et Pater unum sumus*, Joa., X, 30; *Ego in Patre et Pater in me est*, Joa., XIV, 10. Ainsi la divine Trinité et la sainte prédication de la divine monarchie seront intégralement maintenues, col. 465.

Ce que nous devons particulièrement observer ici, c'est que cet acte du pape saint Denys est considéré, par saint Athanase, comme un jugement souverain, frappant définitivement d'anathème, dès cette époque, ce qui fut plus tard l'hérésie arienne. Car Denys, évêque de Rome, ayant écrit aussi contre ceux qui disent que le Fils de Dieu est une créature, κτίσμα καὶ ποίημα, il est manifeste que ce n'est pas seulement d'hier mais depuis longtemps que, pour tous, a été anathématisée cette hérésie des ariens ennemis du Christ. *De sententia Dionysii*, 13, *P. G.*, t. XXV, col. 500. Paroles qui, en même temps qu'elles expriment la ferme conviction d'Athanase, que ce jugement souverain du pape frappait définitivement d'anathème cette nouvelle erreur, autorisent aussi à admettre que, déjà à l'époque du pape saint Denys, le jugement pontifical était universellement considéré comme décidant souverainement une question doctri-

nale, puisque ces deux actes sont manifestement signalés comme étroitement corrélatifs : jugement définitif du pape sur une erreur doctrinale, et anathème porté par tous contre cette même erreur.

2. Vers 269, le pape saint Félix envoie à l'évêque Maxime et au clergé d'Alexandrie une lettre doctrinale motivée par les erreurs de Paul de Samosate concernant le dogme de l'incarnation. Jaffé, *Regesta pontificum romanorum*, 2e édit., Leipzig, 1885, t. I, n. 140; Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, Paris, 1907, t. I, p. 204. De cette lettre nous ne possédons qu'un court fragment cité par saint Cyrille d'Alexandrie au concile d'Éphèse : *De Verbi autem incarnatione et fide credimus in Dominum nostrum Jesum Christum ex virgine Maria natum, quod ipse est sempiternus Dei Filius et Verbum, non autem homo a Deo assumptus, ut alius sit ab illo. Neque enim hominem assumpsit Dei Filius, ut alius ab ipso existat : sed cum perfectus Deus esset, factus est simul et homo perfectus, ex Virgine incarnatus.* S. Cyrille d'Alexandrie, *Apologeticus adversus orientales*, *P. G.*, t. LXXVI, col. 343; *Epistolæ S. Felicis papæ*, *P. L.*, t. V, col. 156; Mansi, *Concil.*, t. I, col. 1114. L'autorité avec laquelle l'évêque de Rome parle, et le fait que cette affirmation doctrinale est citée au concile d'Éphèse comme une autorité irréfragable, montrent qu'il s'agit ici d'un acte doctrinal exigeant la soumission de tous.

2° *Témoignages de plusieurs Pères et docteurs au IVe et dans la première moitié du Ve siècle.* — Saint Athanase († 373) rend un hommage explicite à la suprême autorité doctrinale du pape dans le texte déjà cité, affirmant que, par la décision du pape saint Denys, l'hérésie arienne avait déjà été anathématisée depuis longtemps. *De sententia Dionysii*, 13, *P. G.*, t. XXV, col. 500.

Saint Basile († 379), qui avait déjà écrit plusieurs fois à saint Athanase d'Alexandrie, au sujet des affaires d'Orient, lui adresse une nouvelle lettre en 371, où il lui manifeste son intention d'écrire à l'évêque de Rome sur ces mêmes affaires. Comme il serait difficile de prendre des décisions à ce sujet dans un concile, parce que ces mesures pourraient être facilement empêchées par les ennemis de la paix, Basile donnera à l'évêque de Rome le conseil d'exercer lui-même son autorité, αὐτὸν αὐθεντῆσαι περὶ τὸ πρᾶγμα en envoyant des hommes capables de corriger les pervers de la région, capables aussi d'annuler tout ce qui s'est accompli par la force au concile de Rimini et depuis ce concile. Basile demandera également, en son nom et au nom d'autres personnes, que ces envoyés de l'évêque de Rome exterminent aussi l'hérésie de Marcel d'Ancyre comme pernicieuse et comme étrangère à la vraie foi. *Epist.*, LXIX, n. 1, *P. G.*, t. XXXII, col. 432.

On remarquera que M. Turmel, qui, dans son *Histoire du dogme de la papauté*, mentionne et interprète, un peu à son gré, plusieurs lettres antécédentes de Basile à saint Athanase, omet de signaler ce qu'il y a de plus caractéristique dans la lettre LXIX, c'est-à-dire la demande que le pape exerce lui-même son autorité, et qu'il envoie des hommes capables d'accomplir ce qui a été précédemment indiqué. J. Turmel, *op. cit.*, p. 351. On doit aussi observer que la lettre de saint Basile, mentionnant cette demande d'intervention de l'évêque de Rome comme une affaire courante et ordinaire, autorise à conclure qu'à cette époque c'était non seulement la conviction personnelle de Basile, mais aussi la conviction de tous, même en Orient, que l'évêque de Rome possède le pouvoir de juger souverainement, par lui-même, les questions doctrinales.

Saint Épiphane († 403), dans son *Ancoratus*, écrit en 374, parlant de la primauté de Pierre, loue la solidité de cette pierre sur laquelle l'Église est bâtie, et grâce à laquelle les puissances de l'enfer, c'est-à-dire les hérésies et les hérésiarques, ne prévaudront jamais contre l'Église. Car la foi a été parfaitement affermie en celui qui a reçu les clefs du ciel et qui délie sur la terre et lie dans les cieux. En lui on trouve la réponse à toutes les questions sur la foi. *Ancoratus*, IX, *P. G.*, t. XLIII, col. 33.

Saint Jérôme († 420), consultant en 376 le pape saint Damase sur la question doctrinale d'une ou de trois hypostases en Dieu, fait ressortir la souveraine autorité doctrinale du pape par ces deux affirmations : *a)* C'est dans la seule chaire de Pierre que l'héritage de la foi se garde incorruptible : *Ideo mihi cathedram Petri et fidem apostolico ore laudatam censui consulendam... Apud vos solos incorrupta patrum servatur hæreditas. Epist.*, XV, 2, *P. L.*, t. XXII, col. 355. *b)* Il est nécessaire, pour n'être pas séparé de Jésus-Christ, de garder la communion dans la foi avec la chaire de Pierre sur laquelle l'Église a été bâtie : *Ego nullum primum nisi Christum sequens, beatitudini tuæ, id est cathedræ Petri, communione consocior. Super illam petram ædificatam Ecclesiam scio. Quicumque extra hanc domum agnum comederit, profanus est.... Quicumque tecum non colligit, spargit : hoc est qui Christi non est, antichristi est*, col. 355 sq.

Saint Ambroise († 397) reconnaît, comme on le verra bientôt, la souveraine autorité doctrinale du pape saint Sirice dans la condamnation portée par lui contre l'erreur de Jovinien. *Epist.*, XLII, 14, *P. L.*, t. XVI, col. 1128. Ailleurs, il interprète le texte : *Rogavi pro te ut non deficiat fides tua*, Luc., XXII, 32, dans ce sens que Jésus a affermi la foi de Pierre et qu'il a établi l'apôtre comme le soutien de son Église. *De fide*, l. IV, c. V, 56, *P. L.*, t. XVI, col. 628. Voir aussi *De virginitate*, XVI, n. 105, col. 292 sq.; *De incarnationis dominicæ sacramento*, IV, 32; V, 34, col. 826-827.

Saint Augustin († 430), au sujet de l'approbation donnée par le pape Innocent Ier aux décrets des deux conciles de Carthage (416) et de Milève (417) condamnant les erreurs pélagiennes, formule ce jugement qui ne peut convenir qu'à un acte doctrinal considéré comme souverainement obligatoire pour tous et conséquemment infaillible : *Jam enim de hac causa duo concilia missa sunt ad sedem apostolicam, inde etiam rescripta venerunt. Causa finita est, utinam aliquando finiatur error. Serm.*, CXXXI, 10, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 734. Cf. P. Batiffol, *Le catholicisme de saint Augustin*, Paris, 1920, t. II, p. 404-405.

Saint Cyrille d'Alexandrie († 444) affirme la suprême autorité doctrinale de l'évêque de Rome, quand il déclare dans une lettre au pape saint Célestin, peu de temps avant le concile d'Éphèse, que c'est la coutume ancienne des Églises d'avertir l'évêque de Rome quand la foi est en danger. Voir ÉPHÈSE *(Concile d')*, t. V, col. 158; Mansi, *Concil.*, t. IV, col. 1012, 1016. Et c'est conformément à cette coutume qu'il soumet lui-même au pape la question doctrinale soulevée par l'erreur de Nestorius. *Epist.*, VIII, parmi les lettres de saint Célestin, n. 1, *P. L.*, t. L, col. 447.

A noter aussi chez saint Cyrille ce sens donné à *confirma fratres tuos* : sois le soutien et le maître de ceux qui viennent à moi par la foi, *Comment. in Lucam*, XXII, 32, *P. G.*, t. LXXII, col. 916; et cette interprétation de *super hanc petram*, Matth., XVI, 18 : il appelle pierre la foi inébranlable du disciple. *In Isaiam*, l. IV, orat. II, *P. G.*, t. LXX, col. 940.

3° *Interventions doctrinales du Saint-Siège* au IVe et dans la première moitié du Ve siècle. — Nous citerons particulièrement les papes saint Damase, saint Sirice, saint Innocent Ier et saint Célestin.

Le pape saint Damase († 384), vers 370, envoie, aux évêques d'Illyrie, une lettre où il déclare privé

de toute valeur tout ce qui s'est passé au concile de Rimini, pour cette raison que l'évêque de Rome, dont l'avis devait être demandé avant tous les autres, *cujus ante omnes fuit expetenda sententia*, n'y donna aucun consentement. *Epist.*, I, *P. L.*, t. XIII, col. 349; Sozomène, *H. E.*, l. VI, c. XXIII, *P. G.*, t. LXVII, col. 1349 sq.; Théodoret, *H. E.*, l. II, c. XVII, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1052 sq. Preuve bien manifeste que la suprême autorité doctrinale appartient au pape seul.

Dans le fragment *Ea gratia* qui nous a été conservé, *P. L.*, t. XIII, col. 350, voir DAMASE, t. IV, col. 1842, le pape Damase parle manifestement avec une souveraine autorité doctrinale, quand il affirme que sa communion, c'est-à-dire, d'après l'ensemble de ses lettres, la communion de l'Église catholique, est donnée à tous ceux qui suivent cette foi très explicite : *unius virtutis, unius majestatis, unius divinitatis, unius usiæ divinitatem, ita ut inseparabilem potestatem tres tamen asseramus esse personas... Nec dissimilem opere Filium nec dissimilem potestate... sed Deum verum de Deo vero esse generatum... imaginem quoque Patris, ut eum qui viderit, viderit et Patrem. Eumdem redemptionis nostræ gratia processisse de Virgine, ut perfectus homo pro perfecto qui peccaverat homine nasceretur.... Spiritum quoque Sanctum increatum atque unius majestatis, unius usiæ, unius virtutis cum Deo Patre et Domino nostro Jesu Christo*, col. 351 sq.

Même autorité doctrinale souveraine dans la *Confessio fidei catholicæ* envoyée, en 380, par le pape Damase à Paulin d'Antioche, contenant 24 anathèmes dirigés contre ceux qui nient la parfaite consubstantialité du Saint-Esprit avec le Père et le Fils, contre l'erreur de Sabellius, contre les ariens, les eunoméens, les macédoniens, les photiniens, les apollinaristes, et se terminant par cette conclusion très formelle : *Hæc ergo est salus christianorum, ut credentes Trinitati, id est Patri et Filio et Spiritui Sancto, in eam veram solamque unam divinitatem, et potentiam ac majestatem et substantiam eamdem sine dubio credamus, ut æternam attingere mereamur ad vitam*, col. 358 sq.

Le pape saint Sirice († 398), vers l'an 388, dans une lettre adressée à l'Église de Milan, condamne l'erreur de Jovinien et de ses partisans : *ut divina sententia et nostro judicio in perpetuum damnati extra Ecclesiam remanerent*; et, à l'encontre de cette erreur, il enseigne la véritable doctrine : *Nos sane nuptiarum vota non aspernantes accipimus quibus velamine intersumus, sed virgines quas nuptiæ creânt, Deo devotas majore honorificentia muneramus. Epist.*, VII, n. 3 sq. *P. L.*, t. XIII, col. 1171. Cet acte pontifical doit être considéré comme un acte de suprême autorité doctrinale, selon le jugement de saint Ambroise et celui de tous les évêques réunis avec lui à Milan : *quos Sanctitas tua damnavit, scias apud nos quoque secundum judicium tuum esse damnatos*. S. Ambroise, *Epist.*, XLII, n. 14, *P. L.* t. XVI col. 1128. D'ailleurs le même document épiscopal indique, d'une manière générale, l'obligation imposée à toutes les brebis du troupeau de Jésus-Christ d'écouter et de suivre l'enseignement du pontife romain auquel tout le troupeau a été confié : *Recognovimus litteris Sanctitatis tuæ boni pastoris excubias, qui fideliter commissam tibi januam serves, et pia sollicitudine Christi ovile custodias, dignus quem oves Domini audiant et sequantur*, n. 1, col. 1124.

Sous le pape saint Innocent I[er] († 417), les Pères des deux conciles de Carthage (416) et de Milève (417) soumettent leurs décisions contre les erreurs pélagiennes, à sa suprême approbation, suivant en cela l'antique tradition et sachant bien ce qui est dû au siège apostolique, *ut tota hujus (sedis) auctoritate justa quæ fuerit pronuntiatio firmaretur*, S. Innocent I[er], *Epist.*, XXIX, n. 1, *P. L.*, t. XX, col. 583; suivant aussi la règle antique observée dans tout l'univers, surtout quand une question de foi est en discussion, *præsertim quoties fidei ratio ventilatur, arbitror omnes fratres et coepiscopos nostros nonnisi ad Petrum, id est sui nominis et honoris auctorem referre debere, velut nunc retulit dilectio vestra, quod per totum mundum possit ecclesiis omnibus in commune prodesse. Epist.*, XXX. n. 2, col. 590.

Sur la demande formelle de ces deux conciles, le pape saint Innocent I[er] prononce sur toute cette question doctrinale un jugement qui est reconnu comme souverain et définitif, *Epist.*, XXIX, XXX, col. 582 sq., 589 sq., ainsi que l'indique le texte déjà cité de saint Augustin, *Serm.*, CXXXI, 10, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 734.

Et ce qui atteste que cette coutume de considérer l'évêque de Rome comme possédant la suprême autorité doctrinale existait déjà depuis bien longtemps dans l'Église, c'est cette louange adressée par Innocent I[er] aux évêques d'Afrique, qu'en consultant l'évêque de Rome sur la question de la doctrine catholique à défendre contre les pélagiens, ils avaient agi selon la règle antique suivie dans tout l'univers : *antiquæ scilicet regulæ formam secuti, quam toto semper ab orbe mecum nostis esse servatam. Epist.*, XXX, 2, *P. L.*, t. XX, col. 590. Cette même louange est encore donnée par Innocent aux évêques d'Afrique dans une autre circonstance : *antiquæ traditionis exempla servantes et ecclesiasticæ memores disciplinæ. Epist.*, XXIX, 1, col. 583.

Le pape saint Célestin I[er] († 432). Vers le milieu de l'an 430, avant le concile d'Éphèse, sur la demande formelle de saint Cyrille d'Alexandrie, qui avait soumis à saint Célestin I[er] la question doctrinale soulevée par l'erreur de Nestorius, selon l'ancienne coutume des Églises de communiquer toutes ces affaires au saint-siège, *Epist.*, VIII, parmi les lettres de S. Célestin I[er], n. 1, *P. L.*, t. L, col. 447, le pape saint Célestin prononce, de lui-même, une sentence définitive de condamnation et d'excommunication contre Nestorius. *Epist.*, XI, n. 4, col. 463. Sentence annoncée ensuite par Célestin lui-même aux autres évêques d'Orient, *Epist.*, XII, n. 2, col. 467, à Nestorius en particulier, *Epist.*, XIII, col. 469 sq., au clergé et au peuple de Constantinople, *Epist.*, XIV, col. 497, enfin au concile lui-même que le pape charge d'exécuter sa sentence. *Epist.*, XVIII, 5, col. 511.

D'ailleurs, la souveraine autorité doctrinale du pape, est expressément reconnue par le concile, voir t. V, col. 157 sq.; *P. L.*, t. L, col. 504; Mansi, *Concil.*, t. IV, col. 1211, 1287 sq., comme le témoigne encore très explicitement la lettre dans laquelle les Pères du concile rendent compte au pape de tout ce qui s'est accompli dans leurs réunions. *Epist.*, XIX, n. 2, 6, *P. L.*, t. L, col. 516, 522.

4° *Conclusion.* — On constate pendant toute cette période, mais surtout dans la seconde moitié du IV[e] siècle et dans la première moitié du V[e], un progrès notable relativement à l'exercice du droit d'intervention doctrinale des souverains pontifes et relativement à l'exposition des textes scripturaires affirmant l'autorité doctrinale de Pierre et de ses successeurs.

1. A l'époque précédente, nous n'avions rencontré aucune intervention doctrinale bien explicite et bien caractérisée. Dans cette deuxième période ces interventions sont assez nombreuses, surtout dans la seconde moitié du IV[e] siècle, avec les papes saint Damase et saint Sirice et dans la première moitié du V[e], avec les papes saint Innocent I[er], saint Zozime et saint Célestin I[er].

Ce qui donne encore à ces interventions une signification plus grande, c'est que le droit d'intervention est assez clairement attesté surtout dans la première moitié du V[e] siècle par les souverains pontifes eux-

mêmes et par les témoignages des principaux docteurs de cette époque quand ils affirment la coutume obligatoire pour tous, et reconnue comme telle depuis longtemps, de recourir à l'évêque de Rome, quand il s'agit de décider les questions de foi. C'est ce que nous avons particulièrement constaté dans plusieurs lettres de saint Innocent Ier et de saint Zozime et dans une lettre de saint Cyrille d'Alexandrie.

En même temps que se produisent ces interventions des souverains pontifes, leur suprême autorité doctrinale est universellement affirmée, comme l'attestent particulièrement au IVe siècle saint Athanase, saint Basile, saint Jean Chrysostome, saint Épiphane, saint Jérôme, saint Ambroise, et au Ve siècle saint Augustin, et les Pères du concile d'Éphèse, qui reconnaissent comme obligatoire pour tous la décision doctrinale portée par le pape saint Célestin dans l'affaire de Nestorius.

2. Il y a progrès aussi dans l'exposition scripturaire de cette vérité de l'autorité doctrinale de l'évêque de Rome. Plusieurs Pères mentionnent, d'une manière assez claire, la preuve scripturaire contenue dans le texte *Tu es Petrus*, comme le font saint Épiphane et saint Jérôme, ou dans le texte *Ego rogavi pro te*, selon saint Ambroise et saint Cyrille d'Alexandrie.

*IIIe PÉRIODE*, depuis le milieu du Ve siècle jusqu'au commencement du XVe siècle, caractérisée principalement par des interventions doctrinales plus fréquentes des souverains pontifes, en même temps que par des affirmations plus explicites de leur autorité provenant de déclarations doctrinales du magistère ecclésiastique, ou de témoignages des principaux auteurs ecclésiastiques ou théologiens. Ce sont ces interventions et ces affirmations qui vont être étudiées pour chacun des siècles de cette période.

1° *Dans la première moitié du Ve siècle et au VIe siècle.* — 1. *Principales interventions ou affirmations doctrinales des souverains pontifes.* — *a)* Le pape saint Léon le Grand, en 449, avant le concile de Chalcédoine, dans sa célèbre lettre à l'évêque Flavien de Constantinople, *Epist.*, XXVIII, *P. L.*, t. LIV, col. 755 sq., expose, avec une souveraine autorité, la foi que tous doivent suivre relativement à l'incarnation, et commande que son jugement soit exécuté par ceux auxquels il en donne la commission. Le jugement doctrinal du pape est considéré par le concile lui-même comme définitif et comme strictement obligatoire pour tous, *Epist.*, XCVIII, parmi les lettres de saint Léon le Grand, c. I, *P. L.*, t. LIV, col. 952; Mansi, *Concil.*, t. VI, col. 147 sq., 155; Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 149. C'est, d'ailleurs, ce qui fut expressément affirmé par le pape saint Simplice, *Epist.*, IV, *P. L.*, t. LVIII, col. 39, par le pape saint Hormisdas dans son formulaire de foi, Denzinger-Bannwart, n. 171, et conséquemment par toute la tradition catholique fidèle à ce formulaire de foi. D'autre part, la souveraine autorité doctrinale du pape saint Léon s'était encore manifestée par la confirmation qu'il avait donnée sur la demande de Marcien, *Epist.*, CX, aux décisions du concile. S. Léon Ier, *Epist.*, CXIV, *P. L.*, t. LIV, col. 1029.

Non seulement saint Léon agit comme possédant l'autorité doctrinale, mais il l'affirme expressément. Instruisant ses fidèles de Rome, au jour anniversaire de son sacre, il déclare que Pierre a été établi fondement perpétuel de l'Église, *in accepta fortitudine petræ perseverans, suscepta Ecclesiæ gubernacula non reliquit*, que son autorité vit toujours dans son siège, *cujus in sede sua vivit potestas et excellit auctoritas*, et que sa foi a été divinement munie d'une telle solidité, *ut eam neque hæretica unquam corrumpere pravitas, nec pagana potuerit superare perfidia. Serm.*, III, c. III, *P. L.*, t. LIV, col. 146 sq. Paroles qui expriment manifestement, non seulement le fait de la constante permanence de la foi chrétienne intégrale chez tous les successeurs de Pierre, mais même une absolue impossibilité d'une erreur quelconque dans la foi, en vertu de l'institution divine, par conséquent une autorité doctrinale infaillible.

Dans une autre circonstance, saint Léon, instruisant ces mêmes fidèles de Rome, interprète ainsi le texte *Simon, Simon ecce Satanas expostulavit ut vos cribraret sicut triticum.* Luc., XXII, 31 sq. Le péril était commun à tous les apôtres et tous avaient également besoin du secours de la protection divine, puisque le démon voulait les secouer et les briser tous. Cependant Notre-Seigneur prend de Pierre un soin tout spécial. Sa prière est, en réalité, pour la foi de Pierre : *tanquam aliorum status certior sit futurus, si mens principis victa non fuerit. In Petro ergo omnium fortitudo munitur, et divinæ gratiæ ita ordinatur auxilium, ut firmitas quæ per Christum Petro tribuitur, per Petrum apostolis conferatur. Serm.*, LXXXIII, 3, col. 431. Si l'on rapproche ce texte du passage cité plus haut, il est évident qu'il s'agit également ici d'une prérogative perpétuelle de Pierre, toujours vivant dans ses successeurs. On doit d'ailleurs noter que cet usage théologique du texte *Ego rogavi pro te*, en faveur du privilège de l'infaillibilité pontificale, est le premier qu'enregistre l'histoire de ce dogme, en dehors de la très brève indication de saint Ambroise, que nous avons déjà signalée.

*b)* Le pape saint Simplice († 483), après avoir loué la lettre du pape saint Léon qui doit servir de règle de foi relativement à l'incarnation de Notre-Seigneur, ajoute que, dans les successeurs de Pierre, persiste toujours la foi de Pierre : *Perstat enim in successoribus suis hæc et eadem apostolicæ norma doctrinæ, cui Dominus totius curam ovilis injunxit, cui se usque ad finem sæculi minime defuturum, cui portas inferi nunquam prævalituras esse promisit; cujus sententia, quæ ligarentur in terris solvi testatus est non posse nec in cælo. Epist.*, IV, *P. L.*, t. LVIII, col. 40.

*c)* Le canon scripturaire des livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, attribué au pape saint Gélase († 496), rappelle que la primauté de l'Église romaine provient non de statuts synodaux, mais de l'institution de Jésus-Christ, d'après Matth., XVI, 18 sq. Puis il conclut : *Est ergo prima Petri apostoli sedes, romana Ecclesia, non habens maculam, neque rugam, nec aliquid hujusmodi.* Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 163; *P. L.*, t. LIX, col. 159. Expressions qui, d'après tout le contexte de ce décret, où il s'agit uniquement de préserver toute l'Église de la contagion de l'erreur, pouvant provenir de livres non approuvés ou réprouvés par l'autorité ecclésiastique, signifient manifestement que l'Église romaine, en vertu de sa primauté divinement instituée, est, par le fait même, garantie contre toute possibilité d'erreur. Si ce décret n'est point du pape saint Gélase, il prouve au moins la croyance de l'Église à l'infaillibilité pontificale, à l'époque où il a été composé.

*d)* Le pape saint Hormisdas († 523), impose aux évêques d'Orient qui veulent être en communion avec l'Église romaine, un formulaire de foi contenant plusieurs affirmations qui expriment équivalemment l'infaillibilité pontificale. — *a.* Le formulaire déclare que, d'après la promesse de Jésus-Christ, Matth., XVI, 18, la religion catholique a toujours été sans tache dans le siège apostolique, et que dans le siège apostolique est toujours l'intègre, vraie et parfaite solidité de la religion chrétienne. — *b.* Est également affirmée l'obligation d'adhérer à l'enseignement du siège apostolique sous peine d'être privé de la communion de l'Église catholique. Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 171 sq.

On sait d'ailleurs que ce formulaire de foi, qui fut très longtemps en Orient la tessère de l'orthodoxie

catholique et de l'union avec Rome, fut solennellement proclamé règle de foi par le VIII[e] concile œcuménique en 869, Denzinger-Bannwart, n. 336, et par le concile du Vatican, sess. IV, c. IV, *ibid.*, n. 1832 sq.

*e)* Le pape Boniface II († 532). Sur la demande de saint Césaire d'Arles, sollicitant l'approbation pontificale pour les décrets du concile d'Orange concernant la doctrine de la grâce, *postulans ut pro ambiguitate tollenda confessionem vestram... auctoritate sedis apostolicæ firmaremus,* Boniface II, après avoir rappelé la doctrine catholique sur les points en litige, donne son approbation : *Quapropter affectu congruo salutantes, suprascriptam confessionem vestram consentaneam catholicis Patrum regulis approbamus. Epist.*, I, *P. L.*, t. LXV, col. 31, 33. On doit observer que c'est à cause de cette approbation toute spéciale du pape que le concile d'Orange, quoique simplement régional, a toujours été considéré dans l'Église universelle comme jouissant d'une souveraine autorité doctrinale.

*f)* Le pape Pélage II († 590), dans une lettre aux évêques schismatiques d'Istrie en 585, interprète ainsi avec autorité les paroles de Notre-Seigneur, Luc., XXII, 32 : *Considerate, carissimi, quia veritas mentiri non potuit nec fides Petri in æternum quassari poterit vel mutari : nam cum omnes discipulos diabolus ad excribrandum poposcerit, pro solo Petro se Dominus rogasse testatur et ab eo voluit ceteros confirmari. Epist.*, III, *P. L.*, t. LXXII, col. 707; Denzinger-Bannwart, n. 246.

2. *Témoignages explicites des principaux docteurs ou personnages ecclésiastiques. — a) Saint Pierre Chrysologue* († 450). — En février 449, quelques mois avant la lettre de saint Léon à Flavien, Pierre Chrysologue répondant à Eutychès l'engage à adhérer avec une parfaite obéissance aux lettres de l'évêque de Rome : *Quoniam beatus Petrus, qui in propria sede et vivit et præsidet, præstat quærentibus fidei veritatem.* Et il ajoute aussitôt : *Nos enim pro studio pacis et fidei, extra consensum Romanæ civitatis episcopi, causas episcopi, causas fidei audire non possumus. Epist.*, LXV, parmi les lettres de saint Léon le Grand, *P. L.*, t. LIV, col. 743.

*b) Théodoret, évêque de Cyr* († 458), dans une lettre à Renatus, archidiacre de Rome, affirme que le très Saint-Siège de Rome a l'hégémonie sur toutes les Églises de l'univers à beaucoup de titres, et avant tout parce qu'il est resté exempt de toute corruption hérétique, et que personne partageant ces idées hérétiques ne s'est jamais assis sur ce siège. *Epist.*, CXVI, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 1324. Et, dans une lettre subséquente au même archidiacre, Théodoret exprime encore cette conviction que ceux qui adhèrent à la foi apostolique, c'est-à-dire à la foi de l'Église de Rome, y trouvent un port commode et sûr. *Epist.*, CXVIII, col. 1328.

Saint Fulgence de Ruspe († 533) et quinze autres évêques africains, écrivant vers 519 à ceux qui avaient été envoyés d'Orient à Rome pour la cause de la foi, parlent ainsi de l'autorité doctrinale de l'Église romaine : *Quod... romana quæ mundi cacumen est, tenet et docet Ecclesia, totusque cum ea christianus orbis et ad justitiam nihil hæsitans credit, et ad salutem non dubitat confiteri. Episl.*, XVII, n. 21, *P. L.*, t. LXV, col. 465.

*c) Témoignage des évêques des Gaules au* V[e] *et au* VI[e] *siècle.* — Vers 450, plusieurs évêques des Gaules, en remerciant le pape saint Léon de sa lettre à Flavien, rendent un hommage très explicite à sa souveraine autorité doctrinale : *Magna præterea et ineffabili quadam nos peculiares tui gratulatione succrescimus, quod illa specialis doctrinæ vestra pagina ita per omnium Ecclesiarum conventicula celebratur, ut vere consona omnium sententia declaretur merito illic principatum sedis apostolicæ constitutum, unde adhuc apostolici spiritus oracula reserentur. Epist.*, LXVIII, parmi les lettres de saint Léon le Grand, c. I, *P. L.*, t. LIV, col. 889.

Vers la fin de l'année 451, quarante-quatre évêques des Gaules réunis à Arles, écrivant, pour la même occasion, au pape saint Léon, s'expriment de la même manière : *Quæ apostolatus vestri scripta ita ut symbolum fidei quisquis redemptionis sacramenta non negligit, tabulis cordis ascribit et tenaci, quo ad confundendos hæreticorum errores paratior sit, memoriæ commendavit. Epist.*, XCIX, parmi les lettres de saint Léon le Grand, c. II, col. 967.

Au concile d'Orléans en 549 les évêques gaulois réprouvent ainsi les erreurs de Nestorius et d'Eutychès, selon les condamnations déjà portées par le saint-siège : *Primo itaque nefariam sectam quam auctor male sibi conscius et a vivo sanctæ fidei catholicæ fonte discedens, quondam condidit Eutyches, vel si qua a venefico similiter impio sunt prolata Nestorio, quas etiam sectas sedes apostolica sancta condemnat, similiter et nos eadem cum suis auctoribus et sectatoribus execrantes, præsentis constitutionis vigore, anathematizamus atque damnamus, rectum atque apostolicum in Christi nomine fidei ordinem prædicantes.* Can. 1, Mansi, *Concil.*, t. IX, col. 129.

2° *Au* VII[e] *et au* VIII[e] *siècle.* — 1. *Interventions ou affirmations doctrinales des souverains pontifes.* — *a)* Le pape saint Agathon († 681), dans sa lettre *Ad augustos imperatores* sur la question du monothélisme, indique avec une pleine autorité, avant la célébration du concile, la doctrine que tous doivent suivre, sous peine d'être en dehors de la foi orthodoxe. *Epist.*, I, *P. L.*, t. LXXXVII, col. 1168 sq., 1205, 1208, 1212. Voir AGATHON, t. I, col. 559 sq. Cette souveraine autorité doctrinale est pleinement reconnue par les Pères du VI[e] concile dans leur lettre au pape Agathon. *Epist.*, IV, parmi les lettres de saint Agathon, col. 1247 sq. Ils déclarent que l'évêque du premier siège de toute l'Église est pour eux un sage médecin donné par Dieu, chassant vigoureusement, par les remèdes de l'orthodoxie, la contagion de la peste hérétique, et donnant aux membres de l'Église la santé et la force. Les Pères abandonnent la décision de ce qui est à faire au pape, qui s'appuie sur la pierre inébranlable de la foi, ἐπὶ τὴν στερεὰν πέτραν ἑστῶτι τῆς πίστεως. Ils reconnaissent la lettre d'Agathon [τὰ γράμματα] ὡς ἀπὸ τῆς κορυφαίας τῶν ἀποστόλων ἀκρότητος θεολογηθέντα, col. 1247. Ils affirment que, dans leur définition de la foi, ils ont été conduits par les enseignements du pape, ταῖς ὑμετέραις διδασκαλίαις ὁδηγούμενοι, col. 1251; et ils le prient de confirmer par un rescrit la foi qu'ils viennent de définir, ἣν καὶ αὖθις διὰ τιμίων ὑμῶν ἀντιγραφῶν ἐπισφραγίσαι τὴν ὑμῶν ἐκλιπαροῦμεν πατρικὴν ἁγιότητα, col. 1251. Voir HONORIUS I[er], col. 117.

La lettre d'Agathon contient aussi un enseignement formel sur l'autorité doctrinale de l'Église romaine. Voir t. I, col. 560 sq. L'Église romaine ou Église apostolique n'a jamais dévié de la voie de la vérité pour embrasser quelque erreur que ce soit, et on ne pourra jamais prouver qu'elle ait ainsi erré. Elle a toujours gardé avec une foi sans tache ce qu'elle a reçu dès le commencement de la foi chrétienne, conformément à cette parole : *Ego autem rogavi pro te ut non deficiat fides tua. Et tu aliquando conversus, confirma fratres tuos*, Luc., XXII, 32, parole par laquelle Jésus a promis que la foi de Pierre ne pourrait défaillir et qu'il confirmerait ses frères. *Epist.*, I, *P. L.*, t. LXXXVII, col. 1169, 1205.

*b)* Le pape saint Adrien I[er] († 795), en 785, avant le II[e] concile de Nicée, dans une lettre doctrinale à Constantin et à Irène, sur le culte des images, demande, au nom de l'autorité principale qui lui appartient

en vertu de l'institution divine, que l'on suive, pour toute cette question, la foi orthodoxe de son Église romaine; doctrine dont il donne un long exposé. *Epist.*, LVI, *P. L.*, t. XCVI, col. 1218 sq., 1234. Ce n'est qu'à la condition d'adhérer pleinement à cette doctrine que l'on sera reçu à sa communion, col. 1234.

Vers la même époque, Adrien, écrivant à Tarasius de Constantinople, lui demande également, et pour les mêmes raisons, de suivre, relativement au culte des images, la doctrine du siège apostolique. *Epist.*, LVII, col. 1240.

La souveraine autorité doctrinale du pape Adrien Ier est pleinement reconnue par le IIe concile de Nicée. A la question que posent les légats du pape, de l'approbation à donner par le concile aux deux lettres doctrinales du pape, tout le concile répond unanimement : Nous les suivons, nous les recevons, nous y adhérons. Mansi, *Concil.*, t. XII, col. 1086.

2. *Principales affirmations des auteurs ou personnages ecclésiastiques.* — En 649, les évêques africains de Numidie, de Byzacène et de Mauritanie, écrivant au pape Martin Ier, reconnaissent, comme les évêques africains du Ve siècle écrivant à Innocent Ier, que, d'après les règles anciennes, ce qui concerne la foi doit, même dans les provinces éloignées, être déféré à la connaissance du siège de Rome, *ut hujus auctoritate justa quæ fuisset pronunciatio firmaretur, indeque sumerent ceteræ Ecclesiæ velut de natali suo fonte prædicationis exordium et per diversas totius mundi regiones puritatis incorruptæ maneant fidei sacramenta salutis.* Mansi, *Concil.*, t. X, col. 920.

Saint Maxime le Confesseur († 666), dans une de ses lettres, rend hommage à l'indéfectibilité perpétuelle de Pierre dans la confession de la foi; contre cette foi, la méchante bouche des hérétiques, ouverte comme les portes de l'enfer, sera à jamais impuissante. *Epist.*, XIII, *P. G.*, t. XCI, col. 512.

3° *Au IXe et au Xe siècle.* — 1. *Affirmations doctrinales du magistère ecclésiastique.* — *a)* Le pape saint Nicolas Ier († 867), en 860, dans une lettre à l'empereur Michel, affirme explicitement que Pierre, par ses prières, ne cesse de soutenir l'Église, bâtie sur sa foi solide, et de la soutenir de telle manière que, par la règle de la vraie foi, il réforme promptement la folie de ceux qui tombent dans l'erreur, et que les portes de l'enfer, c'est-à-dire les suggestions des esprits malins et les attaques des hérétiques, ne puissent point briser l'unité de l'Église. *Epist.*, IV, *P. L.*, t. CXIX, col. 773. Aussi Nicolas Ier demande que l'on suive, relativement au culte des images, la doctrine enseignée par ses vénérables et orthodoxes prédécesseurs, col. 777.

Dans une lettre à Photius, en 862, le même pape insiste de nouveau sur la primauté de l'Église romaine, *Epist.*, XII, col. 785 sq.; et, parce que l'universalité des croyants demande la doctrine et l'intégrité de la foi à cette sainte Eglise romaine qui est la tête de toutes les Églises, il faut que le pontife romain, à qui tous les croyants ont été confiés, veille à la garde du troupeau de Jésus-Christ avec d'autant plus de soin que l'on est plus avide de déchirer ce troupeau, col. 786.

En 865, dans une nouvelle lettre à l'empereur Michel, Nicolas Ier affirme derechef la souveraine autorité doctrinale du saint-siège par cette formule déjà en usage depuis plusieurs siècles : *patet profecto sedis apostolicæ cujus auctoritate major non est, judicium a nemine fore retractandum, neque cuiquam de ejus liceat judicare judicio. Epist.*, LXXXVI, col. 954.

Dans une lettre au clergé de Constantinople en 866, le même pape déclare que ceux qui ont attaqué le culte des images *quamdiu de his nobiscum non senserint, et juxta sanctorum pontificum romanorum decreta, et aliorum catholicum patrum instituta, non sapuerint, sancimus eos a Christo et ab Ecclesia catholica atque apostolica esse anathema. Epist.*, CIV, n. 6, col. 1078.

*b)* Le IVe concile œcuménique de Constantinople (869-870) témoigne manifestement sa croyance, au moins implicite, au dogme de l'infaillibilité pontificale, en approuvant solennellement le formulaire de foi du pape saint Hormisdas, si explicite en faveur de l'infaillibilité pontificale. Voir t. III, col. 655, 1295.

2. *Principales affirmations des auteurs ecclésiastiques.* — *a)* En Orient, saint Théodore Studite († 828), dans sa lettre CXXIX, demande que, pour mettre fin à la controverse concernant le culte des images, on envoie une légation à Rome pour que de là on reçoive la certitude de la foi : Κἀκεῖθεν δεχέσθω τὸ ἀσφαλὲς τῆς πίστεως. *Epist.*, l. II, epist. CXXIX, *P. G.*, t. XCIX, col. 1420. Ce qui suppose manifestement dans le pontife romain, et le pouvoir suprême de déclarer, d'une manière obligatoire pour tous, ce que l'on doit croire, et le pouvoir de le déclarer d'une manière infaillible. Car la certitude de la foi qui doit résulter de l'enseignement du pontife romain, ne peut exister si cet enseignement n'est pas infaillible. Saint Théodore est d'ailleurs très explicite sur la primauté du pontife romain. *Epist.*, l. II, epist. LXXXVI, col. 1332.

*b) En Occident.* — Saint Paschase Radbert († 860), expliquant le texte *Tu es Petrus*, Matth., XVI, 16 sq., affirme que c'est une même chose de dire que les attaques des puissances infernales ne prévaudront jamais contre la foi de Pierre, ou qu'elles ne prévaudront jamais contre l'Église qui, par cette foi, est fondée sur Jésus-Christ. C'est tout un, parce que ni le fondement ne peut être dissous, ni une telle foi ne peut manquer de fermeté, ni l'Église ne peut être ébranlée par le choc des tempêtes. *Expositio in Matth.*, l. VIII, c. XVI, *P. L.*, t. CXX, col. 561. Affirmer que la foi de Pierre ne peut jamais manquer de fermeté jusqu'à la consommation des siècles, c'est manifestement affirmer que les successeurs de Pierre sont infaillibles quand ils se servent de leur autorité suprême pour diriger la foi des fidèles.

Saint Odon de Cluny († 942) reproduit l'interprétation de Luc, XXII, 32, précédemment donnée par saint Léon Ier, que, le danger étant commun à tous, Jésus prie particulièrement pour Pierre, *pro fide Petri proprie supplicatur, tanquam aliorum status certior sit futurus, si mens principis victa non fuerit. In Petro ergo omnium fortitudo munitur, et divinæ gratiæ ita ordinatur auxilium, ut firmitas quæ per Christum Petro tribuitur, per Petrum apostolis conferatur. Serm.*, I, *P. L.*, t. CXXXIII, col. 713.

Atton de Verceil († 961) conclut du texte *Tu es Petrus*, Matth., XVI, 16 sq., que la sainte Église a été bâtie sur la pierre dans la solidité de la foi apostolique, et que les puissances de l'enfer ne peuvent prévaloir contre elle. *De pressuris ecclesiasticis*, part. I, *P. L.*, t. CXXXIV, col. 53. Ce qui est une affirmation assez évidente de l'infaillibilité de Pierre et de tous ses successeurs.

4° *Au XIe siècle.* — 1. *Affirmations doctrinales des souverains pontifes.* — *a)* Le pape saint Léon IX († 1054), dans une lettre à Michel Cérulaire, en 1053, après avoir rappelé les promesses infaillibles de Jésus-Christ : *portæ inferi non prævalebunt adversus eam*, Matth., XVI, 18, et *ego autem rogavi pro te ut non deficiat fides tua, et tu aliquando conversus confirma fratres tuos*, Luc., XXII, 32, appuie sur ces promesses cette déclaration : C'est par le siège du prince des apôtres, c'est-à-dire par l'Église romaine, tant par saint Pierre que par ses successeurs, qu'ont été réprouvées et repoussées toutes les opinions des hérétiques et que les cœurs de tous les frères ont été confirmés dans la foi de Pierre, qui jusqu'ici n'a jamais défailli et ne pourra

défaillir jusqu'à la fin des siècles. *Epist.*, c, n. 7, *P. L.*, t. CXLIII, col. 748. Enseignement répété un peu plus loin dans cette même lettre et également appuyé sur Luc., XXII, 32 : *Quo dicto demonstravit fidem fratrum vario defectu periclitandam, sed inconcussa et indeficiente fide Petri, velut firmæ anchoræ subsidio figendam et in fundamento universalis Ecclesiæ confirmandam. Quod nemo negat, nisi qui evidenter hæc ipsa verba veritatis impugnat, quia sicut cardine totum regitur ostium, ita Petro et successoribus ejus totius Ecclesiæ disponitur emolumentum. Et sicut cardo immobilis permanens ducit et reducit ostium, sic Petrus et sui successores liberum de omni Ecclesia habent judicium, cum nemo debeat eorum dimovere statum, quia summa sedes a nemine judicatur. Epist.*, c, n. 32, col. 765.

Cet enseignement est encore répété dans une lettre à Pierre d'Antioche, en 1054, et également appuyé sur Luc., XXII, 32 : *Quæ venerabilis et efficax oratio obtinuit quod hactenus fides Petri non defecit, nec defectura creditur in throno illius usque in sæculum sæculi; sed confirmabit corda fratrum variis concutienda fidei periclitationibus, sicut usque nunc confirmare non cessavit. Epist.*, CXI, col. 770.

*b)* Le B. Urbain II († 1099), dans plusieurs lettres, après avoir affirmé la plénitude du pouvoir concédé à Pierre, ajoute : *Ipsi quoque et propriæ firmitas et alienæ fidei confirmatio, eodem Deo auctore, præstatur cum ad eum ait : Rogavi pro te, Petre, ut non deficiat fides tua, et tu aliquando conversus confirma fratres tuos. Epist.*, LVIII, LX, CXLV, *P. L.*, t. CLI, col. 337, 341, 421.

2. *Affirmations des principaux auteurs ecclésiastiques.* — Saint Pierre Damien († 1072), dans un de ses sermons, enseigne que l'Église romaine est la mère et la maîtresse de toutes les Églises et qu'il lui a été dit : *Ego pro te rogavi, ut non deficiat fides tua. Serm.*, XXIII, *P. L.*, t. CXLIV, col. 636.

Saint Anselme de Lucques († 1086), dans son ouvrage contre l'antipape Guibert, déclare qu'à cause de la prière faite par Jésus-Christ pour que la foi de Pierre ne défaille point, la foi du seul patriarche romain, foi dans laquelle il doit confirmer ses frères, ne pourra jamais défaillir. *Contra Guibertum antipapam*, l. II, *P. L.*, t. CXLIX, col. 469.

5° *Au XII[e] siècle.* — 1. *Affirmations doctrinales des souverains pontifes.* — *a)* Signalons d'abord, chez plusieurs papes de cette époque, la reproduction de la formule précédemment employée par Urbain II; notamment chez Pascal II, *Epist.*, CLXXXVIII, *P. L.*, t. CLXIII, col. 194; Eugène III († 1153), *Epist.*, CDIX, *P. L.*, t. CLXXX, col. 1435; Anastase IV († 1154), *Epist.*, XXIX, *P. L.*, t. CLXXXVIII, col. 1019; et Alexandre III, *Epist.*, CCLX, MCCCXXII, *P. L.*, t. CC, col. 301 sq. 1148 sq.

*b)* Innocent II († 1143), répondant en 1140 aux archevêques et évêques du concile tenu à Sens, au sujet des erreurs d'Abélard, s'appuie sur l'autorité qui appartient au successeur de Pierre, d'après la parole de Jésus-Christ, *Et tu aliquando conversus confirma fratres tuos*, pour condamner les faux dogmes de ce novateur, dont l'examen final lui était soumis. *Epist.*, CDLVII, *P. L.*, t. CLXXIX, col. 517; Denzinger-Bannwart, n. 387. On doit d'ailleurs observer que les évêques de France, dans leur supplique au pape Innocent II, avaient expressément reconnu sa souveraine autorité doctrinale : *Tuum est, de cetero, beatissime pater, providere ne in diebus tuis aliqua hæreticæ pravitatis macula decor Ecclesiæ maculetur. Tibi commissa est sponsa Christi, amice sponsi : tuum est tandem uni viro virginem castam exhibere Christo. Epist.*, CXCI, parmi les lettres de saint Bernard, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 358.

*c)* Chez le pape Alexandre III († 1181) se rencontrent, avec la formule déjà signalée chez Urbain II, deux déclarations caractéristiques. Tous ceux qui sont du bercail de Jésus-Christ sont soumis au magistère de Pierre, *Petri magisterio et doctrinæ subjaceant*, selon la parole de Jésus. Luc., XXII, 32. Toutes les fois qu'il y a un doute concernant quelque article de foi, on doit recourir avec confiance *ad prædictam romanam Ecclesiam tanquam ad matrem et magistram fidei christianæ, cujus est teneros in fide populos verbo Dei pascere instruere et confirmare, sine qua fide videlicet, testante apostolo, impossibile est placere Deo. Epist.*, MDXLVII *bis*, *P. L.*, t. CC, col. 1259.

2. *Affirmations des principaux auteurs ecclésiastiques.* — Yves de Chartres († 1117) insère dans sa collection canonique les autorités précédemment citées des papes Agathon et Léon IX. *Decretum*, part. V, c. XLII, *P. L.*, t. CLXI, col. 337 sq.

Godefroi de Vendôme († 1132), dans une lettre au pape Pascal II, affirme que, maintenant encore, la foi de Pierre a toujours la même vigueur dans son siège, qui a coutume de ne jamais errer; et que Jésus a choisi Pierre pour affermir l'Église par la force de la foi de Pierre. *Epist.*, VII, *P. L.*, t. CLVII, col. 42 sq.

Hildebert du Mans († 1133), dans un de ses sermons, après avoir cité le texte, *Et tu aliquando conversus confirma fratres tuos*, ajoute que Pierre est le fondement auquel l'Église est unie; car c'est par la foi de Pierre que tous les membres adhèrent à l'Église. *Serm.*, XCVIII, *P. L.*, t. CLXXI, col. 795.

Saint Bernard († 1153), dans la lettre où il dénonce à Innocent II les erreurs d'Abélard, loue ainsi l'autorité doctrinale du pape : Il faut que votre autorité apostolique soit instruite sur les dangers et les scandales qui éclatent dans l'Église, ceux surtout qui concernent la foi. Car j'estime qu'il est digne que les dommages portés à la foi soient réparés là surtout où la foi ne peut éprouver aucune défaillance. *Dignum namque arbitror ibi potissimum resarciri damna fidei, ubi non possit fides sentire defectum. Hæc quippe hujus prærogativa sedis.* Ce que le saint docteur prouve par le texte de saint Luc, XXII, 32. *Cui enim alteri aliquando dictum est : Ego pro te rogavi ut non deficiat fides tua. Ergo quod sequitur a Petri successore exigitur : Et tu aliquando conversus confirma fratres tuos.* Il demande donc au pape d'exercer son autorité : *In eo plane Petri impletis vicem, cujus tenetis et sedem, si vestra admonitione corda in fide fluctuantia confirmatis, si vestra auctoritate conteritis fidei corruptores. Epist.*, CXC, *seu tractatus ad Innocentium II*, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 1053 sq.

Anselme d'Havelberg († 1154), dans les conférences qu'il eut avec les grecs, pendant son séjour à Constantinople, y prouva particulièrement la primauté de l'Église et le magistère du pontife romain : *Unde et Dominus sciens alias Ecclesias hæretica impulsione nimium vexandas, et Romanam Ecclesiam quam ipse supra petram fundaverat, nunquam in fide debilitandam, dixit Petro : Ego pro te rogavi ut non deficiat fides tua, et tu aliquando conversus confirma fratres tuos, ac si aperte ei dicat : tu qui hanc gratiam accepisti, ut, aliis in fide naufragantibus, semper in fide immobilis et constans permaneas, alios vacillantes confirma et corrige, et tanquam omnium provisor, et doctor, et pater, et magister, omnium curam et sollicitudinem gere. Merito ita privilegium prælationis super omnes accepit, qui in conservanda integritate fidei præ omnibus privilegium a Domino susceperat. Dialogi*, l. III, c. V, *P. L.*, t. CLXXXVIII, col. 1213 sq. Un peu plus loin, Anselme prouve que l'Église romaine possède, en vertu de l'institution divine, deux privilèges : *videlicet præ omnibus incorruptam puritatem fidei, et super omnes potestatem judicandi*, l. III, c. XII, col. 1223.

Bien que le *Decretum* de Gratien († 1158), considéré

dans son ensemble, ne donne aucun témoignage concluant en faveur de l'infaillibilité pontificale, nous le mentionnons ici, parce que, dans les siècles suivants, il a fourni des arguments aux adversaires aussi bien qu'aux défenseurs de l'infaillibilité pontificale.

Contre l'infaillibilité pontificale, on a invoqué l'attitude prise par Gratien à l'égard d'Anastase II. L'auteur du Décret rapporte d'abord la décrétale, d'ailleurs authentique, d'Anastase II reconnaissant la validité des sacrements conférés par Acace de Constantinople depuis sa déposition, et établissant d'une façon générale la validité des sacrements conférés par des ministres indignes. Puis il ajoute : « Pour avoir agi de cette manière illicite et anti-canonique, à l'encontre des décrets de ses prédécesseurs et de ses successeurs, Anastase est rejeté par l'Église romaine, et on sait par ailleurs qu'il fut frappé par Dieu, *ideo ab Ecclesia romana repudiatur, et a Deo percussus legitur fuisse hoc modo.* Suit la notice empruntée au *Liber pontificalis,* qui justifie l'assertion de Gratien. *Decret.*, I, dist. XIX, c. 8 et 9, *P. L.*, t. CLXXXVII, col. 109 sq.; édit. Friedberg, t. I, col. 63 sq. On remarquera seulement que l'appréciation sévère de Gratien ne tombe pas sur le décret dogmatique d'Anastase, mais seulement sur les collusions dont ce pape se serait rendu coupable avec des hérétiques déclarés. En ceci Gratien ne faisait que suivre toute son époque qui unanimement regardait Anastase comme un des papes tombés dans l'hérésie. Au XIVe siècle encore, Dante fait une place dans son *Enfer*, l. XI, 9, à Anastase, « que Photin a entraîné hors du droit chemin. » Voir J. Döllinger, *Die Papstfabeln des Mittelalters*, p. 124 sq.

En faveur de l'infaillibilité, on a pu citer le *dictum* de Gratien ainsi formulé : Jésus-Christ accordant à Pierre, *præ omnibus et pro omnibus*, les clefs du royaume des cieux, donne lui-même sa parole, qu'il a prié spécialement pour la foi de Pierre et qu'il lui a enjoint de confirmer ses frères par ces mots : *Ego rogavi pro te ut non deficiat fides tua, et tu aliquando conversus confirma fratres tuos. Decret.*, part. I, dist. XXI, édit. Migne, col. 115; Friedberg, col. 67.

Le *Decretum* contient encore plusieurs canons favorables à l'infaillibilité pontificale, presque tous d'origine pseudo-isidorienne. La sainte et apostolique Église romaine, mère de toutes les Églises, n'a jamais dévié de la vraie foi apostolique, et elle garde intacte, jusqu'à la consommation des siècles, la règle de la foi chrétienne qu'elle a reçue de ses fondateurs. *Decret.*, part. II, causa XXIV, q. I, c. 9, canon pseudo-isidorien, édit. Migne, col. 1268; Friedberg, col. 969. La foi de l'Église romaine n'a jamais aidé aucune hérésie et elle les détruit toutes, c. 10, canon pseudo-isidorien, édit. Migne, col. 1268; Friedberg, col. 969. Dans le siège apostolique, la religion catholique a toujours été exempte de tache, c. 11, canon pseudo-isidorien, édit. Migne, col. 1268; Friedberg, col. 969. Toutes les fois que la question de la foi est agitée, il y a obligation pour tous, fidèles et évêques, d'en référer à Pierre, afin que celui-ci puisse, dans tout l'univers, être utile à toutes les Églises, selon la lettre du pape saint Innocent Ier, en 417, aux évêques du concile de Milève, c. 12, édit. Migne, col. 1269; Friedberg, col. 970. C'est au pape qui tient la foi et le siège de Pierre, à corriger ce qui peut être dit *minus perite aut parum caute* relativement à la foi. La sainte Église romaine, qui est toujours restée immaculée, le restera toujours, dans l'avenir, avec le secours de la providence divine et celui du bienheureux apôtre Pierre; et elle continuera, dans tous les temps, à être à l'abri de toutes les attaques de l'hérésie et inébranlablement ferme, c. 14, canon pseudo-isidorien, édit. Migne, col. 1269; Friedberg, col. 970. Il n'est point permis d'enseigner ou de penser autrement que l'on a été enseigné par le bienheureux Pierre et les autres apôtres, parce que saint Pierre est le chef de toute l'Église, auquel toutes les affaires majeures doivent être référées, c. 15, canon pseudo-isidorien, édit. Migne, col. 1270; Friedberg, col. 970.

6° *Au XIIIe siècle.* — 1. *Interventions doctrinales ou affirmations des souverains pontifes.* — *a)* Chez le pape Innocent III († 1216), on rencontre, à peu près, les mêmes expressions que chez ses prédécesseurs du XIIe siècle. Il affirme, dans plusieurs circonstances, que Jésus a prié spécialement pour que la foi de Pierre ne défaille pas, Luc., XXII, 32; qu'en conséquence il appartient à Pierre et à ses successeurs de confirmer les autres, de telle sorte que la nécessité d'obéir leur soit imposée. *Regesta*, l. II, epist. CCIX, *P. L.*, t. CCXIV, col. 760; *Registrum de negotio romani imperii*, epist. LXXXV, *P. L.*, t. CCXVI, col. 1091.

On doit aussi mentionner l'appellation *cunctorum fidelium mater et magistra* donnée à l'Église romaine par le IVe concile de Latran en 1215. Denzinger-Bannwart, n. 433, 436.

*b)* Le pape Clément IV, en 1267, détermine, par sa seule autorité, la profession de foi demandée à Michel Paléologue, empereur de Constantinople, en vue de l'union projetée avec l'Église romaine. Dans cette profession de foi, le pape, de lui-même, insère l'affirmation explicite de plusieurs dogmes qui, jusqu'à cette époque, n'avaient point encore été l'objet d'une telle affirmation, ni dans les professions de foi, ni dans les déclarations des conciles: notamment la croyance au Saint-Esprit procédant *ex Patre Filioque*, la croyance au purgatoire et à l'efficacité des suffrages offerts pour les âmes du purgatoire, et toute la doctrine sur les sacrements. Denzinger-Bannwart, n. 463 sq.

On doit aussi noter l'insistance avec laquelle la profession de foi propose la croyance de l'Église romaine, comme la règle de foi que doit suivre tout fidèle catholique, ainsi que l'affirmation très explicite de la souveraine autorité doctrinale du pape : *Et sicut præ cæteris tenetur fidei veritatem defendere, sic et si quæ de fide subortæ fuerint questiones, suo debent judicio definiri.* Denzinger-Bannwart, n. 466. On sait d'ailleurs que cette profession de foi fut solennellement approuvée et acceptée par le IIe concile œcuménique de Lyon en 1274.

*c)* Il convient particulièrement d'observer que les condamnations portées, à cette époque, avec une souveraine autorité, par les pontifes romains, ont pour objet non seulement la réprobation de ce qui est directement et immédiatement opposé à la foi, comme la condamnation portée contre les cathares et autres hérétiques du même genre, Denzinger-Bannwart, n. 444, mais encore ce qui est contre la foi d'une manière plus indirecte et plus lointaine, comme l'abus théologique des expressions nouvelles empruntées à la philosophie ou des raisonnements purement naturels, n. 442 sq. Voir ÉGLISE, t. IV, col. 2182.

2. *Affirmations des principaux théologiens.* — Nous citerons particulièrement Innocent III dans son traité *De sacro altaris mysterio* composé avant son pontificat, saint Thomas et saint Bonaventure.

*a)* Innocent III († 1216) insiste sur l'impossibilité d'une erreur quelconque dans la foi du siège apostolique, d'après le texte *Ego autem pro te rogavi : Ad Petrum igitur tanquam ad magistrum pertinet cæteros confirmare, cujus fides in nulla tentatione defecit. Fides enim apostolicæ sedis semper firmam petram stabili soliditate fundata, nullis unquam errorum sordibus potuit inquinari; sed absque ruga manens et macula, pro necessitate temporum, a cæteris maculas detersit errorum. De sacro altaris mysterio*, l. I, c. VIII, *P. L.*, t. CCXVII, col. 778.

*b)* Chez saint Thomas († 1274), se manifeste un progrès très marqué dans l'expression du dogme de l'infaillibilité pontificale qui, sans être l'objet d'une étude spéciale, est néanmoins nettement indiqué. Dans sa réfutation des erreurs des grecs, le saint docteur montre particulièrement, par le texte de saint Luc, XXII, et par le témoignage de plusieurs Pères orientaux, qu'il appartient au pontife romain de déterminer *quæ fidei sunt. Contra errorem græcorum*, c. XXXII.

Dans les *Quæstiones quodlibetales*, saint Thomas, examinant cette question : *Utrum omnes sancti qui sunt per Ecclesiam canonizati, sint in gloria*, pose ce principe général : *Certum est quod judicium Ecclesiæ universalis errare in his quæ ad fidem pertinent impossibile est.* Puis, en vertu de l'identification qu'il établit entre l'autorité doctrinale de l'Église et celle du pape, il conclut que l'on doit s'en tenir à la décision du pape, déterminant ce qui appartient à la foi. *Quodlibet.*, IX, q. VII, a. 16. Nous n'examinerons point ici la réponse donnée par saint Thomas à la question particulière de la canonisation des saints. Voir t. IV, col. 2182 sq. Nous voulons seulement retenir sa conclusion sur la nature et l'objet de l'infaillibilité pontificale. Dans sa nature, elle doit être identifiée avec l'infaillibilité de l'Église. Dans son objet, elle s'étend à tout ce qui appartient à la foi, en y comprenant ce qui lui appartient indirectement d'après la doctrine de saint Thomas précédemment indiquée. Voir DÉPÔT DE LA FOI, t. IV, col. 528 sq.

Dans la Somme théologique, l'autorité doctrinale du souverain pontife est appuyée sur la parole de Jésus-Christ : *Ego pro te rogavi.* Luc., XXII, 32. Il appartient à cette autorité de déterminer *ea quæ sunt fidei ut ab omnibus inconcussa fide teneantur.* IIª IIæ, q. I, a. 10. Cette détermination doctrinale peut s'étendre à tout ce qui est nécessaire pour l'explication de la foi *contra insurgentes errores*, ad 1um. Comme exemple de cette détermination faite par la souveraine autorité doctrinale du pape, saint Thomas indique le symbole attribué à saint Athanase, qui est devenu une règle de foi par l'approbation du souverain pontife : *quia integram fidei veritatem ejus doctrina breviter continebat, auctoritate summi pontificis est recepta, ut quasi regula fidei habeatur*, ad 3um.

*c)* Chez saint Bonaventure, l'on ne rencontre guère que les formules déjà en usage avant lui. Dans les *Quæstiones disputatæ de perfectione evangelica*, traitant de l'obéissance due au souverain pontife, il en montre le fondement dogmatique dans la primauté établie par Jésus-Christ. Il affirme particulièrement que toute la solidité de l'Église vient de Pierre, *unde et tota firmitas ipsius Ecclesiæ principaliter manat a soliditate unius Petræ et unius Petri qui est vicarius Petræ*; ce qu'il prouve par Matth., XVI, 18, et par Luc., XXII, 32; il ajoute aussi un canon pseudo-isidorien inséré dans le Décret de Gratien sous le nom de saint Jérôme. *De perfectione evangelica*, q. IV, a. 3, *Opera*, Quaracchi, 1891, t. V, p. 195.

Dans son commentaire sur saint Luc, le saint docteur déclare qu'il a été accordé à Pierre, *ut de Ecclesia ejus nunquam deficiat vera fides*, selon Luc., XXII, 32. *Comment. in Evangelium Lucæ*, c. IX, n. 34, t. VII, p. 227. Un peu plus loin, le texte *Ego autem rogavi pro te ut non deficiat fides tua*, est expliqué soit de Pierre, qui est tombé, mais qui n'est point resté dans sa défaillance, soit de l'Église de Pierre, pour laquelle Jésus-Christ a prié et qui, bien qu'elle soit secouée, ne fait cependant point naufrage. *Hoc enim posuit Deus in illa Ecclesia ad confirmationem aliarum. Comment. in Evang. Lucæ*, c. XXII, n. 43, p. 552.

Dans l'*Apologia pauperum*, saint Bonaventure fait observer que, si, au temps du sacerdoce préfiguratif, ceux qui s'opposaient à la décision du grand-prêtre étaient punis de la peine de mort, à bien plus forte raison, sous la loi de vérité et de grâce, quand la plénitude du pouvoir a été manifestement donnée au vicaire de Jésus-Christ, *malum esse constat nullatenus tolerandum in fide vel moribus ejus definitioni dogmatizare contrarium, approbando quod ipse reprobat, reædificando quod ipse destruit, defendendo quod damnat. Apologia pauperum*, c. I, t. VIII, p. 235.

7° *Au XIVe siècle.* — 1. *Interventions doctrinales des souverains pontifes.* — Ne pouvant signaler en détail toutes ces interventions, très nombreuses à cette époque, nous nous bornerons à indiquer leurs caractéristiques principales. — *a)* Parfois les papes, par leur seule autorité, définissent la doctrine à laquelle tous les fidèles sont strictement tenus d'adhérer, même pour des matières qui jusque-là n'avaient point été l'objet d'un enseignement très explicite. Telle fut particulièrement, en 1336, la déclaration de Benoît XII, relativement au moment auquel commence la vision béatifique, pour les âmes suffisamment purifiées en quittant cette vie terrestre. Denzinger-Bannwart, n. 530 sq. Voir t. II, col. 657-658.

*b)* Parfois aussi les papes, de leur seule autorité, condamnent plusieurs erreurs comme étant des hérésies formelles, ou comme entachées d'hérésie. C'est ce qui se fit particulièrement pour les fratricelles, dont les assertions furent réprouvées comme hérétiques du moins en partie, Denzinger-Bannwart, n. 490; et pour les erreurs de Marsile de Padoue et de Jean de Jandun, rejetées comme contraires à l'Écriture et à la foi catholique et comme hérétiques, en ce qui concerne la constitution de l'Église. *Ibid.*, n. 495 sq., 500.

*c)* En outre, les papes réprouvent, soit avec des articles hérétiques, soit en dehors de toute condamnation d'hérésie, des propositions fausses, dangereuses, suspectes ou erronées, comme les propositions principalement philosophiques de Nicolas d'Outrecour condamnées sur l'ordre de Clément VI en 1348, *ibid.*, n. 553 sq., et plusieurs assertions attribuées à Eckart, n. 501 sq.

*d)* Sans chercher à déterminer ici, pour chacun de ces divers cas, jusqu'à quel point chaque décision est tenue pour strictement infaillible, il nous suffit de constater que l'autorité doctrinale du pape s'exerce comme une autorité obligatoire pour tous en tout ce qui appartient à la foi, et qu'elle est, selon la doctrine de saint Thomas, pratiquement identifiée avec l'autorité doctrinale de l'Église.

2. *Affirmations des auteurs ecclésiastiques.* — A cette époque, quand les théologiens ou les canonistes parlent de l'Église et de la papauté, c'est surtout pour réfuter les prétentions césariennes des légistes du temps ou les erreurs de Marsile de Padoue et de Jean de Jandun relativement à la constitution de l'Église, ou les erreurs césariennes d'Occam et de ses partisans. Ce n'est qu'accidentellement qu'ils parlent de l'infaillibilité pontificale. Leurs affirmations sont cependant assez explicites. Nous citerons particulièrement Gilles de Rome, Fasitelli et Triumphi.

*a)* Disciple de saint Thomas, Gilles de Rome († 1316), reproduit et accentue sa doctrine. *Ad summum pontificem et ad ejus plenitudinem potestatis spectat ordinare fidei symbolum et statuere quæ ad bonos mores spectare videntur, quia, sive de fide sive de moribus quæstio oriretur ad ipsum spectaret definitivam dare sententiam, ac statuere necnon et firmiter ordinare quid Christiani sentire deberent.* Cette fonction lui vient de sa primauté qui lui confie la charge et lui donne le pouvoir de régler dans l'Église *quæcumque sunt fidei et etiam quæcumque sunt morum.* Les autres docteurs procèdent *per viam doctrinæ;* seul le pape prononce d'autorité : *quid sententialiter sit tenendum ... ad solum*

*summum pontificem pertinebit. De ecclesiastica potestate*, prologue, Florence, 1908, p. 7.

Ce caractère « définitif » des actes pontificaux implique évidemment leur infaillibilité. La tradition encore un peu confuse de Gratien et des canonistes est ici nettement fixée dans le sens pontifical.

*b)* Alexandre Fasitelli († 1325), appelé aussi Alexandre de Saint-Elpidius, s'inspire notoirement de Gilles. Voulant prouver que le pouvoir de juridiction, dans le souverain pontife, vient immédiatement de Jésus-Christ, il donne, entre autres arguments, celui-ci qui est déduit de l'unité de foi qui doit exister dans l'Église catholique Des doutes pouvant s'élever et s'élevant sans cesse relativement à la foi, il est nécessaire que quelqu'un ait le pouvoir de juger et de donner une décision en ces matières, et qu'il ait immédiatement ce pouvoir *ab illo qui fuit principaliter ordinator et ædificator Ecclesiæ et fidei*. Car bien que, sur ces matières, d'autres docteurs puissent raisonner, une décision souveraine et finale peut et doit appartenir uniquement au vicaire universel de l'Église, qui doit diriger et gouverner toute l'Église : *auctoritative et determinative hoc (i. e. de talibus pertractare et investigare) solum pertinere potest et debet ad universlaem vicarium Ecclesiæ, qui totam Ecclesiam habet dirigere et gubernare. Tractatus de potestate ecclesiastica*, tr. I, c. IV, Lyon, 1498, sans pagination. La même affirmation se rencontre chez Hervé de Nédellec († 1323), *Tractatus de potestate papæ*, dans Rocaberti, *Bibliotheca maxima pontifica*, Rome, 1698, t. VII, p. 703.

*c)* Augustin Triumphi, appelé aussi Augustin d'Ancône († 1328), reproduit la doctrine de saint Thomas, dont il avait été le disciple. Examinant cette question : *utrum ad papam spectet determinare quæ sunt fidei?* il répond que la foi de toute l'Église est une, selon le témoignage de l'Écriture. Eph., IV, 5. La détermination de ce qui est de foi appartient donc à celui qui est le chef de toute l'Église, c'est-à-dire au souverain pontife, successeur de Pierre et chef de cette Église pour laquelle le Sauveur a particulièrement prié. Luc., XXII, 32. *Summa de ecclesiastica potestate*, q. X, a. 2, Cologne, 1475, sans pagination.

*d)* Pour ce qui concerne particulièrement l'Église de France à cette époque, nous citerons un décret de l'évêque de Paris en 1324 et une déclaration de l'université de Paris en 1387.

*a.* En 1324, l'évêque de Paris Étienne (Stephanus de Borreto) publie un décret annulant la condamnation portée en 1276 par Étienne Tempier, évêque de Paris, contre plusieurs articles de saint Thomas, *in quantum tangunt vel tangere asseruntur sanam doctrinam sancti Thomæ prædicti et doctoris eximii*. Cette annulation est motivée par l'estime qu'a, pour ce docteur éminent, la sainte Église romaine, mère de tous les fidèles *et magistra fidei et veritatis, in firmissima Petri, Christi vicarii, confessione fundata, ad quam (velut universalem regulam catholicæ veritatis) pertinet approbatio et reprobatio doctrinarum, declaratio dubiorum, determinatio tenendorum et confutatio errorum*. Duplessis d'Argentré, *Collectio judiciorum de novis erroribus*, Paris, 1728, t. I, p. 222 sq.; Denifle-Chatelain, *Chartularium universitatis Parisiensis*, n. 838, Paris, 1891, t. II, p. 280 sq.

*b.* En 1387, dans une lettre au pape d'Avignon qui avait pris le nom de Clément VII, et que la France considérait comme le pape légitime, Pierre d'Ailly, chancelier de l'université de Paris, parlant au nom de l'université et exprimant sa doctrine relativement aux devoirs des fidèles envers le siège apostolique, affirme, au nom de l'université, que tous se soumettent au jugement du siège apostolique, en disant, avec saint Jérôme, que c'est la foi qu'ils ont apprise dans l'Église catholique et qu'ils désirent, en tout ce qui peut être imprudemment avancé, *minus perite aut minus caute positum*, être corrigés par celui qui tient et la foi et le siège de Pierre. Sfondrati, *Gallia vindicata*, diss. IV, p. II, dans Rocaberti, t. VI, p. 884.

8° *Conclusion.* — En même temps que l'on constate, chez les souverains pontifes, des interventions doctrinales plus fréquentes qu'à l'époque précédente, on constate, pour la première fois au Ve siècle, et dans les siècles suivants, des affirmations doctrinales des souverains pontifes déclarant, d'après l'enseignement de Notre-Seigneur, que la foi de Pierre et de ses successeurs ne peut jamais défaillir. Telles sont au Ve siècle les affirmations de saint Léon Ier et celles des papes saint Agathon, saint Nicolas Ier et saint Léon IX dans les siècles suivants.

On constate aussi dans l'Église universelle un progrès dans l'expression de la croyance très explicite à la souveraine autorité doctrinale des évêques de Rome. Cette croyance est particulièrement attestée par plusieurs conciles œcuméniques, surtout celui de Chalcédoine, le IIIe et le IVe de Constantinople et le IIe de Nicée, se soumettant pleinement aux décisions doctrinales antérieurement portées par le pape.

Très manifeste encore est l'expression de cette même croyance chez les auteurs ecclésiastiques de cette période, chez lesquels on constate une connaissance plus explicite du dogme de l'infaillibilité pontificale, comme on peut l'observer particulièrement chez saint Thomas au XIIIe siècle. On constate aussi un emploi encore assez peu détaillé, mais plus explicite qu'à l'époque précédente, des deux textes scripturaires, Matth., XXI, 18 et Luc., XXII, 32, et un usage fréquent de l'enseignement des souverains pontifes en cette matière, surtout depuis la formation des collections canoniques du moyen âge.

*IVe PÉRIODE*, depuis le commencement du XVe siècle, jusqu'au commencement du XVIe. Cette période est caractérisée par le vigoureux développement des doctrines qui réduisent le pouvoir administratif et doctrinal du pape et qui prennent bientôt le nom de gallicanisme. Les lamentables discussions du grand schisme où a été compromise l'autorité du souverain pontife expliquent d'une manière très suffisante le regain de faveur que trouvent alors les théories déjà avancées au siècle précédent par les théologiens de l'entourage de Louis de Bavière. Mais les défenseurs de la papauté ne restent pas sans réponse. En face du gallicanisme se précise et s'accentue la doctrine ultramontaine.

1° Les plus remarquables représentants du gallicanisme à cette époque sont Pierre d'Ailly, Gerson et Tudeschi.

Pierre d'Ailly († 1420), par ses erreurs sur l'Église et sur le pape, mentionnées, t. I, col. 647, fut amené à rejeter au moins théoriquement l'infaillibilité pontificale. Selon lui, le pape peut se tromper en ce qui est de foi, comme Pierre, auquel Paul dit avoir résisté, Gal., II, 11, parce que Pierre était répréhensible, *non recte ambulans ad veritatem Evangelii. Tractatus de Ecclesiæ, concilii generalis, romani pontificis et cardinalium auctoritate*, part. III, c. IV, dans les *Opera* de Gerson, Anvers, 1706, t. II, col. 958. Suivant une opinion citée ici et non blâmée par d'Ailly, l'exemption de toute erreur, assurée par la parole de Jésus-Christ, Matth., XVI, 18, et Luc., XXII, 32, doit s'entendre uniquement de la foi de l'Église universelle, représentée dans un concile général, ou selon une opinion citée aussi sans aucun blâme, cela doit s'entendre simplement de la foi de l'Église universelle qui a le privilège spécial de l'inerrance dans la foi. Pourtant l'on peut croire pieusement à l'inerrance d'un concile général quand il s'appuie sur la sainte Écriture ou sur une autorité

inspirée par le Saint-Esprit; autrement il s'est, de fait, souvent trompé. *Loc. cit.* Toutefois tout ceci est affirmé avec quelque hésitation, *non definitive determinando sed doctrinaliter suadendo.* Et finalement l'auteur se soumet à la définition du concile : *nam hujus rei definitionem sacri concilii determinationi submitto. Loc. cit.*

Gerson († 1429) admet qu'il est parfois permis de décliner le jugement du pape dans les causes de foi et d'en appeler à une autre autorité. Il fonde cette assertion sur un décret du concile de Constance dans la session du 6 avril 1415; décret non approuvé par Martin V et conséquemment sans autorité. Voir t. III, col. 1220 sq. Gerson s'appuie aussi sur le fait de la résistance de saint Paul à l'autorité de Pierre, auquel est attribuée, dans la circonstance, une défaillance dans la foi, parce qu'il ne marchait pas alors *ad veritatem Evangelii.* Gerson assure qu'il n'y a en ceci aucune contradiction avec la bulle de Martin V, du 10 mars 1418, interdisant tout appel de la sentence du pape à un concile futur. Car cette constitution, qui ne mérite aucun blâme théologique, est susceptible d'une interprétation très raisonnable et très vraie, à savoir qu'il n'est pas permis d'en appeler du jugement du pape ou de décliner son jugement dans les causes de foi, non indistinctement et dans tous les cas, mais quand le pape fait tout ce qui dépend de lui, quand il ne paraît pas dévier de la foi et qu'il marche droit selon la vérité de l'Évangile, sans aucune acception des personnes. Ce qui est véritablement le cas pour Martin V, selon son affirmation et selon la teneur de la constitution précitée. *Quomodo et an liceat in causis fidei a summo pontifice appellare seu ejus judicium declinare*, traité écrit en 1418, Gerson, *Opera*, Anvers, 1706, t. II, col. 303 sq., 308.

Nicolas Tudeschi, appelé aussi Nicolas de Sicile ou Panormitanus († 1445), admet quelque supériorité du concile sur le pape en ce qui concerne la foi. Il en conclut *quod papa non potest disponere contra dispositum per concilium.* Selon lui, si le pape était mu par des raisons et des autorités meilleures que celles sur lesquelles le concile s'appuie, on devrait s'en tenir à la décision du pape, parce que le concile peut errer, *sicut alias erravit super matrimonio contrahendo inter raptorem et raptam.* Tudeschi ajoute même qu'en matière de foi *dictum unius privati esset præferendum dicto papæ, si ille moveretur melioribus rationibus et auctoritatibus Novi et Veteris Testamenti quam papa.* Quant au texte *Ego rogavi pro te ut non deficiat fides tua*, on doit l'entendre de l'Église en tant qu'elle est la collection de tous les fidèles. Cette promesse de Jésus-Christ serait même suffisamment accomplie si la foi restait dans une seule âme, comme il advint, après la passion de Jésus, quand la foi demeura intacte dans la seule âme de Marie. *Commentaria in Decretal.*, l. I, tit. VI, c. IV, n. 3, Venise, 1617, t. I, p. 108.

Des assertions assez semblables à celles de Tudeschi se rencontrent aussi chez Angelo de Clavasio et Denys le Chartreux. Angelo Carleti de Clavasio († 1495), s'appuyant sur le Décret de Gratien, affirme que le pape peut errer dans la foi, mais non toute l'Église. *Summa angelica*, art. *Papa*, q. IX, Venise, 1525, fol. 618. Denys le Chartreux ou de Ryckel († 1471), comparant l'autorité du pape et celle du concile général, affirme qu'un concile général ne peut errer dans la foi, ni en ce qui concerne les bonnes mœurs, parce qu'il est, dans de telles déterminations, immédiatement régi par le Saint-Esprit. Aussi on doit, en ces matières, s'en tenir à la détermination de l'Église ou aux statuts du concile comme à la détermination et à la décision du Saint-Esprit. Et comme le pape peut errer dans la foi et en ce qui concerne les mœurs et les autres choses nécessaires au salut, il ne paraît pas que l'on soit en cela, finalement et certainement, obligé de s'en tenir à son jugement, puisqu'il n'est pas une règle infaillible, ni un fondement incapable de dévier. *De auctoritate summi pontificis et generalis concilii*, l. I, a. 29, *Opera omnia*, Tournai, 1908, t. XXXVI, p. 570 sq. D'où Denys conclut que la décision dernière en matière de foi paraît appartenir à un concile général, parce qu'on ne peut donner son assentiment à la décision du pape qu'avec crainte, tandis que l'on peut adhérer avec certitude à la détermination faite par l'Église. Néanmoins il appartient à l'autorité du pape de faire un symbole de foi, quoique la personne à laquelle une si grande autorité est confiée, soit, comme les autres personnes, fragile et sujette au péché. En conséquence, vis-à-vis d'une décision provenant d'une telle personne, l'on n'est point aussi certainement tenu que pour les décisions de l'Église universelle infaillible, à laquelle il appartient de déclarer la juste convenance d'un symbole de foi rédigé par le pape. De même quand le concile n'est pas actuellement réuni, on doit recourir principalement au pape qui, en considération de sa faiblesse, n'a pas coutume de résoudre des choses difficiles sans l'approbation de l'Église ou sans la présence d'un concile. *Loc. cit.*, p. 571 sq.

2° A l'encontre de ces opinions se manifeste, à cette même époque, un premier développement théologique du dogme de l'infaillibilité pontificale, particulièrement chez Thomas Netter, saint Antonin de Florence et le cardinal Torquémada.

1. Thomas Netter, appelé aussi Waldensis († 1445), prouve, par plusieurs témoignages des Pères, que le pape possède *ab antiquo potestatem infringibilem ad determinandum fidei veritates et debellandum et cancellandum omnes falsitates hæreticas. Doctrinale antiquitatum fidei Ecclesiæ catholicæ*, l. II, a. 3, c. 47, Venise, 1571, t. I, p. 284 sq.; et que l'Église romaine est, par l'enseignement du pape, perpétuellement à l'abri de toute erreur dans la foi, l. II, c. 48, p. 287 sq. En faveur de cette immunité d'erreur dans la foi, l'autorité de Luc., XXII, 32, et de Matth., XVI, 18, est citée, p. 287, 289; et de ces autorités scripturaires Netter conclut que Pierre, qui a été le premier confesseur de la divine génération, a reçu le premier, de Jésus-Christ, la prérogative de l'autorité, *ut super fidem ejus præ aliis apostolis fundaretur Ecclesia*, p. 288; et que celui auquel Jésus a dit *Ego rogavi pro te ut non deficiat fides tua*, est le maître unique par l'enseignement duquel la foi dans l'Église est une, p. 287.

On objecte ce passage de Netter : *Posset forsan alicujus unius sapientis fidelis esse suspicio, posset unius episcopi et apud pertinacem aliquem est alicujus cleri sive universitatis, sive synodi episcopalis, sive etiam decreti communis in Romana Ecclesia, imo forsan et generalis concilii patrum orbis, quia nulla harum est Ecclesia catholica symbolica, nec vindicat sibi fidem dari sub pœna perfidiæ, sed qui sanctionibus sanctorum patrum Ecclesiæ catholicæ et apostolicæ, id est per totum mundum expansæ et a sanctis apostolis constitutæ et per successiones patrum usque ad nostra tempora claruerunt, non statim obedit, ipse filius proterviæ sine omni scrupulo damnatur a singulis*, l. II, c. XIX, t. I, p. 196.

Mais il est manifeste qu'ici le but de Netter est uniquement de faire ressortir l'éclatante autorité du magistère ordinaire de l'Église universelle. Cette autorité est donnée comme tellement indiscutable, aux yeux de tous, que quiconque ne lui obéit point aussitôt, est condamné par tous sans aucune hésitation comme un révolté; tandis que pour les autres autorités, même pour un concile général et pour quelque décret de l'Église romaine, toute possibilité de soupçon contre leur vérité ou leur obligation n'est pas absolument

écartée, du moins dans quelque cas particulier et *apud pertinacem aliquem*. L'autorité des décrets de l'Église romaine n'est donc aucunement niée; elle est simplement jugée moins éclatante, au moins dans quelque cas particulier, que l'autorité du magistère ordinaire de l'Église universelle.

Quant à la phrase : *nec vindicat sibi fidem dari sub pœna perfidiæ*, appliquée aux décrets de l'Église romaine comme aux autres autorités indiquées, elle peut simplement signifier qu'il n'y a pas nécessairement obligation d'y adhérer sous peine de perdre la foi catholique; ce qui, dans les siècles suivants, et en l'absence de définition formelle jusqu'au concile du Vatican, fut encore admis par beaucoup de théologiens.

Dans un autre passage, Netter affirme incidemment que la promesse de Jésus, *Ego rogavi pro te*, faite à Pierre, doit s'entendre de l'Église universelle dispersée par toute la terre, l. II, c. xix, n. 1, t. i, p. 193. Cette affirmation signifiant assez fréquemment chez les meilleurs défenseurs de l'infaillibilité pontificale, comme nous l'avons montré précédemment, que la promesse faite à Pierre est en réalité pour le profit de l'Église universelle, rien ne paraît s'opposer à ce que le même sens soit attribué à la phrase de Netter.

2. Saint Antonin de Florence († 1459) insiste particulièrement sur ce que l'infaillibilité doctrinale appartient au pape, non comme personne privée, car, sous ce rapport le pape est capable de pécher et d'errer, mais au pape *utens concilio et requirens adjutorium universalis Ecclesiæ. Summa theologica*, part. III, tit. xxii, c. iii, Vérone, 1740, t. iii, col. 1188. Expressions qui, au siècle suivant, donnèrent lieu à une controverse, mais qui ne paraissent point avoir été comprises par l'archevêque de Florence, dans le sens d'une condition absolument nécessaire pour l'exercice de l'infaillibilité pontificale dans un cas particulier.

Saint Antonin appuie l'infaillibilité pontificale sur l'institution divine, d'après la promesse formelle de Jésus à Pierre : *Ego rogavi pro te ut non deficiat fides tua. Loc. cit.* Aucun détail n'est donné sur la manière dont doit s'exercer le magistère pontifical, mais la manière très nette dont saint Antonin affirme le caractère souverain et plénier de la primauté pontificale, écarte, dans sa pensée, toute subordination ou dépendance du pape vis-à-vis d'un concile ou de quelque autre autorité, part. III, tit. xxiii, c. iii, col. 1273-1275. Quant à cette remarque, que, dans un concile général, ceux qui sont inférieurs au pape paraissent plutôt des conseillers, *potius videntur consultores*, col. 1279, elle doit, à cause du correctif employé, n'être point prise trop littéralement.

3. Le cardinal Jean de Torquémada († 1468) prouve, par plusieurs témoignages de la tradition et par l'Écriture, cette assertion : *Quod sedis apostolicæ judicium in his quæ fidei sunt et ad humanam salutem necessaria errare non possit. Summa de Ecclesia*, l. II, c. cix, Rome, 1489, sans pagination. La principale preuve scripturaire est le texte *Ego rogavi pro te*, Luc., xxii, 32, dont l'interprétation en faveur de l'infaillibilité pontificale est appuyée sur de nombreuses autorités, particulièrement sur l'enseignement des papes saint Léon le Grand, saint Agathon et saint Léon IX, et sur le témoignage de saint Bernard, que nous avons cités précédemment. De toutes ces preuves, Torquémada conclut que l'opinion adverse est téméraire et opposée à la doctrine de Jésus-Christ et des Pères, et que l'on commet une erreur très pernicieuse en rendant suspectes de fausseté les définitions du saint-siège, les déclarations de la foi, les condamnations des hérétiques et les canonisations des saints. La réponse aux diverses objections, l. II, c. cxiii, fournit ensuite à Torquémada l'occasion de préciser la doctrine de l'infaillibilité pontificale. Le pape, comme homme privé, peut errer dans la foi, *tenendo malam opinionem circa ea quæ fidei sunt*. Mais il ne peut errer *sententiando in judicio de his quæ sunt fidei*. Cette infaillibilité provient de la promesse divine et de l'assistance du Saint-Esprit. Elle s'étend à tout ce qui touche à la foi *in hujusmodi arduis materiis quæ fidem tangunt*. Il est affirmé que le pape, avant de donner une décision en ces matières, prend toujours conseil *cum dominis cardinalibus et aliis doctis patribus*, mais rien n'autorise à admettre que, dans la pensée de l'auteur, cette consultation est nécessaire pour l'exercice de l'infaillibilité pontificale.

Quant à cette objection que le pape, pouvant tomber dans l'hérésie, peut aussi porter une définition en faveur de l'hérésie à laquelle il aurait ainsi adhéré, Torquémada donne simplement cette réponse qu'il juge la meilleure. Si le pape devient hérétique, il cesse, par le fait même, d'être pape; sa définition hérétique, s'il en portait une, n'étant plus une définition du siège apostolique n'aurait plus le privilège de l'infaillibilité. Il est manifeste que l'hypothèse ainsi envisagée est uniquement celle d'un pape tombant dans l'hérésie comme personne privée, et essayant vainement de porter une définition avec une autorité qu'il n'a plus.

4. Biel († 1495), appliquant au pape les paroles de Jésus à Pierre, Luc., xxii, 32, affirme que le successeur de Pierre doit confirmer ses frères *per prædicationem videlicet et doctrinam veræ fidei et evangelii. Sacri canonis missæ lucidissima expositio*, lect. xxxiii, Brescia, 1576, p. 146. Parlant du décret de Sixte IV concernant l'immaculée conception de Marie, il déclare que toutes les questions de foi devant être référées au siège apostolique et tous les fidèles étant tenus de se soumettre à sa détermination, il est téméraire d'affirmer ou de penser contrairement à ce décret pontifical. *In IV Sent.*, l. III, dist. III, q. i, Brescia, 1574, p. 49. D'ailleurs, à plusieurs reprises, parlant des définitions de foi, il emploie comme synonymes les expressions *determinatio Ecclesiæ aut summi pontificis. In IV Sent.*, l. IV, dist. XIII, q. ii; l. III, dist. III, q. i, p. 223, 49. Ce qui suppose chez le pape, en matière doctrinale, la plénitude de l'autorité donnée par Notre-Seigneur à son Église.

3° En même temps, plusieurs documents ecclésiastiques de cette époque, en écartant les erreurs opposées à l'infaillibilité pontificale, devaient servir au progrès de ce dogme. Ainsi la constitution de Martin V du 10 mars 1418 et la bulle *Exsecrabilis* de Pie II du 18 janvier 1459, en condamnant la proposition d'après laquelle il est permis d'en appeler de la décision du pape à celle d'un concile mettaient en évidence la souveraine indépendance du magistère du pape vis-à-vis de toute autre autorité, quelle qu'elle fût. Voir Constance (*Concile de*), t. iii, col. 1222, et Denzinger-Bannwart, n. 717.

Le même enseignement résultait aussi de la définition du concile de Florence affirmant que le pontife romain possède dans l'Église la plénitude de toute autorité. Donc aussi la plénitude de l'autorité doctrinale, et l'infaillibilité doctrinale que celle-ci comporte.

L'infaillibilité pontificale résultait aussi avec évidence de la condamnation portée par Sixte IV, le 9 août 1479, contre cette proposition de Pierre d'Osma : *Ecclesia urbis Romæ errare potest*. Denzinger-Bannwart, n. 730.

4° Comme *conclusion* de cette période, on doit, à côté des quelques erreurs signalées, noter, du moins chez les théologiens ultramontains, un progrès très manifeste portant surtout sur l'exposition doctrinale et sur la démonstration théologique de l'infaillibilité pontificale. Dans l'exposition doctrinale le concept de l'indépendance du pape, vis-à-vis du concile ou de n'im-

porte quelle autre autorité, est formellement exprimé chez saint Antonin de Florence. On précise aussi, comme le fait Torquémada, que l'infaillibilité pontificale s'étend seulement aux jugements que le souverain pontife porte en ce qui concerne la foi. Le progrès se manifeste aussi dans l'exposition de la preuve scripturaire et surtout patristique des deux textes évangéliques. Matth., xvi, 18, et Luc., xxii, 32, que l'on commence à développer avec un peu d'ampleur, contre les erreurs de cette époque.

Ve *PÉRIODE*, depuis le commencement du xvie siècle jusqu'à la définition dogmatique du concile du Vatican (1870), période caractérisée par un très notable développement dogmatique de l'infaillibilité pontificale. Nous nous bornerons à une indication sommaire du mouvement général des idées sur les principaux points concernant ce dogme.

1° *Preuves scripturaires et patristiques du dogme de l'infaillibilité pontificale.* — 1. *Preuves scripturaires.* — *a)* La principale preuve scripturaire invoquée par les défenseurs de l'infaillibilité pontificale à cette époque est le texte *Ego rogavi pro te ut non deficiat fides tua.* Luc., xxii, 32. Le plus souvent on rapporte simplement le texte ou l'on y ajoute de courtes indications exégétiques ou patristiques, parmi lesquelles surtout l'autorité des souverains pontifes, tels que saint Léon le Grand, saint Agathon et saint Léon IX; c'est ce que font notamment Pighi, *Hierarchiæ ecclesiasticæ assertio*, l. IV, c. viii, Cologne, 1538, fol. 130; Grégoire de Valence, *Analysis fidei catholicæ*, part. VII, Ingolstadt, 1585, p. 241 sq.; Ferré, *Tractatus de virtutibus theologicis*, t. i, q. xii, dans Rocaberti, *Bibliotheca pontificia maxima*, Rome, 1698, t. xx, p. 388.

Parfois cependant à l'appui de ce texte scripturaire on apporte quelques arguments exégétiques. Comme exemple, nous citerons surtout Bellarmin au xvie siècle et André Duval au xviie.

Bellarmin, dans son argumentation scripturaire, combat deux fausses interprétations. Contre la première attribuant à *Ego rogavi* ce sens que Notre-Seigneur a seulement prié pour l'Église universelle pour que sa foi ne défaille point, Bellarmin montre que Pierre seul est désigné par Notre-Seigneur comme le bénéficiaire immédiat des promesses divines, par toutes les expressions marquant spécialement la personne de Pierre et par les paroles *confirma fratres tuos*, qui dans l'autre hypothèse n'auraient aucun sens. Quant à la deuxième interprétation entendant les paroles de Notre-Seigneur de la seule persévérance personnelle de Pierre, elle est en opposition formelle avec le contexte. Car Jésus, pour écarter le danger commun *ut cribraret vos*, a certainement demandé pour Pierre un privilège qui dût servir à l'utilité commune : ce qui ne convient aucunement à l'hypothèse indiquée. D'ailleurs tout dans le contexte indique que Jésus demande pour Pierre une chose spéciale, bien qu'elle soit pour l'utilité des autres. Or la persévérance personnelle de Pierre dans la grâce ou dans l'amitié de Dieu n'est point une faveur spéciale, puisqu'une semblable faveur a été, peu après, demandée par Jésus pour tous les apôtres : *Pater sancte, serva eos in nomine tuo quos dedisti mihi.* Joa., xvii, 11.

Bellarmin adopte donc cette troisième exposition qui est la vraie : Jésus a demandé pour Pierre et ses successeurs deux privilèges intimement connexes : l'indéfectibilité dans la foi et le privilège de ne jamais rien enseigner contre la foi. Dans la pensée de Bellarmin, ces deux privilèges n'en font vraiment qu'un, car d'après tous les témoignages qu'il cite, l'indéfectibilité est promise au chef de l'Église pour qu'il affermisse ou confirme lui-même tous ses frères dans la foi. *De romano pontifice*, l. IV, c. iii.

Au xviie siècle, André Duval complète la démonstration de Bellarmin en réfutant les arguments par lesquels Edmond Richer († 1631) et Simon Vigor († 1624) venaient d'attaquer l'interprétation traditionnelle du texte *Ego rogavi pro te. De suprema romani pontificis in Ecclesiam potestate*, part. II, q. i, Paris, 1877, p. 107 sq.

Au xviiie siècle, Pierre Ballerini († 1769), insiste principalement sur les témoignages patristiques en faveur de cette même interprétation du texte de saint Luc. *De vi ac ratione primatus romanorum pontificum*, Munster, 1845, p. 276 sq.

*b)* Les défenseurs de l'infaillibilité pontificale, à cette époque, citent fréquemment aussi le texte *Tu es Petrus et super hanc petram ædificabo Ecclesiam meam et portæ inferi non prævalebunt adversus eam*, Matth., xvi, 18, le plus souvent sans apporter aucune preuve ou en donnant seulement une courte démonstration exégétique et patristique. Nous citerons particulièrement Pighi, *loc. cit.*; Bernardini de Lucques († 1585), *Concordia ecclesiastica*, l. IV, c. ii, Florence, 1552, p. 191 sq.; Grégoire de Valence, *op. cit.*, p. 219; Bellarmin, *De romano pontifice*, l. IV, c. iii; S. François de Sales, *Controverses*, part. II, c. vi, a. 4, *Œuvres*, Annecy, 1892, t. i, p. 246; Duval, *De suprema romani pontificis in Ecclesiam potestate*, part. II, q. i, Paris, 1877, p. 107; Platel († 1681), *Synopsis cursus theologici*, part. III, c. i, p. iv, 5e édit., Douai, 1704, t. iii, p. 79; Ferré, *loc. cit.*; Dominique de la Sainte-Trinité († 1687), *De summo pontifice romano*, c. xvi, p. iv, dans Rocaberti, *op. cit.*, t. x, p. 311.

Les théologiens qui insistent le plus sur les preuves patristiques en faveur de l'infaillibilité pontificale d'après Matth., xvi, 18, sont, au xviie siècle, Macédo, et au xviiie, Pierre Ballerini.

François Macédo († 1681), explique ainsi le langage des Pères qui, dans leur interprétation de ce texte, font surtout ressortir la foi de Pierre. Ce n'est point, dit-il, que les Pères aient nié que le texte doive s'entendre de la personne de Pierre, établi lui-même fondement de l'Église. Mais ils ont considéré, dans Pierre, la *raison* pour laquelle il a mérité de Jésus l'éloge que tous ses successeurs méritent également. Dans la pensée de ces Pères, notamment de saint Hilaire, saint Grégoire de Nysse, saint Jean Chrysostome, saint Jérôme et saint Augustin, le sens est véritalement : *Christus super hanc fidelem petram ædificavit Ecclesiam.* D'où Macédo conclut : *Igitur non potest unquam Petrus a fide deficere. De auctoritate papæ*, q. i, a. 1, dans Rocaberti, *op. cit.*, t. xii, p. 165 sq. Macédo écartait ainsi la principale difficulté critique soulevée par Launoi au point de vue patristique.

Pierre Ballerini met la même remarque en tête de sa longue liste de témoignages patristiques, p. 269 sq.

*c)* Le texte *Pasce oves meas*, Joa., xxi, 17, très souvent mentionné dans la démonstration de l'infaillibilité pontificale, n'est l'objet durant cette période d'aucun développement exégétique ou patristique.

2. *Autorité de la tradition.* — Cette autorité est fréquemment citée, soit à l'appui des preuves scripturaires, comme chez Bellarmin et Macédo, soit à part, comme le fait Dominique de la Sainte-Trinité. *Bibliotheca theologica*, l. III, sect. iv, c. xvi, Rome, 1668, t. iii, p. 282 sq., ou dans Rocaberti, t. x, p. 312 sq.; soit pour ces deux démonstrations. Ballerini, *op. cit.*, p. 275 sq., 279 sq.

Cette démonstration patristique n'est pas exempte de défauts. On y a inséré quelques témoignages inauthentiques, comme ceux de saint Lucius Ier et de saint Félix Ier, empruntés par Bellarmin, *De romano pontifice*, l. IV, c. iii, aux fausses Décrétales encore acceptées avec confiance. On rencontre aussi, dans cette démonstration, des réponses discutables ou même

inexactes données à certaines difficultés historiques dont il sera question dans d'autres articles du *Dictionnaire.* Malgré ces quelques défauts, d'ordre plutôt secondaire, cette démonstration garde sa valeur substantielle et méritait d'être traitée plus équitablement par J. Turmel, qui, après avoir cité les critiques peu fondées dirigées par Launoi contre la démonstration patristique de Bellarmin, n'y oppose qu'une bien faible résistance. *Histoire de la théologie positive du concile de Trente au concile du Vatican*, Paris, 1906, p. 293 sq.

3. *Certitude dogmatique de l'infaillibilité pontificale.* — Cette question se pose comme conséquence de la démonstration scripturaire et patristique. Au XVIe et au XVIIe siècle, on affirme encore assez fréquemment que l'infaillibilité pontificale, bien qu'elle soit une vérité certaine, n'est cependant pas expressément de foi, soit parce que l'Église n'avait point encore porté de définition expresse sur ce point, soit à cause des assertions opposées de plusieurs théologiens ou canonistes jouissant de quelque considération. Stapleton († 1598), *Controversia III capitalis, De primario subjecto potestatis ecclesiasticæ*, q. IV, dans Rocaberti, t. XX, p. 84 sq.; Bannez, *Commentaria in IIam IIæ*, q. I, a. 10, dub. II, Venise, 1602, p. 113, 119; Bellarmin, *De romano pontifice*, l. IV, c. II; Tanner († 1632), *In Summam S. Thomæ*, t. III, disp. I, q. IV, dub. VI, dans Rocaberti, *op. cit.*, t. I, p. 39; Duval, *op. cit.*, p. 105; Platel, *op. cit.*, t. III, p. 80.

Cependant dès le XVIe siècle, Pighi, *op. cit.*, fol. 129; Cano, *De locis theologicis*, l. VI, c. VII, *Opera*, Venise, 1759, p. 161, et Grégoire de Valence, *op. cit.*, p. 309, 311, affirment explicitement que l'infaillibilité pontificale est une vérité de foi catholique. Au XVIIe siècle, cette même affirmation se rencontre plus fréquemment, notamment chez Suarez, *De fide*, tr. I, disp. V, sect. VIII, n. 4; Nugno († 1614), *Commentarii ac disputationes in IIIam S. Thomæ*, q. XX, a. 3, dans Rocaberti, *op. cit.*, t. VIII, p. 257; Oregi († 1635), *Summa theologica*, tr. II, c. V, dans Rocaberti, t. IV, p. 633; Perez († 1637), *Pentateuchum fidei*, l. V, dub. VI, c. I, dans Rocaberti, t. IV, p. 806; Gravina († 1643), *Catholicæ præscriptiones adversus hæreticos*, q. II, a. 1, dans Rocaberti, t. VIII, p. 425; Sylvius, *Controversiæ*, l. IV, q. II, a. 8, *Opera*, Anvers, 1598, t. V, p. 313; Lao († 1663), *Tractatus de summo pontifice*, dub. III, dans Rocaberti, t. III, p. 604 sq.; Chiroli, *Lumina fidei divinæ*, disp. III, diff. VI, dans Rocaberti, t. III, p. 340; Macédo († 1681), *De auctoritate papæ*, q. V, a. 1, dans Rocaberti, t. XII, p. 213; Brancati de Lauria († 1693), *In III Sent.*, *De virtutibus theologicis*, disp. V, a. 1, dans Rocaberti, t. XV, p. 25.

Au XVIIIe siècle, beaucoup de théologiens reproduisent encore la formule de Bannez et de Bellarmin. Nous citerons particulièrement : Viva († 1710), *Damnatæt heses*, quæst. prodr., n. 7, Pavie, 1715, t. I, p. 3; Gotti († 1742), *Theologia scholastico-dogmatica*, tr. 1, q. I, dub. VI, Venise, 1750, t. I, p. 60; Billuart († 1757), *De fide*, diss. IV, a. 5, p. I; Pierre Ballerini († 1769), *De vi ac ratione primatus romanorum pontificum*, c. XV, p. XI, Munster, 1845, p. 326; Kilber († 1783), *De principiis theologicis*, disp. I, c. III, a. 4, dans la *Theologia Wirceburgensis*, Paris, 1852, t. I, p. 349, 380; S. Alphonse de Liguori, *Theologia moralis*, l. 1, n. 110. Au XIXe siècle, les positions théologiques restent à peu près les mêmes jusqu'à la définition portée par le concile du Vatican.

2° *Négation pour le magistère pontifical de toute dépendance nécessaire soit d'un concile soit d'une approbation ultérieure donnée par l'Église universelle.* —

1. Au XVe siècle, quelques auteurs comme Tudeschi et Angelo de Clavasio sont encore dominés par les idées de Pierre d'Ailly et de Gerson, et soutiennent en quelque manière la supériorité du concile sur le pape en matière de foi.

Au commencement du XVIe siècle, ces théories sont combattues par Cajétan dans deux opuscules publiés en 1511 et 1512. Cajétan montre, d'une manière générale, que le pape est *super potestatem Ecclesiæ universalis et concilii generalis, ut distinguitur contra papam*, d'après l'institution de Jésus-Christ. *De comparatione auctoritatis papæ et concilii*, c. VII. *Opuscula omnia*, Turin, 1582, p. 12 sq. Démonstration complétée dans le reste de cet opuscule, c. XI sq., p. 20 sq., et dans un deuxième opuscule publié en 1512, *Apologia de comparata auctoritate papæ et concilii*, p. 44-66. Le pouvoir de déterminer avec infaillibilité ce qui est de foi, réside principalement dans le souverain pontife; et même, selon saint Thomas, l'autorité de l'Église universelle, comme on l'appelle, n'est autre que celle du pape. *De comparatione auctoritatis papæ et concilii*, c. IX, p. 17.

Quelques années plus tard, en 1516, Sylvestre de Priério († 1523) combat aussi les assertions de Tudeschi, mais sans se dégager entièrement de ce que celles-ci avaient de faux. Sylvestre admet, avec la tradition catholique, que le pape n'erre point tant qu'il parle comme chef de l'Église, c'est-à-dire quand il se sert du secours des membres de l'Église, *per concilia et orationes et hujusmodi*, ou quand il donne une décision comme chef de l'Église, au sujet de doutes pour lesquels il est consulté. *Summa Sylvestrina*, art. *Concilium*, n. 3; art. *Fides*, n. 10 sq., Lyon, 1594, t. I, p. 151, 441. En même temps, la dépendance vis-à-vis du concile est admise, en ce que le pape est soumis au concile pour ce qui est manifestement de foi, et si le pape erre en cela avec obstination, il se dépose lui-même et n'est plus chef de l'Église, p. 151. Toutefois, en cas de dissentiment en matière de foi entre le pape et le concile, on est tenu de donner la préférence au pape, non point parce que ses raisons sont jugées meilleures, car un tel jugement ne peut être porté avec autorité, mais parce que le pape, comme chef de l'Église, a plein pouvoir pour résoudre les doutes en matière de foi, p. 151, 441.

Cette opinion attardée de Tudeschi est encore soutenue par Thomas Illyricus († 1528). Après avoir prouvé que toutes les causes majeures, dans l'Église, appartiennent au pape, Thomas excepte la cause de la foi, où le pape ne peut rien décider sans un concile; exception qu'il essaye d'appuyer sur le Décret de Gratien, *Prima pars*, dist. XIX, c. IX. Thomas ajoute que le pape peut errer dans la foi, mais non toute l'Église. Comme preuve de cette dernière assertion, l'auteur cite Gratien, *Prima pars*, dist. XL, c. VI, dont nous avons parlé précédemment. Une autre conclusion d'Illyricus est que les textes affirmant, comme la lettre de saint Jérôme au pape Damase, que l'Église romaine ne peut errer, doivent s'entendre de l'Église universelle, justement appelée l'Église romaine. *Tractatus de summa potestate*, Turin, 1523, sans pagination.

Une opinion assez semblable est défendue par Alphonse de Castro († 1558), dans un ouvrage publié en 1534. Le pape peut errer dans la foi, comme il advint, de fait, pour Libère et Anastase II. L'Église universelle est seule à l'abri de toute erreur, parce qu'elle est enseignée par le Saint-Esprit. *Adversus hæreses*, l. I, c. IV, Cologne, 1543, fol. VI. Le siège apostolique qui ne peut errer dans la foi n'est point le pape seul. *Sed sedes apostolica quæ nunquam erravit, comprehendit tam collegium cujus concilio juvatur pontifex quam ipsum pontificem*, l. I, c. VIII, fol. XV. Castro est cependant très explicite sur la primauté de Pierre et sur son privilège de confirmer ses frères, l. XII, fol. CLXXIV sq.

Adrien d'Utrecht, qui plus tard devint pape sous le nom d'Adrien VI († 1523), émit incidemment cette assertion que, si par Église romaine on entend son chef, il est certain qu'elle peut errer, même en ce qui concerne la foi, en affirmant l'hérésie, *hæresim per suam determinationem aut decretalem asserendo;* car il y a eu, en fait, plusieurs pontifes romains hérétiques. *Questiones in IV Sententiarum. De sacramento confirmationis*, a. 3, Paris, 1516, fol. XVIII.

2. A l'encontre des opinions erronées que nous venons de citer, les théologiens ultramontains du XVI^e^ et du XVII^e^ siècle enseignent, comme une vérité très certaine, souvent même comme une vérité de foi, que le pape, dans l'exercice de son magistère infaillible, n'est point dépendant de l'autorité d'un concile. Ces théologiens étaient d'ailleurs aidés en cela par l'enseignement du V^e^ concile de Latran affirmant l'autorité du pape sur le concile, Denzinger-Bannwart, n. 740, et par la condamnation portée par Léon X contre cette proposition 28^e^ de Luther : *Si papa cum magna parte Ecclesiæ sic vel sic sentiret, nec etiam erraret; adhuc non est peccatum aut hæresis contrarium sentire, præsertim in re non necessaria ad salutem, donec fuerit per concilium universale alterum reprobatum, alterum approbatum.* Denzinger-Bannwart, n. 768.

Pighi († 1534), après avoir démontré, par beaucoup de preuves de tradition, le privilège de l'infaillibilité pontificale, conclut que ce privilège est assuré non seulement au siège apostolique, mais à tous les successeurs de Pierre. *Quare nobis constat non solum cathedræ, sed multo magis Petri et successorum ejus indefectibilis fidei privilegium, ad confirmandos fratres in fide.* Ce privilège est assuré à tous les successeurs de Pierre, de telle manière qu'ils sont seuls à le posséder et qu'aucun concile ne peut participer à cette infaillibilité qu'à la condition d'être uni au pape et de s'appuyer sur son autorité. *Hierarchiæ ecclesiasticæ*, l. IV, c. VIII, Cologne, 1538, fol. CXXXVI sq.

Melchior Cano († 1560), rejette expressément l'opinion de quelques théologiens qu'il appelle *non satis acuti*, qui, mettant une distinction entre l'Église romaine et le pontife romain, affirmaient que celui-ci peut errer dans la foi, tandis que celle-là n'est jamais capable d'errer. *De locis theologicis*, l. VI, c. VII, Venise, 1759, p. 163. Il rejette également la thèse de ceux qui faisaient dépendre l'autorité doctrinale du pape de celle d'un concile. Il montre contre eux que, si le jugement du Saint-Siège était faillible, et celui d'un concile toujours certain et véridique, il serait déraisonnable de rejeter un appel du jugement pontifical à celui d'un concile. Or un tel appel, dans les causes de foi, est contraire à la coutume constante et universelle dans l'Église. *Nunquam enim admissa est appellatio in causis fidei a sede romana*, l. VI, c. VII, p. 161.

Stapleton († 1598), après avoir cité les principales preuves de tradition en faveur de l'infaillibilité du pape, conclut que, d'après tous ces témoignages, le pontife romain possède seul *supremum et absolutissimum fidei judicium. Principiorum fidei doctrinalium demonstratio methodica*, controv. II, l. VI, c. XVII, 2^e^ édit., Paris, 1582, p. 240.

Grégoire de Valence († 1603), combat particulièrement ceux qui voulaient subordonner l'autorité doctrinale du pape à celle d'un concile. Une telle assertion est en opposition manifeste avec la foi catholique sur la primauté de Pierre et de ses successeurs. Celui-là seul a le pouvoir de déterminer, avec une autorité infaillible, les controverses de foi, qui possède, dans l'Église, le pouvoir spirituel suprême; pouvoir qui certainement appartient au seul pontife romain, non à un concile en dehors du pape. *Analysis fidei catholicæ*, part. VIII, Ingolstadt, 1585, p. 402. Aussi est-il expressément affirmé que les conciles généraux ont une autorité infaillible seulement quand ils sont approuvés par le pontife romain, p. 400 sq.

Bannez († 1604), estime qu'il y a témérité scandaleuse à affirmer qu'un concile est supérieur au pape, *valde temerarium esse et scandalosum multarumque hæresum fomentum, asserere quod concilium sit supra papam.* L'infaillibilité du pape enseignant seul *in publico fidei judicio* a été, au jugement de Bannez, définie par Léon X, par sa bulle du 15 juin 1520, condamnant la proposition 28^e^ de Luther, précédemment citée. Bannez conclut que c'est un enseignement apostolique, qui serait certainement considéré comme tel par tous les fidèles, si, depuis le concile de Constance, le démon n'avait pas, sur ce point, semé la zizanie dans l'Église. *Commentaria in II^am^ II^æ^*, q. I, a. 10, dub. II, Venise, 1602, col. 113, 119.

Bellarmin († 1621), réprouve, à diverses reprises, l'erreur de ceux qui voulaient, en matière de foi, soumettre le pape à l'autorité d'un concile général. *De romano pontifice*, l. IV, c. I; *De conciliis et Ecclesia*, l. I, c. XVII.

Suarez († 1618), montre que l'autorité doctrinale n'a pas été donnée au pape *dependenter a concilio*, mais qu'elle a été donnée au concile *dependenter a papa*, et il estime que c'est une vérité de foi. *De fide*, part. I, disp. V, sect. VIII, n. 4, 6.

Sylvius († 1648), prouve que l'autorité des conciles n'est pas requise *ut pontifex possit infallibiliter definire res fidei*, parce que l'infaillibilité n'est pas dans un concile d'évêques, ni dans une réunion de conseillers, mais en celui à qui Jésus a dit : *Ego rogavi pro te ut non deficiat fides tua*, c'est-à-dire dans Pierre et dans ses successeurs légitimes. *Controv.*, l. IV, q. II, a. 8, *Opera*, Anvers, 1698, t. V, p. 134.

La même doctrine est soutenue en France, à cette époque, à l'encontre de l'erreur de Richer qui prétendait que l'autorité doctrinale infaillible est dans toute l'Église, ou dans un concile général qui la représente, et que le pape, chef ministériel de l'Église, ne peut obliger l'Église sans que celle-ci donne son consentement préalable, ou sans qu'elle ait été consultée. *De ecclesiastica et politica potestate*, n. 6, 8, Paris, 1611, p. 8, 13 sq. Nous citerons particulièrement, Mauclère († 1622), *De monarchia divina, ecclesiastica et seculari christiana*, part. II, l. IV, c. IV sq., Paris, 1622, col. 496 sq.; Duval, *op. cit.*, p. 105; Louis Abelly, († 1699), *Défense de la hiérarchie de l'Église*, Paris, 1659, p. 110 sq.

A ces témoignages on doit joindre deux lettres des évêques de France reconnaissant alors pleinement l'obligation imposée par les décisions doctrinales du pape, avant qu'elles fussent sanctionnées par le consentement de l'Église universelle. En 1651 25 évêques de France, écrivant à Innocent X, au sujet des erreurs de Jansénius, témoignent que c'est la coutume constante de l'Église de référer au saint-siège, à cause de la foi indéfectible de Pierre, les causes concernant la foi. Pour mettre fin aux controverses, ils demandent au pape de porter, sur les propositions plus particulièrement dangereuses ou dont la discussion est plus ardente, une décision certaine qui dissipe toute obscurité, calme les esprits, termine tout différend et rende à l'Église la tranquillité. Duplessis d'Argentré, *Collectio judiciorum de novis erroribus*, Paris, 1736, t. III, p. 260. Après la condamnation portée par Innocent X contre les cinq propositions extraites de l'*Augustinus*, ces mêmes évêques, exprimant au pape leurs remerciements et leur parfaite soumission, reconnaissent que l'autorité du pape divinement établie est, selon la parole de Jésus-Christ et selon la tradition constante, une autorité souveraine dans toute l'Église, que tous les chrétiens sont tenus de lui donner *mentis obsequium*, et que le pape Innocent X,

*per Petri soliditatem*, triomphera certainement de la nouvelle hérésie. Comme les évêques du IV[e] concile acclamaient saint Léon le Grand, ainsi les évêques acclament aujourd'hui Innocent X, *cujus ore Petrus locutus est*. Duplessis d'Argentré, *loc. cit.*, p. 275.

3. A cause de l'erreur soutenue dans la 4[e] proposition de la déclaration gallicane de 1682, voir DÉCLARATION DE 1682, t. IV, col. 197 sq., l'exposition catholique, à la fin du XVII[e] ainsi qu'au XVIII[e] siècle, présente un nouvel aspect. L'effort principal des théologiens ultramontains à l'encontre des assertions gallicanes, est de prouver que les décisions doctrinales du pape, pour être infaillibles et irréformables, n'ont pas besoin d'être sanctionnées par le consentement subséquent de l'Église universelle. Cette revendication est principalement appuyée sur les paroles scripturaires conférant l'autorité suprême à Pierre seul et à ses successeurs, et sur le témoignage constant de la tradition reconnaissant cette suprême autorité dans les seuls pontifes romains. Souvent aussi, par une argumentation *ad hominem*, on prouve contre les gallicans, en se plaçant sur leur propre terrain, que même en acceptant une telle condition, ce que l'on déclare toutefois inadmissible, on devrait nécessairement admettre le caractère souverain de l'infaillibilité pontificale, accepté de fait par l'Église universelle en dehors de la fraction gallicane. On a soin, d'ailleurs, de noter que le fait subséquent de la croyance de l'Église universelle peut être considéré comme un signe manifeste de l'enseignement obligatoire et infaillible donné antérieurement par le pape seul.

On doit enfin remarquer que les théologiens ultramontains furent aidés dans cette lutte par la condamnation portée par Alexandre VIII, le 7 décembre 1690, contre cette proposition : *Futilis et toties convulsa est assertio de pontificis romani supra concilium œcumenicum auctoritate atque in fidei quæstionibus decernendis infallibilitate*. Denzinger-Bannwart, n. 1319. Voir t. I, col. 761-762.

Parmi les théologiens qui combattirent ainsi, à la fin du XVII[e] et au XVIII[e] siècle, contre l'idée qu'une ratification de l'enseignement pontifical par le consentement de l'Église universelle était nécessaire, on doit particulièrement mentionner : d'Aguirre († 1699), *Auctoritas infallibilis et summa cathedræ S. Petri*, disp. I, sect. I, Salamanque, 1683, p. 2 sq.; Viva, *Damnatæ theses*, Pavie, 1715, t. I, p. 3 sq.; t. III, p. 117 sq.; Gotti, *Theologia scholastico-dogmatica*, tr. I, q. III, dub. VI, Venise, 1750, t. I, p. 61 sq.; Billuart, *De fide*, diss. IV, a. 5, § 2; Orsi († 1761), *De irreformabili romani pontificis in definiendis fidei controversiis judicio*, 2[e] édit., Rome, 1772; Pierre Ballerini, *op. cit.*, p. 222 sq., 255 sq.; Kilber, *op. cit.*, t. I, p. 349 sq.; S. Alphonse de Liguori, *Theologia moralis*, l. I, n. 115.

Même en France, malgré la prédominance du gallicanisme théologique, tel qu'il a été exposé à l'art. GALLICANISME, t. VI, col. 1097 sq., les défenseurs de la vérité catholique ne firent pas entièrement défaut. Entre 1682 et 1689 parut, sans nom d'auteur, un ouvrage reproduisant d'autres écrits contemporains sur la même matière et revendiquant pleinement la doctrine catholique, sous ce titre : *Cathedræ apostolicæ œcumenicæ auctoritas ex occasione quatuor cleri gallicani propositionum anno 1682 in parisiensi ecclesiastico conventu editarum, asserta et vindicata*, ouvrage inséré dans la *Bibliotheca maxima pontificia* de Rocaberti, t. VII. L'auteur affirme que la foi du successeur de Pierre, enseignant l'Église, est ferme *quoad se et quoad ipsam rei veritatem*, avant que le consentement de l'Église vienne s'y adjoindre, t. VII, p. 664. Mais ce même consentement, quand il s'est adjoint, nous donne une certitude plus grande, de telle sorte que l'on peut dire que, *quoad nos*, il est plus certain *quod papæ judicium ex petra et cathedra ipsius apostolica promanarit*, p. 665. L'infaillibilité du pape indépendamment de la ratification de l'Église est prouvée par les textes scripturaires. Luc., XXII, 32; Matth., XVI, 18; Joa., XXI, 15 sq., p. 671 sq. Après avoir cité, en faveur de cette doctrine, les témoignages de la tradition chrétienne, l'auteur mentionne les témoignages concernant spécialement les Églises de France, soit aux époques anciennes soit à l'époque même où il écrivait, p. 692 sq.

Quelques années plus tard, dom Mathieu Petitdidier, abbé de Saint-Pierre de Senones, faisait publier à Luxembourg son *Traité théologique sur l'autorité et l'infaillibilité des papes*, 1724. Il y prouve notamment que le jugement du pape, pour être infaillible, n'a pas besoin de la ratification subséquente de l'Église, p. 355 sq.

On doit également noter que les assemblées du clergé de France, tenues à Paris en 1700, 1705, 1713, 1714, rendirent pratiquement hommage à la souveraine infaillibilité du pape, en adhérant à la vérité déjà jugée par lui, notamment dans les deux constitutions apostoliques *Vineam Domini* du 16 juillet 1705 et *Unigenitus* du 8 septembre 1713. Le 7 septembre 1705, les évêques de France écrivent au pape Innocent XI, qu'ils ont reçu son enseignement comme les évêques des Gaules avaient autrefois reçu celui du pape saint Léon le Grand, et comme les Pères du IV[e] concile avaient reçu l'enseignement du même saint Léon. Tous ont été d'avis qu'il faut veiller avec soin pour que, parmi les fidèles confiés à leur sollicitude, personne ne puisse impunément enseigner, écrire ou dire le contraire. *Procès-verbal de l'assemblée générale du clergé de France tenue à Paris en 1705*, Paris, 1706, p. 262. Même déclaration dans la lettre adressée au pape le 5 février 1714 relativement à la constitution *Unigenitus*. *Procès-verbal de l'assemblée des 112 cardinaux, archevêques et évêques, tenue à Paris en 1713 et 1714*, Paris, 1714, p. 101 sq.

Notons, pour terminer cette courte esquisse, qu'au XIX[e] siècle les opinions théologiques, sur le point qui nous occupe actuellement, restent à peu près les mêmes jusqu'à la définition du concile du Vatican.

3° *Négation pour le pape de toute véritable nécessité d'employer les moyens naturels et surnaturels aidant à connaître la vérité à enseigner aux fidèles, ou du moins négation de toute nécessité pratique d'examiner si ces moyens ont été employés.* — Au XV[e] siècle, saint Antonin de Florence, pour désigner l'infaillibilité du pape, parlant, non comme personne privée, mais comme chef de l'Église, s'était servi de ces expressions : *papa utens concilio et requirens adjutorium universalis Ecclesiæ*, *Summa theologica*, part. III, tit. XXII, c. III, Vérone, 1740, t. III, col. 1188, sans déterminer si cette condition est nécessaire pour l'infaillibilité elle-même, ou seulement pour son légitime exercice.

Au XVI[e] siècle, chez Sylvestre de Priério († 1523), ces expressions sont synonymes de *papa quamdiu est caput Ecclesiæ et ut caput Ecclesiæ*. *Summa sylvestrina*, art. *Concilium*, n. 3; art. *Ecclesia*, n. 3, Lyon, 1594, t. I, p. 151, 298. Sylvestre s'était déjà servi du même langage dans un opuscule contre Luther, *Errata et argumenta Martini Lutheri recitata detecta repulsa et copiosissime trita*, Rome, 1520, opuscule inséré par Rocaberti dans sa *Bibliotheca pontificia maxima*, Rome, 1699, t. XIX, p. 281.

Viguier († 1553), va plus loin. Il déclare expressément que le pape, pour procéder comme pape et être conséquemment infaillible, doit observer les rites accoutumés, c'est-à-dire qu'il doit convoquer un concile d'évêques, faire prier et invoquer le Saint-Esprit dont l'assistance a été promise à l'Église. *Institutiones, De virtute fidei*, 3, Venise, 1560, p. 103.

Pighi († 1534) paraît admettre quelque obligation morale, pour le pape, de consulter avant d'exercer son autorité infaillible, non une nécessité absolue pour l'exercice même de l'infaillibilité doctrinale. Après avoir solidement prouvé que le privilège de l'infaillibilité appartient, en vertu de la prière de Jésus-Christ, non seulement à Pierre, mais encore à tous ses successeurs pour qu'ils confirment leurs frères dans la foi, Pighi conclut que ceux qui siègent sur la chaire de Pierre, doivent, dans les questions difficiles qui leur sont soumises, s'aider d'un concile sacerdotal, selon l'usage ecclésiastique observé depuis les commencements. Toutefois il est expressément affirmé que ce concile sacerdotal n'a ni par lui-même, ni par un privilège propre, aucune garantie d'orthodoxie, mais seulement, *ex privilegio Petri ecclesiasticæ hierarchiæ capitis, cui uni impetravit Christus ne fides ejus deficeret ad confirmandos fratres in fide. Hierarchiæ ecclesiasticæ*, l. IV, c. VIII, Cologne, 1538, fol. 136. Cette remarque finale, développée avec quelque instance par Pighi, autorise à admettre que, dans sa pensée, il y a, pour le pape, dans le cas indiqué, une obligation morale de consulter, non une nécessité absolue pour l'exercice de l'infaillibilité doctrinale.

Selon Cano († 1560), Dieu, qui a promis à son Église la fermeté dans la foi, ne peut manquer de lui assurer effectivement les secours par lesquels cette fermeté est conservée. *Itaque præstat semper pontifex quod in se est, præstatque concilium cum de fide pronuntiant : caditque causa si quis e nostris aliter existimat.* Quand Jésus a dit à Pierre : J'ai prié pour toi pour que ta foi ne défaille point, nous comprenons manifestement que Jésus a obtenu de son Père, *ut quæ ad rectum de fidei quæstione judicium pertinerent, ea adessent Petro omnia, sive a Deo, sive ab homine exspectarentur.* D'où Cano conclut : *Ita nunquam ego admittam aut pontificem aut concilium diligentiam aliquam necessariam quæstionibus fidei decernendis omisisse. De locis theologicis*, l. V, c. V, *Opera*, Venise, 1759, col. 133.

Grégoire de Valence († 1603) reproduit les affirmations de Cano, en ajoutant qu'il n'y a aucune raison solide *quam ob rem existimare debeamus studii diligentiam pontifici necessariam esse non modo ut convenienter ac sine culpa auctoritate sua infallibili utatur, verum etiam ut omnino illa utatur. Analysis fidei catholicæ*, part. VIII, Ingolstadt, 1585, p. 325 sq.

Bellarmin († 1621) se borne à montrer la conciliation pratique entre les deux opinions. Ceux qui rejettent la stricte nécessité des recherches et soins diligents, veulent simplement affirmer que l'infaillibilité doctrinale n'est point dans un concile ou dans une réunion de conseillers, *sed in solo pontifice.* Ceux qui admettent cette même nécessité, l'entendent seulement d'une obligation morale de consulter, *explicare volunt pontificem debere facere quod in se est, consulendo viros doctos et peritos rei de qua agitur. De romano pontifice*, l. IV, c. II.

Suivant Bannez († 1604), les recherches et soins diligents sont nécessaires pour l'infaillibilité elle-même, mais en fait ils ne feront jamais défaut. *Commentaria in IIam IIæ*, q. I, a. 10, dub. II, Venise, 1602, col. 125. Désormais tous les théologiens s'accordent sur cette conclusion, qu'il n'y a pas lieu de s'enquérir pratiquement si le pape a attentivement considéré la question avant de porter son jugement; soit qu'ils pensent, avec Bannez, que de la part du pape, des recherches diligentes sont nécessaires, mais qu'elles ne feront jamais défaut, soit qu'ils jugent, avec Grégoire de Valence, et c'est le plus grand nombre, que cette nécessité n'est point prouvée et qu'elle n'existe point.

Nous citerons particulièrement parmi les théologiens du XVIIe et du XVIIIe siècle : Nugno, *Commentarii ac disputationes in IIIam partem S. Thomæ*, q. XX, a. 3, diff. 3, dans Rocaberti, t. VIII, p. 259; Suarez, *De fide*, tr. I, disp. V, sect. VIII, n. 11; Tanner, *In Summam S. Thomæ*, t. III, disp. I, q. IV, dub. VI, dans Rocaberti, t. I, p. 40; Gravina, *Catholicæ præscriptiones adversus hæreticos*, q. II, a. 1; *Pro sacro deposito fidei catholicæ et apostolicæ fideliter a romanis pontificibus custodito apologeticus*, XIX, 22, dans Rocaberti, t. VIII, p. 429, 489 sq., 1040; Duval, *op. cit.*, p. 123; Sylvius, *op. cit.*, p. 315; André Lao († 1663), *Tractatus de summo pontifice*, Rome, 1663, dans Rocaberti, t. III, p. 605; Dominique de la Sainte-Trinité, *op. cit.*, dans Rocaberti, t. X, p. 456; Brancati de Lauria, *op. cit.*, dans Rocaberti, t. XV, p. 46 sq.; Viva, *op. cit.*, t. I, p. 2; Billuart, *loc. cit.*; Ballerini, *op. cit.*, p. 295; Kilber, *op. cit.*, t. I, p. 348 sq.; S. Alphonse de Liguori, *Theologia moralis*, l. I, n. 110.

Dans toute cette période un seul auteur ultramontain fait exception, Hyacinthe Serry († 1738). Dans un ouvrage publié en 1732, Serry soutint que les pontifes romains, jugeant dans les causes de foi, sont infaillibles seulement quand ils se prononcent solennellement, c'est-à-dire quand ils ont préalablement consulté, selon l'usage actuel, les cardinaux qui constituent aujourd'hui le clergé romain, *præhabita Ecclesiæ intra urbis ambitum constitutæ consultatione, seu, ut præsens habet usus, adhibitis ad consultationem eminentissimis cardinalibus qui romanum hodie clerum constituunt. De romano pontifice in ferendo de fide moribusque judicio falli et fallere nescio*, Pavie, 1732. A l'appui de cette thèse, l'auteur publia une dissertation nouvelle, *Infallibilitatis pontificiæ justis terminis circumscriptæ explicatio atque defensio, dissertatio apologetica*, Cologne, 1734. Mais l'ouvrage ayant été mis à l'Index par un décret du Saint-Office du 14 janvier 1733, l'opinion ne trouva plus aucun défenseur parmi les auteurs catholiques.

4° *Conditions requises quant à la définition elle-même.* — 1. *Jusqu'à la fin du XVIIe siècle*, les indications données par les théologiens s'appliquent explicitement aux seules définitions *ex cathedra* concernant les vérités de foi. Suivant Cano, le pape doit porter un jugement obligeant tous les fidèles à croire la vérité définie. *De locis theologicis*, l. V, c. VIII, Venise, 1759, p. 165. Conséquemment ce qui, dans les décrets des papes, comme dans les décrets des conciles, est cité comme exemple ou comme répondant à une objection, ou indiqué *obiter et in transcursu præter institutum præcipuum de quo erat potissimum controversia*, n'appartient point à la foi, ou n'est point *catholicæ fidei judicium*, l. V, c. V, p. 136.

Selon Grégoire de Valence († 1603), il y a définition infaillible quand le pape, *ut persona publica*, affirme une vérité concernant la foi et oblige l'Église universelle à l'accepter, *Analysis fidei catholicæ*, p. 311, 313. Le pape veut ainsi obliger l'Église universelle seulement en ce qu'il détermine de propos délibéré, *ex instituto.* Ce que l'on peut déduire *aut ex erroribus contrariis adversus quos pontifices aliquid definiunt aut ex asserendi modo atque forma ut si aliquid sub anathemate statuant, aut si ex fide certum esse affirment. Commentaria theologica. In IIam IIæ*, disp. I, q. I, p. VII, q. VI, § 41, Lyon, 1603, t. III, col. 259 sq.

Bannez, dans le but de déterminer à quels signes on peut reconnaître une définition pontificale infaillible, pose ce principe, que ces signes sont pratiquement les mêmes que ceux auxquels on reconnaît les définitions portées par les conciles. Il y a donc définition infaillible de foi dans les trois cas suivants : quand l'erreur opposée est condamnée comme hérétique, quand la vérité définie est expressément proposée comme devant être acceptée et crue par tous les fidèles, et quand il est dit expressément dans la définition,

*ac consilio fratrum hoc vel illud definimus.* Si aucun de ces signes ne se rencontre, la définition pontificale n'est pas vraiment infaillible, *non est omnibus modis ipsa pontificis definitio infallibilis, etiamsi pontifex aliquid absolute proferat et in volumine juris suam pronuntiationem inserat.* Toutefois, il y aurait témérité, surtout en ce qui concerne la foi, à nier ce qui est défini dans les décrets d'un concile général ou provincial confirmé par le souverain pontife, même si, dans ces décrets, l'on ne rencontre aucun des signes indiqués. *Commentaria in IIam IIæ*, q. I, a. 10, dub. II, Venise, 1602, p. 127.

Cet enseignement de Bannez se rencontre habituellement chez les théologiens du XVIIe siècle : Suarez, *De fide*, tr. I, disp. V, sect. VIII, n. 4, 7; Nugno, *Commentarii ac disputationes in IIIam S. Thomæ*, q. XX, a. 3, dans Rocaberti, t. VIII, p. 256; Duval, *De suprema romani pontificis in Ecclesiam potestate*, Paris, 1877, p. 107, 149 sq., 151; Gravina, *Catholicæ præscriptiones adversus hæreticos*, q. II, a. 14, dans Rocaberti, t. VII, p. 495 sq.; Sylvius, *op. cit.*, p. 313; Platel, *op. cit.*, t. III, p. 91; Cardenas, *Crisis theologica*, Venise, 1710, t. I, p. 64 sq.; t. IV, p. 9 sq.

2. *Depuis la fin du XVIIe siècle*, à la suite de la controverse relative aux faits dogmatiques, l'infaillibilité du pape, comme celle de l'Église, est habituellement affirmée, d'une manière très explicite, relativement aux faits dogmatiques. Voir ÉGLISE, t. IV, col. 2188 sq. Incidemment aussi l'infaillibilité du pape, comme celle de l'Église, est affirmée pour les conclusions théologiques concernant les matières appartenant indirectement au dépôt de la foi, col. 2184 sq., et même pour les propositions condamnées par le pape comme erronées, téméraires ou scandaleuses. Cardenas, *op. cit.*, t. I, p. 58; Viva, *op. cit.*, t. I, p. 8 sq. Toutefois on doit noter qu'au XVIIIe siècle quelques théologiens emploient encore des expressions qui paraissent restreindre l'infaillibilité du pape aux seules définitions de foi. Ballerini, *op. cit.*, p. 292 sq., 316, 320; Kilber, *op. cit.*, t. I, p. 348. Ces expressions ne doivent pas être prises trop littéralement. Ainsi Ballerini déclare lui-même que l'on doit ranger parmi les définitions de foi les décrets apostoliques qui ont pour objet la condamnation de quelque erreur contraire au dogme, *op. cit.*, p. 316, et que dans les dogmes de foi on doit comprendre *morum naturalis ac divini juris doctrina. Ibid.*

3. On doit également noter que, depuis le XVIe siècle, les théologiens admettent explicitement l'infaillibilité du pape en ce qui concerne les lois portées pour l'Église universelle, la canonisation des saints et l'approbation des ordres religieux. Voir t. IV, col. 2185 sq.

5° *Conclusion.* — 1. De tout ce qui précède on doit conclure qu'il y eut pendant cette période un progrès considérable dans le développement des preuves scripturaires et patristiques du dogme de l'infaillibilité pontificale et dans l'exposition du concept théologique de cette même infaillibilité.

Le progrès dans le développement des preuves scripturaires et patristiques est très marqué chez quelques théologiens comme Bellarmin au XVIe siècle, André Duval au XVIIe et Pierre Ballerini au XVIIIe.

Le progrès accompli dans l'exposition du concept théologique de l'infaillibilité pontificale porte particulièrement sur les points suivants : *a)* A partir du XVIe siècle, l'on rencontre chez presque tous les théologiens ultramontains un concept très explicite de l'indépendance du magistère pontifical vis-à-vis des conciles; et depuis la fin du XVIIe siècle, cette même indépendance est explicitement proclamée vis-à-vis du consentement de l'Église universelle. Cette doctrine l'on a soin de l'appuyer solidement sur l'Écriture et la tradition catholique constante. *b)* Depuis la fin du XVIe siècle, les théologiens s'accordent à affirmer explicitement qu'il n'y a aucune nécessité de vérifier si le pape a fait des recherches diligentes avant de prononcer un jugement suprême en matière de foi, soit parce que ces recherches ne sont point nécessaires pour l'infaillibilité, soit parce que la Providence veille constamment pour en procurer l'exécution. *c)* Depuis la fin du XVIe siècle également, les théologiens s'accordent à appliquer, aux définitions du magistère pontifical, les principes précédemment admis et concernant les définitions du magistère de l'Église considéré d'une manière générale; et ils en déduisent les conditions nécessaires pour qu'il y ait une définition infaillible du magistère pontifical. *d)* Depuis la fin du XVIIe siècle, l'infaillibilité du pape, comme celle de l'Église est, habituellement affirmée d'une manière très explicite, relativement aux faits dogmatiques, et en tout ce qui appartient indirectement au dépôt de la foi.

2. Un nouveau progrès dogmatique est accompli en 1870 par la définition du concile du Vatican qui proclame la complète indépendance du magistère pontifical vis-à-vis des conciles, ou vis-à-vis du consentement de l'Église universelle, et qui enseigne en même temps que le magistère infaillible du pape doit s'étendre à tout ce qui appartient à la foi et aux mœurs.

Le concile du Vatican devant être étudié à part, nous citerons seulement ici la définition portée par le concile sur l'infaillibilité pontificale.

| | |
|---|---|
| Itaque nos traditioni a fidei christianæ exordio perceptæ fideliter inhærendo, ad Dei salvatoris nostri gloriam, religionis catholicæ exaltationem et christianorum populorum salutem, sacro approbante concilio, docemus et divinitus revelatum dogma esse definimus : romanum pontificem, cum ex cathedra loquitur, id est, cum omnium christianorum pastoris et doctoris munere fungens, pro suprema sua apostolica auctoritate, doctrinam de fide vel moribus ab universa Ecclesia tenendam definit, per assistentiam divinam ipsi in beato Petro promissam, ea infallibilitate pollere, qua divinus redemptor Ecclesiam suam in definienda doctrina de fide vel moribus instructam esse voluit; ideoque ejusmodi romani pontificis definitiones ex sese, non autem ex consensu Ecclesiæ, irreformabiles esse. Si quis autem huic nostræ definitioni contradicere, quod Deus avertat, præsumpserit, anathema sit. | C'est pourquoi nous attachant fidèlement à la tradition reçue dès le commencement de la foi chrétienne, pour la gloire de Dieu notre Sauveur, pour l'exaltation de la religion catholique et le salut des peuples chrétiens, avec l'approbation du sacré concile, nous enseignons et nous définissons que c'est un dogme révélé que quand il parle *ex cathedra*, c'est-à-dire quand, s'acquittant de sa charge de pasteur et de docteur de tous les chrétiens, en vertu de sa suprême autorité apostolique, le pontife romain définit une doctrine, appartenant à la foi et aux mœurs, qui doit être tenue par l'Église universelle, il jouit, grâce à l'assistance divine qui lui a été promise dans le bienheureux Pierre, de cette infaillibilité dont le divin rédempteur a voulu que son Église soit munie dans la définition de la doctrine appartenant à la foi et aux mœurs. En conséquence nous enseignons et nous définissons aussi que les définitions du pontife romain sont irréformables par elles-mêmes, non en vertu du consentement de l'Église. Si quelqu'un a la présomption de contredire notre définition, ce qu'il plaise à Dieu d'empêcher, qu'il soit anathème. |

C'est à la lumière de cette définition que nous allons étudier les conclusions doctrinales concernant la nature, l'objet et le mode d'exercice de l'infaillibilité pontificale. Auparavant, qu'il nous soit permis de noter ici, comme dernière conclusion de notre esquisse

historique, la souveraine influence de cette définition sur la pensée théologique. En même temps que furent entièrement dissipés les derniers restes du gallicanisme théologique, voir t. vi, col. 1116, il y eut, comme nous le constaterons bientôt, une affirmation plus explicite des conditions requises pour une définition pontificale infaillible, et une précision plus grande du rôle appartenant au magistère ordinaire du pape.

IV. Conclusions doctrinales concernant la nature, l'objet et le mode d'exercice de l'infaillibilité pontificale, principalement d'après la définition portée par le concile du Vatican. — Après l'exposé des preuves scripturaires et traditionnelles en faveur de l'infaillibilité pontificale, il sera utile d'indiquer ici, sous une forme synthétique, les principales conclusions doctrinales découlant de toute cette documentation, principalement d'après l'autorité du concile du Vatican.

*I. CONCLUSIONS CONCERNANT LA NATURE DE L'INFAILLIBILITÉ PONTIFICALE.* — *1re conclusion.* — Le magistère infaillible du pape est, dans son exercice, absolument indépendant, soit de l'autorité d'un concile, soit d'une approbation ultérieure donnée par l'Église universelle. — 1. C'est ce qu'indique l'enseignement néo-testamentaire, particulièrement dans Luc., xxii, 32. Car, selon la parole de Jésus, comme nous l'avons démontré précédemment, Pierre seul et ses successeurs jusqu'à la fin des siècles, possèdent, d'une manière absolue et sans aucune restriction, le privilège de confirmer dans a foi les fidèles de tous les temps, considérés isolément ou collectivement. Pierre et ses successeurs devant communiquer à tous la fermeté dans la foi, ne peuvent eux-mêmes la recevoir de ceux qu'ils doivent confirmer.

2. C'est aussi ce qui résulte des preuves traditionnelles précédemment citées. — *a)* Même dans les quatre premiers siècles, l'autorité doctrinale du pontife romain était reconnue comme l'autorité doctrinale suprême, à laquelle tous devaient absolue soumission et avec laquelle il était nécessaire d'être en communion de foi, si l'on voulait appartenir à l'Église catholique. Et dans les siècles suivants cette pratique se maintint constante et universelle. *b)* Depuis le commencement du ve siècle, des documents très explicites attestent que les conciles œcuméniques eux-mêmes reconnaissaient le magistère suprême des pontifes romains et se soumettaient pleinement à leurs décisions, notamment à Éphèse, à Chalcédoine, au IIIe et au IVe concile de Constantinople et au IIe concile de Nicée. Voir Conciles, t. iii, col. 653 sq.

3. L'erreur théologique affirmant la supériorité du concile sur le pape en matière de foi, soutenue par quelques auteurs aux xve et xvie siècles, mais combattue par presque tous les théologiens catholiques, fut souvent réprouvée par l'Église, en même temps que la thèse générale de la supériorité du concile sur le pape. Voir Pape.

4. Au xviie siècle, la même réprobation atteignit l'erreur théologique affirmant la nécessité d'une ratification ou approbation donnée au moins tacitement par l'Église aux décisions doctrinales du pape, pour qu'elles soient vraiment infaillibles. Cette erreur fut positivement condamnée par l'Église, à plusieurs reprises, dans le 4e article de la Déclaration du clergé de France de 1682, notamment par Pie VI, dans la bulle *Auctorem fidei*. Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 1598 sq. Voir t. iv, col. 204.

5. Enfin, le concile du Vatican a solennellement proclamé comme vérité de foi que les définitions du pontife romain sont d'elles-mêmes irréformables, et qu'elles ne le sont point en vertu du consentement de l'Église : *ideoque ejusmodi romani pontificis definitiones ex sese, non autem ex consensu Ecclesiæ irreformabiles esse.* Sess. IV, c. iv.

On doit remarquer que les paroles *non autem ex consensu Ecclesiæ* furent ajoutées par le concile à la première rédaction, précisément pour écarter l'erreur d'après laquelle une ratification subséquente de l'Église était nécessaire pour que la définition pontificale fût infaillible. *Acta et decreta concilii Vaticani, Collectio Lacensis*, t. vii, col. 458.

6. Doit-on conclure de là que l'infaillibilité du pape est une infaillibilité absolue, personnelle et séparée? *a)* Si, par l'expression infaillibilité *absolue*, on voulait seulement dire que l'infaillibilité pontificale n'est, dans son exercice, aucunement subordonnée à l'autorité d'un concile général ou à une approbation ultérieure de l'Église universelle, rien ne s'opposerait à ce que l'expression pût être employée. Mais il est plus juste de dire, avec Mgr Gasser, rapporteur de la Commision de la foi au concile du Vatican, que l'infaillibilité pontificale n'est, en aucun sens, absolue, parce que l'infaillibilité absolue appartient à Dieu seul. Toute autre infaillibilité a ses limites et ses conditions. L'infaillibilité pontificale est restreinte dans son sujet qui est le pape enseignant l'Église universelle en vertu de son pouvoir suprême; elle est restreinte dans son objet qui doit se rapporter à la foi et aux mœurs; elle est restreinte aussi dans son exercice, puisqu'elle suppose une définition de ce que tous les fidèles sont obligés de croire ou de tenir ou de rejeter. *Collectio Lacensis*, t. vii, col. 401 sq.

*b)* Si, par infaillibilité *personnelle*, on veut exprimer l'infaillibilité qui appartient à la personne publique du pape, en tant que pasteur suprême enseignant toute l'Église, l'expression peut être employée. Cette expression est de fait approuvée dans ce sens par beaucoup de théologiens, à l'encontre de la distinction gallicane entre le siège de Rome et l'occupant de ce siège: le premier toujours préservé de toute erreur ayant quelque durée, le second n'étant point à l'abri de quelque erreur momentanée n'atteignant pas le siège lui-même. *Collectio Lacensis*, t. vii, col. 398 sq. Mais l'infaillibilité pontificale, du moins pour ce qui concerne le dogme défini par l'Église, ne peut être appelée personnelle en ce sens qu'elle appartiendrait au pape considéré comme personne privée.

*c)* Quant à l'expression infaillibilité *séparée*, rien ne s'opposerait à son usage, si l'on voulait seulement signifier que l'infaillibilité pontificale est, dans son exercice, absolument indépendante, soit de l'autorité d'un concile, soit d'une approbation ultérieure donnée par l'Église universelle. Mais l'expression devrait être rejetée si l'on voulait exclure dans les évêques, dispersés ou réunis en concile, toute autorité doctrinale même dépendante.

*d)* En résumé, ces expressions, bien que susceptibles d'un sens vrai, ne doivent pas être employées sans quelque explication, à cause de l'abus que l'on pourrait en faire; abus qui a certainement existé dans la controverse anti-infaillibiliste, avant et pendant le concile du Vatican, surtout à l'occasion du volume de Mgr Maret, *Du concile général et de la paix religieuse*, Paris, 1869. Voir Granderath, *Histoire du concile du Vatican*, trad. franç., Bruxelles, 1908, t. i, p. 294 sq.

*2e conclusion.* — L'infaillibilité pontificale, comme celle du magistère de l'Église considéré d'une manière générale, provient de l'assistance divine écartant perpétuellement tout danger d'erreur; assistance spécialement promise à Pierre et à ses successeurs jusqu'à la consommation des siècles, d'après toutes les preuves précédemment exposées.

C'est l'enseignement formel du concile du Vatican dans la définition du dogme de l'infaillibilité pontificale : *per assistentiam ipsi in beato Petro promissam.* Sess. IV, c. iv. Voir Assistance du Saint-Esprit, t. i, col. 2126 sq.

*3e conclusion.* — L'infaillibilité pontificale appartenant aux seuls actes dans lesquels le pape agit avec la plénitude de son pouvoir apostolique, se rencontre seulement dans les actes émanant effectivement du pape et manifestés comme tels, et possédant d'ailleurs les conditions requises pour un enseignement infaillible.

1. C'est ce que montre l'enseignement traditionnel tel que nous l'avons exposé. Selon cet enseignement, l'infaillibilité doctrinale appartient au pape définissant, en vertu de sa suprême autorité apostolique et en tant que docteur et pasteur de l'Église universelle, la doctrine qui doit être tenue par tous les fidèles. C'est aussi l'enseignement formel du concile du Vatican dans la définition de foi. Sess. IV, c. IV.

2. D'où il suit, comme on l'a montré précédemment, que les décrets doctrinaux des Congrégations romaines, même munis de l'approbation commune du pape, tant qu'ils restent tels et sont publiés comme tels, ne jouissent point du privilège de l'infaillibilité. Voir CONGRÉGATIONS, t. III, col. 1108 sq. Il arrive parfois que le pape les fasse siens et les publie en son nom. C'est par exemple le cas du décret *Lamentabili*, du Saint-Office, du 3 juillet 1907. Car Pie X l'a véritablement fait sien par le *Motu proprio Præstantia* du 18 novembre 1907. Voir d'autres exemples plus anciens dans L. Choupin, S. J., *Valeur des décisions doctrinales et disciplinaires du saint-siège*, Paris, 1907, p. 52-56. Contre Bouix, l'auteur établit d'ailleurs que cette approbation *in forma specifica* ne transforme pas toujours et nécessairement la décision antérieure en une définition *ex cathedra*. Elle le ferait seulement « si le pape manifestait suffisamment son intention, sa volonté de porter une sentence *définitive, absolue* sur la question. » P. 55.

*4e conclusion.* — Quand le magistère infaillible est exercé conjointement par le pape et les évêques, dispersés ou réunis en concile, on doit affirmer au moins comme une conclusion bien probable de l'enseignement scripturaire, de l'enseignement traditionnel, et de l'enseignement du concile du Vatican, que l'infaillibilité pontificale réside premièrement et principalement dans le pape, de telle sorte qu'elle est dans les évêques seulement *par participation et d'une manière dépendante.*

1. C'est ce que montre l'enseignement scripturaire de Matth., XVI, 18, et de Luc., XXII, 32, affirmant que Pierre et ses successeurs possèdent seuls l'infaillibilité d'une manière immédiate et principale, tandis que les apôtres et leurs successeurs jusqu'à la consommation des siècles, confirmés eux-mêmes dans la foi par Pierre, ont l'indéfectibilité dans la foi ou l'infaillibilité seulement par l'intermédiaire de Pierre et sous sa dépendance.

Les paroles subséquentes adressées conjointement à Pierre et à ses collègues, Matth., XXVIII, 20, ne pouvant modifier la promesse absolue précédemment faite à Pierre, Matth., XVI, 18; Luc., XXII, 32, doivent s'entendre de telle sorte que Pierre est toujours le fondement de l'Église et que, par lui, la foi des autres apôtres est affermie et rendue indéfectible.

2. C'est aussi le témoignage formel de la tradition catholique, du moins depuis le Ve siècle. Cet enseignement se rencontre explicitement dans les paroles précédemment citées de saint Léon le Grand, déclarant expressément que, selon la prière infaillible de Jésus, la fermeté dans la foi est accordée à Pierre par Jésus, pour que Pierre lui-même la confère aux apôtres, *Serm.*, LXXXIII, c. III, *P. L.*, t. LIV, col. 431; que tout dans l'Église repose sur la foi de Pierre et que cette foi a été munie, par Jésus-Christ, d'une telle solidité que la perversion hérétique et l'infidélité n'ont jamais pu la corrompre. *Serm.*, III, c. III, col. 146 sq. Nous avons constaté, en étudiant les témoignages de la tradition, que cet enseignement de saint Léon, depuis le Ve siècle jusqu'à notre époque, est très souvent reproduit, soit comme interprétation des textes scripturaires, soit en dehors de toute citation scripturaire, et que, surtout depuis le XVIe siècle, cette doctrine s'est particulièrement affirmée à l'encontre de l'erreur théologique subordonnant les décisions doctrinales du pape à la prétendue autorité supérieure d'un concile ou à l'approbation ou ratification finale de l'Église universelle.

3. Cet enseignement a d'ailleurs un fondement solide dans le dogme de la primauté pontificale, tel qu'il est enseigné par le concile du Vatican. Sess. IV, c. III. Puisque, la plénitude de toute autorité réside premièrement et principalement dans le pape, comme on est autorisé à le conclure de l'enseignement du concile, il est permis d'affirmer aussi que la plénitude de l'autorité doctrinale, c'est-à-dire l'infaillibilité doctrinale, réside dans le pape premièrement, principalement et immédiatement, voir *Collectio Lacensis*, t. VII, col. 357 sq., de telle sorte que les évêques enseignant avec le pape possèdent cette infaillibilité seulement par participation et avec dépendance dans la mesure où leur enseignement est uni à celui du pape.

4. Quant à la fonction de *juges de la foi* qui, selon la tradition catholique, appartient certainement aux évêques enseignant conjointement avec le pape, elle peut s'exercer en toute vérité, soit avant soit après une définition pontificale. *a) Avant* la définition pontificale, les évêques réunis en concile ou dispersés, peuvent, en s'appuyant sur les enseignements ou les documents connus jusque-là, porter un jugement doctrinal sur la matière qui leur est soumise. Dans la suite, ce jugement est connu comme participant à l'infaillibilité doctrinale par le fait qu'il est ratifié ou confirmé par le pape, avec l'autorité qu'il tient de Jésus-Christ. *b) Après* la définition pontificale, les évêques dispersés ou réunis en concile peuvent, avant de s'unir à la décision du pape, examiner la question, en vertu de l'autorité qui leur appartient, pour porter, à la lumière des arguments scripturaires ou traditionnels qu'ils ont examinés, un jugement doctrinal conforme à celui du pape et participant conséquemment à son infaillibilité. Ce jugement doctrinal des évêques ne peut avoir pour but de consolider l'autorité doctrinale du pape, puisqu'elle est consolidée par Jésus-Christ lui-même, mais seulement de donner, à la décision doctrinale du pape, plus d'éclat extérieur par la cohésion très manifeste de tout l'épiscopat uni à l'enseignement du pape. Nous avons précédemment montré, dans l'étude de la tradition catholique, que, de fait, ce fut la pratique suivie aux conciles d'Éphèse et de Chalcédoine et au VIe concile général (IIIe de Constantinople), où les évêques, après avoir déclaré leur devoir et leur volonté formelle de se soumettre aux décisions doctrinales déjà portées par le pape, examinèrent cependant, en vertu de leur autorité épiscopale, à la lumière des enseignements de l'Écriture et de la tradition, la matière déjà définie et donnèrent leur pleine adhésion à la décision pontificale par un jugement doctrinal motivé. C'est en ce sens qu'ils apposèrent leurs signatures aux actes du concile avec cette formule, *ego definiens subscripsi.* C'est ce que les conciles eux-mêmes ont souvent fait relativement aux décisions infaillibles déjà portées par des conciles précédents. Voir *Collectio Lacensis*, t. VII, col. 397 sq.; CONCILES, t. III, col. 665. Il est d'ailleurs manifeste que la qualité de juges de la foi est attribuée aux évêques par le concile du Vatican : *sedentibus Nobiscum et judicantibus universi orbis episcopis.* Denzinger-Bannwart, n. 1781.

*II. CONCLUSIONS RELATIVES A L'OBJET DE L'INFAILLIBILITÉ PONTIFICALE.* — 1° Puisque, selon l'enseignement du concile du Vatican, le pape possède cette infaillibilité dont Jésus-Christ a voulu munir son Église *in definienda doctrina de fide et moribus*, sess. IV, c. IV, et que cette infaillibilité de l'Église s'étend non seulement à ce qui est révélé par Jésus-Christ, mais encore à toutes les vérités sans lesquelles le dépôt de la foi ne pourrait être défendu avec efficacité, ni proposé avec une suffisante autorité, c'est donc une vérité bien certaine que l'infaillibilité pontificale a la même extension.

2° Cette vérité est aussi bien manifeste d'après ces paroles de la définition vaticane, que le pape est infaillible, *cum omnium christianorum pastoris et doctoris munere fungens, pro suprema sua apostolica auctoritate, doctrinam de fide vel moribus ab universa Ecclesia tenendam definit.* Sess. IV, c. IV. L'expression *tenendam* ayant été ici substituée au mot *credendam* de la première rédaction, pour ne point restreindre les définitions *ex cathedra* aux seules vérités de foi, *Acta concilii Vaticani, Collectio Lacensis*, t. VII, col. 1704 sq., il est donc bien certain que l'infaillibilité pontificale peut avoir pour objet toutes les vérités connexes à la foi.

3° Selon cet enseignement du concile du Vatican, notre conclusion a la même certitude théologique que l'infaillibilité même du magistère ecclésiastique relativement à l'objet indirect du dépôt de la foi. Voir ÉGLISE, t. IV, col. 2196.

Le concile se réservant de traiter cette question dans un chapitre subséquent du schéma *De Ecclesia*, la laisse dans l'état où elle se trouvait alors et avec la certitude théologique qui lui appartient. Voir *Collectio Lacensis*, t. VII, col. 415 sq.

*III. CONCLUSIONS RELATIVES AUX CONDITIONS REQUISES POUR UNE DÉFINITION PONTIFICALE INFAILLIBLE OU EX CATHEDRA AU SENS DU DÉCRET DU CONCILE DU VATICAN.* Voir EX CATHEDRA, t. V, col. 1731 sq. — *1re condition.* — Le pape doit parler comme pasteur et docteur de tous les chrétiens, puisque, selon les textes scripturaires et les documents traditionnels précédemment indiqués, l'infaillibilité doctrinale est garantie à Pierre et à ses successeurs en tant qu'ils enseignent aux fidèles la doctrine que ceux-ci sont tenus de croire ou de tenir. Il ne suffit donc point que le pape parle comme personne privée ou comme auteur particulier. Il n'est cependant point requis que le pape s'adresse explicitement à l'Église entière; il suffit qu'il le fasse implicitement ou équivalemment, en définissant une matière qu'il déclare obligatoire pour tous les fidèles, comme l'indiquent les paroles subséquentes du décret conciliaire, *cum omnium christianorum pastoris et doctoris munere fungens pro suprema sua apostolica auctoritate doctrinam de fide vel moribus ab universa Ecclesia tenendam definit.* Sess. IV, c. IV. Il est également certain que cet enseignement déclaré obligatoire pour tous les fidèles n'est nécessairement lié à aucune forme extérieure déterminée. Il suffit que l'enseignement soit rendu obligatoire pour tous. Aussi, au concile du Vatican, plusieurs amendements dont le but était de faire déterminer quelques conditions qui seraient toujours requises, comme une consultation des évêques réunis en concile ou dispersés, ou une étude diligente de l'Écriture ou de la tradition, voir amendements 22, 24, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 45, *Collectio Lacensis*, t. VII, col. 375 sq., furent rejetés par la presque unanimité des membres du concile, col. 421. Le rapporteur fit observer que dans tout le passé, où le saint-siège avait fréquemment porté des jugements dogmatiques, il n'avait jamais été question d'une règle canonique à observer, et que pour l'avenir aucune règle canonique ne pouvait être établie. Cette règle nouvelle par laquelle un concile voudrait contrôler l'exercice du magistère pontifical, supposerait de quelque manière ce principe erroné, tant de fois condamné, que le concile est supérieur au pape. Une telle règle serait d'ailleurs inutile puisque son observation ne pourrait pas être vérifiée par les évêques et les fidèles dispersés dans le monde catholique. Cette règle serait aussi très dangereuse, parce qu'elle donnerait lieu à beaucoup de difficultés et d'anxiétés. Le pape doit donc être libre d'employer la forme extérieure qu'il juge la meilleure ou la plus opportune pour manifester l'enseignement qu'il veut rendre obligatoire pour tous, col. 401 sq. Car, selon l'affirmation du rapporteur, quelles que soient les circonstances, l'assistance divine promise à Pierre et à ses successeurs est tellement efficace qu'elle empêcherait le jugement du pape s'il devait être erroné, tellement efficace qu'elle assurera toujours l'infaillibilité du jugement que le pape prononce comme définitif et obligatoire pour tous, col. 401.

*2e condition.* — Il faut qu'il soit question d'une vérité ou d'une doctrine concernant la foi et les mœurs, que cette vérité soit en elle-même une vérité révélée, ou qu'elle soit seulement une vérité connexe à la révélation, au sens précédemment indiqué, *doctrinam de fide vel moribus ab universa Ecclesia tenendam.*

*3e condition.* — Il faut que le pape définisse, en vertu de sa suprême autorité apostolique, que la doctrine dont il s'agit doit être tenue par l'Église universelle. *cum... doctrinam de fide vel moribus ab universa Ecclesia tenendam definit.* — 1. La définition dont il s'agit ici, est un *jugement doctrinal explicite et final*, porté par le pape relativement à la foi et aux mœurs, de telle manière que tous les fidèles puissent être certains que telle doctrine est jugée par le pape appartenir à la révélation, ou avoir avec elle une connexion certaine. *a)* Puisque, selon le décret conciliaire, il y a identité entre le magistère du pape et celui de l'Église considéré d'une manière générale, on doit prendre ici les mots *definit tenendam* dans le sens où ils étaient jusque-là habituellement pris par les théologiens, quand ils parlaient du magistère ecclésiastique considéré d'une manière générale. Or il est bien démontré que, dans le langage habituel des théologiens depuis le XVIe siècle, d'après les témoignages précédemment cités, ces mêmes mots ou des mots équivalents signifiaient, particulièrement pour les décisions doctrinales portées par les conciles généraux, un jugement final sur la foi ou la doctrine que tous doivent croire ou admettre.

C'est en ce sens, que les théologiens disaient habituellement que cela seul tombe réellement sous la définition conciliaire que le concile veut réellement y comprendre ou veut réellement définir, d'après le but qu'il se propose, les expressions qu'il emploie et les erreurs qu'il veut formellement condamner. D'où l'on concluait habituellement qu'il ne faut comprendre dans la définition, ni les arguments ou raisons qui ne sont point expressément imposés à l'assentiment des fidèles, ni les motifs de la définition, ni les choses incidemment dites ou louées dans le concile, ni ce qui est dit incidemment dans un texte conciliaire, sans que le concile veuille aucunement le comprendre dans la définition ou l'imposer à la croyance ou à l'assentiment formel des fidèles.

La conclusion est donc manifeste. Les mots *definit tenendam* de la définition vaticane doivent s'entendre, suivant le sens communément admis jusque-là, d'un jugement explicite et final sur ce que tous doivent croire ou tenir fermement

*b)* C'est d'ailleurs l'interprétation formulée dans le rapport de Mgr Gasser, au nom de la Commission

de la foi. Le mot *definit* ne doit pas être pris dans son sens juridique, de mettre fin à une controverse portant sur une hérésie ou sur une doctrine de foi. Ce mot signifie un jugement direct et final porté par le pape relativement à la foi et aux mœurs, de telle manière que tous les fidèles puissent être certains de l'intention du souverain pontife, et qu'ils sachent que telle doctrine est jugée par lui hérétique, proche de l'hérésie, certaine ou erronée. *Collectio Lacensis*, t. VII, col. 474 sq.

*c)* On doit conclure avec le cardinal Billot, *op. cit.*, p. 655, que la condition exigée par les mots *definit tenendam* peut faire défaut de deux manières : ou parce que les expressions dont le pape se sert ne contiennent point de jugement doctrinal, ou parce que ce jugement n'est point un jugement final, certainement manifesté comme exigeant l'assentiment de la foi ou une ferme adhésion. *a.* Il y a manifestement absence de jugement doctrinal, quand le pape se contente d'interdire de rien innover, comme le fit le pape saint Étienne Ier dans la question des rebaptisants, Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n.46, ou à plus forte raison quand le pape demande simplement que l'on s'abstienne de toute controverse sur une matière déterminée, jusqu'à ce que le saint-siège définisse ce que l'on doit croire ou admettre, comme le fit Pie II relativement à la discussion sur l'union de la personne du Verbe aux gouttes de sang répandues par Notre-Seigneur pendant la passion, Denzinger-Bannwart, n. 251. Il y a également absence de jugement doctrinal quand, toute question de doctrine étant d'ailleurs pleinement sauvegardée, il s'agit uniquement de l'opportunité ou de l'inopportunité d'un jugement à porter sur une simple question de fait, par exemple si telle personne ou tel ouvrage mérite condamnation à cause d'erreurs réelles, ou s'il est préférable de s'abstenir d'une condamnation formelle, à cause d'inconvénients graves pouvant résulter de cette condamnation et parce que le danger immédiat n'existe plus. On peut, comme exemple, citer le cas du pape Vigile dans l'affaire des Trois Chapitres. Voir CONSTANTINOPLE *(IIe concile de)*, t. III, col. 1231 sq. et VIGILE.

Il y a aussi absence de jugement doctrinal quand il s'agit uniquement de l'inopportunité d'une expression considérée, à tort et d'après des récits faux et insuffisamment contrôlés, comme donnant lieu à des conséquences fâcheuses. Plusieurs auteurs appliquent ceci au cas du pape Honorius Ier. Voir en sens contraire HONORIUS Ier, col. 110-111.

Enfin il y a absence de jugement doctrinal explicite dans tous les cas où il s'agit d'un enseignement pontifical effectivement contenu dans les lois portées par le pape pour l'Église universelle, ou dans les décrets pontificaux concernant l'approbation du culte des saints ou l'approbation des ordres religieux. Cet enseignement pontifical est infaillible dans le sens et aux conditions précédemment expliqués pour le magistère de l'Église, t. IV, col. 2197 sq. Mais il n'y a point l'acte requis pour une définition au sens du décret conciliaire.

*b.* Il y a certainement absence de jugement final au sens indiqué, toutes les fois qu'il y a simple affirmation d'une doctrine proposée ou recommandée comme meilleure pour la défense de la vérité révélée, comme cela arrive fréquemment dans les actes du magistère ordinaire des souverains pontifes. Nous parlerons bientôt de cet enseignement pontifical non infaillible qui se rencontre souvent dans les encycliques de Léon XIII et de Pie X.

2. Puisque seul le jugement direct et final porté par le pape relativement à la foi et aux mœurs constitue la définition infaillible au sens du décret conciliaire, il est donc certain que l'autorité infaillible doit être strictement limitée à ce que le pape veut y définir, d'après le but qu'il se propose, d'après les expressions qu'il emploie ou les erreurs qu'il veut formellement condamner. *a)* On ne doit donc point comprendre dans une telle définition les raisons ou les arguments sur lesquels elle est appuyée, à moins que ces arguments ne soient en eux-mêmes expressément définis, comme les textes de Matth., XVI, 18; et de Luc., XX, 32, dont le sens a été défini par le concile du Vatican. Sess. IV, c. I, IV.

Ainsi, dans la bulle *Ineffabilis Deus* de Pie IX du 8 décembre 1854 définissant le dogme de l'immaculée conception de Marie et unanimement acceptée comme acte *ex cathedra*, les preuves ou indications bibliques déduites par le document pontifical de Gen., III, 15, ou des figures de la pureté parfaite de Marie dans l'Ancien Testament, selon l'interprétation des Pères, ne sont ni d'après la déclaration du pape, ni d'après le but qu'il se propose, l'objet d'un jugement doctrinal voulu comme positivement obligatoire pour tous les fidèles. Voir col. 1207.

La même affirmation doit, à plus forte raison, s'appliquer à des textes cités, dans les documents pontificaux, d'une manière simplement accommodatice, comme les deux textes. *Ecce duo gladii hic*, Luc., XXII, 38; *Converte gladium tuum in vaginam*, Matth., XXVI, 52; Joa., XVIII, 11, dans la bulle *Unam sanctam* de Boniface VIII.

*b)* On ne doit pas non plus comprendre dans la définition pontificale ce qui est affirmé incidemment, à l'occasion de la définition, sans que le pape veuille aucunement le définir ou l'imposer à la croyance ou à l'assentiment des fidèles. Ainsi, dans la bulle précitée *Ineffabilis Deus*, on ne considérera point comme comprises dans la définition, plusieurs assertions concernant la médiation universelle de la très sainte vierge Marie et la toute-puissance effective de son intercession; assertions faites incidemment et sans qu'il y ait aucun indice que le pape les impose obligatoirement à l'adhésion des catholiques.

C'est encore ce que l'on doit penser de cette affirmation incidente, à la fin de la même bulle, que quiconque aura la présomption de penser, dans son cœur, *secus ac a nobis definitum est*, sache qu'il est condamné par son propre jugement, qu'il a fait naufrage en ce qui concerne la foi et qu'il s'est séparé de l'unité de l'Église. Il est manifeste que, par cette affirmation incidente, le pape n'a pas voulu dirimer la controverse théologique concernant les hérétiques occultes, rangés par plusieurs théologiens parmi les membres de l'Église visible, tant que leur hérésie n'est pas exprimée extérieurement, ou, selon d'autres théologiens, entièrement séparés de l'Église visible parce que leur foi purement extérieure ne peut constituer un lien réellement suffisant.

*c)* Pour la même raison, on ne doit pas non plus comprendre, dans la définition pontificale, les conclusions qui en sont légitimement déduites à l'aide du contexte. Car ces conclusions, bien qu'elles puissent être certaines et bien qu'elles ne puissent le plus souvent être niées sans mettre en péril la vérité révélée ou l'infaillibilité même du pape, ne sont cependant point directement proposées à la foi ou à l'acceptation des fidèles comme il est requis pour une définition proprement dite. C'est d'ailleurs ce qu'admettent tous les théologiens catholiques pour ce qui concerne les définitions portées par les conciles.

3. Quant aux signes auxquels on peut reconnaître les définitions pontificales infaillibles, on doit, d'après la remarque précédemment faite, appliquer les signes qui étaient communément donnés par les anciens théologiens pour reconnaître les définitions infaillibles du

magistère de l'Église considéré d'une manière générale. Il suffit que le pape manifeste formellement sa volonté de réprouver ou de condamner une erreur comme directement ou indirectement opposée à la foi, ou de déclarer une doctrine comme strictement obligatoire pour tous les fidèles, soit en l'imposant sous peine d'anathème, soit en la proposant comme vérité de foi, ou comme ne pouvant être rejetée sans porter atteinte à la foi. Bien que, pour signifier cette volonté, aucune expression ne soit, en principe rigoureusement requise, il y a des expressions qui sont, d'après l'appréciation universelle, des signes certains d'une définition proprement dite. Nous citerons comme exemples les cas où une vérité est déclarée vérité de foi ou vérité révélée, surtout avec les expressions *definimus*, *auctoritate apostolica definimus*, ou les cas dans lesquels une proposition est condamnée comme hérétique ou comme contraire à la foi, surtout avec les expressions *definitive damnamus et reprobamus*, *auctoritate Dei et beatorum apostolorum Petri et Pauli damnamus et reprobamus*. Voir *Collectio Lacensis*, t. VII, col. 285; cardinal Billot, *op. cit.*, p. 657 sq.

Nous citerons, à titre d'exemples, quelques documents pontificaux qui, d'après les principes que nous venons de rappeler, sont habituellement, ou assez habituellement, considérés comme contenant une définition infaillible :

*a)* La lettre déjà mentionnée du pape saint Léon Ier à l'évêque Flavien de Constantinople, où est exposée, avec une souveraine autorité, la foi que tous doivent suivre relativement à l'incarnation, *Epist.*, XXVIII, *P. L.*, t. LIV, col. 755 sq., et qui fut, comme nous l'avons précédemment montré, considérée par le concile de Chalcédoine comme un jugement doctrinal définitif et obligatoire pour tous, et mentionnée comme telle dans toute la tradition catholique, particulièrement dans le formulaire de foi du pape saint Hormisdas. Denzinger-Bannwart, n. 171.

*b)* La lettre dogmatique du pape saint Agathon relative à la question de deux volontés en Jésus-Christ, indiquant avec une pleine autorité, avant la célébration du concile, la doctrine que tous doivent suivre, sous peine d'être en dehors de la foi orthodoxe. *Epist.*, I, *P. L.*, t. LXXXVII, col. 1168 sq., 1205, 1208, 1212. Voir AGATHON, t. I, col. 559 sq. Nous avons montré que la souveraine autorité doctrinale de ce document fut pleinement reconnue par les Pères du VIe concile dans leur lettre au pape Agathon. *Epist.*, IV, parmi les lettres de saint Agathon, *P. L.*, t. LXXXVII, col. 1247 sq. Cf. col. 1668.

*c)* La bulle *Unam sanctam* de Boniface VIII, du 18 novembre 1302, du moins pour sa déclaration finale, concernant la soumission nécessaire de toute créature humaine au pontife romain. Denzinger-Bannwart, n. 469. Voir BONIFACE VIII, t. II, col. 1001.

*d)* La constitution *Benedictus Deus* de Benoît XII, du 29 janvier 1336, concernant la vision béatifique accordée, immédiatement après la mort corporelle, aux âmes complètement purifiées. Voir BENOIT XII, t. II, col. 657 sq.; Denzinger-Bannwart, n. 530 sq.

*e)* La bulle *Exsurge Domine* de Léon X, du 15 juin 1520, condamnant 41 propositions de Luther comme hérétiques et erronées et exigeant de tous les fidèles une absolue réprobation. Denzinger-Bannwart, n. 741 s.

*f)* La constitution apostolique *Cum occasione* d'Innocent X, du 31 mai 1653, condamnant cinq propositions extraites de l'*Augustinus* de Jansénius et interdisant à tous les fidèles de les admettre, sous peine des censures portées contre les hérétiques et contre leurs fauteurs. Denzinger-Bannwart, n. 1092 sq.

*g)* La constitution apostolique *Cœlestis pastor* d'Innocent XI, du 19 novembre 1687, réprouvant d'une manière définitive 68 propositions de Michel de Molinos en faveur du quiétisme. Denzinger-Bannwart, n. 1221 sq.

*h)* La constitution d'Innocent XI *Cum alias*, du 12 mars 1699, condamnant avec la plénitude du pouvoir apostolique 23 propositions du livre de Fénelon. Denzinger-Bannwart, n. 1237 sq. Voir t. V, col. 2155-2156.

*i)* La constitution *Unigenitus* de Clément XI, du 8 septembre 1713, condamnant 101 propositions de Quesnel comme hérétiques ou erronées et commandant à tous les fidèles de ne pas avoir en cette matière d'autre sentiment que celui qui est exprimé dans cette constitution, Denzinger-Bannwart, n. 793 sq.

*j)* La constitution *Auctorem fidei* de Pie VI, du 28 août 1794, condamnant les propositions hérétiques ou erronées du conciliabule de Pistoie et enjoignant expressément à tous les fidèles de conformer leur sentiment à la doctrine enseignée dans cette constitution. Denzinger-Bannwart, n. 1501 sq.

*k)* La bulle *Ineffabilis Deus* de Pie IX, du 8 décembre 1854, pour la partie qui contient la définition du dogme de l'immaculée conception. Voir plus haut, col. 845 sq.

*l)* « Beaucoup de théologiens et de canonistes y ajouteraient volontiers la célèbre encyclique *Quanta cura* de Pie IX. » Choupin, *Valeur des décisions doctrinales et disciplinaires du saint-siège*, p. 23. L'infaillibilité du *Syllabus* qui eut ses partisans est aujourd'hui à peu près abandonnée. *Ibid.*, p. 105-124.

*m)* L'encyclique *Pascendi* du 7 septembre 1907 et le décret *Lamentabili* du 3 juillet 1907 furent dès le temps de leur apparition l'objet de jugements contradictoires. Plusieurs théologiens y virent des actes du magistère infaillible, dans celle-là à cause de son importance doctrinale, dans celui-ci à raison du *Motu proprio Præstantia* du 18 novembre 1907, où Pie X fait sien le décret et l'accompagne de censures. D'autres furent d'un avis différent. Pour le P. Choupin, l'encyclique est seulement « le plus haut acte du magistère pontifical après la définition *ex cathedra.* » Quant au décret qui n'était primitivement qu'un acte du Saint-Office, le même auteur estime que le *Motu proprio* ne lui ajoute pas « ce qui lui manquait pour être une décision strictement et formellement papale. » Voir Choupin, dans *Études* du 5 janvier 1908, t. CXIV, p. 119-123; *Revue du clergé français*, 15 janvier 1908, t. LIII, p. 247-248; Vermeersch, S. J., dans *Revue pratique d'apologétique*, 15 juillet 1908, p. 622-623. Ces scrupules des spécialistes, en présence des actes pontificaux les plus graves, montrent quel souci de précision et de rigueur il faut apporter dans l'application des principes posés par le texte du concile du Vatican.

*n)* Aucune encyclique de Léon XIII n'est mentionnée comme contenant une définition *ex cathedra* au sens précédemment indiqué, bien qu'il puisse y avoir, comme nous le montrerons bientôt, plusieurs enseignements infaillibles concernant des vérités précédemment définies, ou toujours enseignées par le magistère ordinaire, et qui sont rappelées par le pape et proposées comme vérités certaines.

4. De tout ce qui précède il résulte qu'il peut y avoir parfois quelque incertitude pratique relativement au jugement particulier à porter sur un document pontifical. Dans ces cas on devra tenir compte des observations suivantes :

*a)* La difficulté n'est pas plus grande que dans le cas d'incertitude du même genre relativement aux définitions portées par les conciles généraux. Les observations habituellement faites par les théologiens relativement à ce cas doivent trouver encore ici leur application. *Collectio Lacensis*, t. VII, col. 285. — *b)* En

l'absence de preuve certaine en faveur d'une définition strictement obligatoire, on peut toujours prudemment s'en tenir au principe *non est imponenda obligatio de qua certo non constat*, pour ne point imposer l'obligation provenant d'une définition stricte, bien qu'il puisse y avoir, dans la circonstance, d'autres obligations. — *c)* Bien qu'une obligation stricte provenant d'une définition certaine fasse alors défaut, il y a, le plus souvent, dans cette occurrence, une obligation, en elle-même grave, résultant, comme nous le montrerons bientôt, d'un enseignement même non infaillible du magistère ordinaire du pape.

*IV. CONCLUSIONS CONCERNANT LES CONDITIONS REQUISES POUR QU'IL Y AIT ENSEIGNEMENT PONTIFICAL INFAILLIBLE PROVENANT DU MAGISTÈRE ORDINAIRE DU PAPE.* — 1. Puisque, selon le décret du concile du Vatican, le pape possède l'infaillibilité donnée par Jésus à son Église et que, pour l'Église, cette infaillibilité peut s'étendre aux actes du magistère ordinaire, dans la mesure et aux conditions précédemment indiquées, voir ÉGLISE, t. IV, col. 2193 sq., on doit affirmer que le pape enseignant seul, en vertu de son magistère ordinaire, est infaillible dans la même mesure et aux mêmes conditions. Pour qu'il y ait infaillibilité, il est donc requis que la vérité enseignée soit proposée comme ayant été définie précédemment, ou comme ayant toujours été crue ou admise dans l'Église, ou comme étant attestée, par le consentement unanime et constant des théologiens, comme vérité catholique.

2. Comme exemples d'enseignement infaillible du magistère ordinaire du pape nous indiquerons particulièrement, dans les encycliques de Léon XIII, les enseignements suivants : *a)* Dans l'encyclique *Arcanum*, du 10 février 1880, sur le mariage chrétien, la divine institution du sacrement de mariage, l'indissolubilité du mariage et le pouvoir exclusif et intégral de l'Église sur le mariage chrétien. — *b)* Dans l'encyclique *Diuturnum*, du 29 juin 1881, l'origine divine du pouvoir résidant dans la société civile, vérité enseignée comme évidemment attestée dans la sainte Écriture et dans les monuments de l'antiquité chrétienne. — *c)* Dans l'encyclique *Immortale Dei*, du 1er novembre 1885, la souveraine indépendance de l'Église qui possède, en vertu de son institution divine, pleine et absolue autorité en toutes les matières qui sont siennes. — *d)* Dans l'encyclique *Providentissimus Deus*, du 18 novembre 1893, particulièrement ces deux enseignements concernant les Livres saints : la notion catholique de leur inspiration et l'absence de toute erreur dans le texte sacré fidèlement conservé. — *e)* Dans l'encyclique *Satis cognitum*, du 29 juin 1896, toute la doctrine catholique sur la primauté pontificale qui y est proposée comme doctrine définie et universellement reconnue dans l'Église.

On observera d'ailleurs que, dans tous ces cas, selon les explications données précédemment, l'infaillibilité s'étend seulement à ce qui est directement proposé comme vérité déjà définie ou toujours crue ou admise dans l'Église, et qu'elle ne s'étend point aux raisons ou aux explications ajoutées à cet enseignement.

On doit aussi noter que, bien qu'un tel enseignement infaillible du pape, puisse, de droit, selon l'enseignement du concile du Vatican, sess. III, c. III, suffire pour que la vérité enseignée soit vérité de foi catholique, il ne paraît pas suffire pour cela, en fait et d'après la conduite habituelle de l'Église. En effet, dans plusieurs cas particuliers, l'Église a jugé nécessaire d'intervenir, par une définition solennelle, pour proclamer telle vérité ainsi enseignée comme vérité de foi catholique, ou du moins pour déterminer le sens précis dans lequel elle appartient à la foi catholique. A. Vacant, *Études théologiques sur les constitutions du concile du Vatican*, t. II, p. 117 sq.

*V. CONCLUSIONS CONCERNANT L'ENSEIGNEMENT PONTIFICAL INFAILLIBLE RÉSULTANT DES LOIS PORTÉES PAR LE PAPE POUR L'ÉGLISE ENTIÈRE.* — On a montré à l'art. ÉGLISE, t. IV, col. 2197 sq., que le magistère infaillible de l'Église doit s'étendre à tout enseignement dogmatique ou moral pratiquement inclus dans l'observation des lois portées pour l'Église universelle, ainsi qu'à l'enseignement inclus dans l'approbation donnée aux ordres religieux et à la canonisation des saints. Le pape possédant toute l'infaillibilité donnée par Jésus-Christ à son Église, on doit donc conclure, dans la même mesure et aux mêmes conditions, à l'infaillibilité de l'enseignement dogmatique ou moral pratiquement inclus dans les lois ou décrets portés par le pape pour l'Église universelle.

Ainsi le dogme de l'immaculée conception de la très sainte Vierge, plusieurs siècles avant sa définition solennelle, devait être considéré comme enseigné par le magistère ordinaire du pape, à cause des prescriptions des souverains pontifes enjoignant la célébration de cette fête et précisant le sens dans lequel cet insigne privilège devait y être honoré. Voir IMMACULÉE CONCEPTION, col. 1120.

Parmi les autres applications du principe général, nous citerons particulièrement les suivantes :

1° L'infaillibilité pontificale elle-même longtemps avant la définition du concile du Vatican, puisqu'elle était enseignée par le magistère ordinaire du pape, comme le montrent notamment diverses professions de foi imposées par le saint-siège et que nous avons précédemment indiquées, particulièrement le formulaire de foi du pape saint Hormisdas, Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 171 sq., et la profession de foi approuvée en 1267 par Clément IV pour l'usage des grecs, n. 466.

2° L'autorité dogmatique du symbole de saint Athanase, Denzinger-Bannwart, n. 39 sq. ; voir t. I, col. 2186-2187, provenant de l'approbation du magistère ordinaire des papes qui ont autorisé l'usage de ce formulaire, dans l'Église universelle.

3° Sont également enseignées par le magistère ordinaire du pape : 1. Les vérités dogmatiques affirmées dans les professions de foi approuvées ou proposées par le saint-siège, telles que le formulaire de foi du pape saint Hormisdas, la profession de foi approuvée pour l'usage des grecs en 1267, la profession de foi de Pie IV, Denzinger-Bannwart, n. 994 sq., et la formule du serment prescrit par Pie X contre les erreurs modernistes, *Ibid.*, n. 2145, 2146. Comme exemples de vérités dogmatiques ainsi affirmées, même avant toute définition solennelle, nous citerons particulièrement dans la profession de foi de 1267 : *a)* l'entrée immédiate au ciel pour les âmes entièrement purifiées au moment de leur séparation d'avec le corps, vérité qui fut un peu plus tard explicitement définie par Benoît XII; *b)* l'existence du purgatoire et l'utilité des suffrages et des aumônes des vivants ainsi que du sacrifice de la messe pour le soulagement des âmes souffrant en purgatoire, Denzinger-Bannwart, n. 464, vérité expressément définie un peu plus tard par les conciles de Florence et de Trente.

2. Toutes les vérités dogmatiques et morales effectivement contenues dans la liturgie approuvée par le saint-siège pour l'Église universelle, notamment les vérités dogmatiques concernant les sacrements, le sacrifice de la messe et la sainte eucharistie, longtemps avant les définitions solennelles portées par le magistère infaillible.

3. Toutes les vérités dogmatiques et morales réellement contenues dans l'approbation donnée par le saint-siège, pour l'Église universelle, aux ordres religieux et à leurs règles, notamment l'excellence des conseils évangéliques et l'utilité surnaturelle

des moyens de perfection recommandés par ces règles.

V. Réponse a quelques objections. — 1re *objection.* — On ne peut admettre comme un dogme révélé une proposition dont le concept théologique explicite ne se rencontre pas avant le xve siècle, et qui, depuis cette époque, a été, même dans l'Église catholique, l'objet de nombreuses et persévérantes attaques. — *Réponse.* — 1° Pour qu'une vérité puisse être explicitement définie comme vérité de foi ou comme vérité révélée, à une époque quelconque de l'histoire de l'Église, il suffit qu'elle ait été implicitement révélée au sens précédemment expliqué, voir Dogme, t. iv, col. 1642, et que, dans la tradition catholique, elle ait toujours été crue comme implicitement révélée, soit que cette croyance doive être considérée comme contenue dans la croyance à une vérité connexe où elle était manifestement comprise, soit que cette croyance ait pu seule dicter une pratique constante et universelle dans l'Église.

Or, selon les explications données au cours de cet article, il est manifeste, au moins après le progrès dogmatique accompli, en cette matière, au cours des siècles chrétiens, que l'infaillibilité pontificale, n'étant autre que la plénitude de l'autorité doctrinale dans l'Église, est manifestement comprise dans la plénitude de toute autorité conférée à Pierre et à ses successeurs dans l'Église; plénitude qui est certainement une vérité révélée d'après Matth., xvi, 18, et Joa., xxi, 16 sq., et d'après l'enseignement constant de la tradition catholique.

Il est également certain que, selon la démonstration faite au commencement de cet article, l'infaillibilité pontificale, même dans les quatre premiers siècles, était effectivement contenue, d'une manière assez évidente, dans la croyance formelle à la souveraine autorité doctrinale du pape, et dans la constante et universelle pratique de recourir à l'Église ou au siège de Rome et de s'en tenir à son enseignement ou à sa décision quand la foi était en danger. Cette croyance a d'ailleurs reçu, dans les siècles suivants, un développement considérable, que nous avons analysé en détail, jusqu'au moment où s'est manifesté, au xve siècle, le concept explicite du dogme de l'infaillibilité pontificale, à l'occasion des négations ouvertement formulées pour la première fois à cette époque par les partisans de la supériorité du concile sur le pape.

2° Les négations anti-infaillibilistes, telles qu'elles se sont manifestées depuis le xve siècle jusqu'au concile du Vatican, n'ont pas, très particulièrement pour la France, l'importance effective qu'on leur attribue.

Elles portaient principalement, non sur l'existence, mais plutôt sur la nature de l'infaillibilité pontificale et sur son mode d'exercice, comme le montre l'article 4e de la Déclaration du clergé de France de 1682, voir t. iv, col. 197 sq., exigeant l'approbation ou la ratification subséquente, au moins tacite, de l'Église, pour que les définitions pontificales dussent être considérées comme vraiment infaillibles. Ainsi la controverse portait principalement sur ce point : la ratification ou approbation subséquente de l'Église est-elle nécessaire et dans quelle mesure l'est-elle? Voir Gallicanisme, t. vi, col. 1103 sq.

C'est d'ailleurs un fait bien constaté que, ces doctrines gallicanes étaient souvent assez mitigées chez beaucoup d'individus; on était habituellement assez soumis de fait aux enseignements du souverain pontife, dans les milieux simplement gallicans, en dehors du parti janséniste ou de ceux qui se laissaient guider par lui. Le plus souvent on se soumettait pratiquement, même avant que la ratification ou approbation de l'Église universelle eût pu devenir manifeste. Nous en avons vu plusieurs preuves assez évidentes.

On peut donc conclure qu'en face d'une erreur ainsi restreinte dans sa durée, dans son objet et dans ses applications pratiques, le témoignage de la tradition catholique constante, tel qu'il a été exposé, garde toute sa force.

2e *objection.* — On ne peut admettre qu'à une époque tardive de l'histoire de l'Église, une définition de foi soit portée en faveur d'une nouvelle prérogative pontificale, produisant à l'intérieur de l'Église de profonds changements organiques, et rendant, à l'extérieur, toute entente effective avec les pouvoirs civils, sinon impossible, du moins très difficile. — *Réponse.* —

1° D'après toute notre démonstration, il n'est point vrai que l'on ait défini une nouvelle prérogative pontificale produisant à l'intérieur de l'Église, des changements profonds. Il y eut simplement manifestation plus explicite d'une croyance constamment admise antérieurement, sous les formes multiples indiquées dans l'étude des preuves traditionnelles.

2° Toutefois on doit reconnaître que, surtout dans certains milieux où régnait auparavant un gallicanisme plus ou moins nuancé, il se produisit, par suite de l'abandon des vieilles opinions et du rayonnement nouveau de l'autorité pontificale, un changement qui, sans être pratiquement très profond, put donner, à certains esprits peu réfléchis ou mal informés, l'illusion, plus ou moins volontaire d'un profond changement dans la doctrine et dans la constitution de l'Église. C'est ce que faisait observer Newman, en 1874, relativement à la fausse attitude prise par les évêques anglais et irlandais sur la question de l'infaillibilité et de l'autorité du pape, en 1826, au moment du projet de loi sur l'émancipation des catholiques. Ce fait put donner quelque occasion, après 1870, à la méprise et aux attaques passionnées d'hommes politiques comme Gladstone, ainsi que le faisait remarquer Newman dans dans sa réponse à Pusey, *A letter to the duke of Norfolk*, 1874, dans *Certain difficulties felt by anglicans in catholic teaching considered*, Londres, réimpression, 1910, p. 187, sq.

Cette remarque peut également s'appliquer à la lettre du 30 juillet 1870, dans laquelle le chancelier autrichien Beust affirmait que les doctrines promulguées par le concile plaçaient les relations de l'État avec l'Église sur une base toute nouvelle, puisque celle-ci étendait le cercle de sa compétence, et concentrait en même temps dans la personne du pape tous les pouvoirs qu'elle prétend exercer. *Collectio Lacensis*, t. vii, col. 1722; Granderath, *Histoire du concile du Vatican*, trad. Conrad Kirch, Bruxelles, 1913, t. iii, pars ii, p. 341 sq.

3° Il n'est point vrai que la définition de l'infaillibilité pontificale, en augmentant considérablement les droits de l'Église, ait rendu désormais toute entente effective avec les pouvoirs civils, sinon impossible, du moins très difficile. — 1. A ceux qui voudraient raisonner au point de vue catholique, nous avons le droit de répondre, d'après tout ce qui précède, que la définition vaticane n'a fait que donner une forme plus complète à ce qui avait toujours été cru jusque-là au moins pratiquement, soit relativement à l'infaillibilité pontificale, soit relativement à la nature de la primauté pontificale. Les relations de l'Église avec les pouvoirs civils, surtout quand ceux-ci reconnaissent et observent leurs devoirs envers l'Église, ne peuvent donc être aucunement modifiées. Elles restent telles que Léon XIII les a déclarées dans son encyclique *Immortale Dei*, telles que la tradition catholique les avait affirmées dans les siècles précédents.

2. Quant aux hommes politiques qui ne se soumettent point à l'enseignement catholique et qui professent vouloir laisser à l'Église la liberté en ce qui concerne son organisation purement interne, on a le droit

de leur répondre, qu'il s'agit précisément ici d'une question purement dogmatique ou d'ordre purement interne, qui doit donc dépasser toutes les revendications des pouvoirs civils.

3. Il est d'ailleurs bien évident que la définition vaticane ne s'oppose aucunement à ce que, pour assurer des relations convenables entre les souverains pontifes et les chefs d'État, des accords ou concordats soient conclus qui garantissent, avec la concorde, la paix et la liberté. C'est ce qu'indique notamment ce passage de l'encyclique *Immortale Dei* de Léon XIII du 1er novembre 1885 : *Incidunt autem quandoque tempora cum alius quoque concordiæ modus ad tranquillam libertatem valet, nimirum si qui principes rerum publicarum et pontifex romanus de re aliqua separata in idem placitum consenserint. Quibus Ecclesia temporibus maternæ pietatis eximia documenta præbet, cum facilitatis indulgentiæque tantum adhibere soleat, quantum maxime potest.*

*3e objection.* — Le désaccord des théologiens catholiques, même après la définition vaticane, relativement aux conditions requises pour une définition ou pour un enseignement vraiment infaillible, rend la doctrine catholique sur toute cette question, à peu près ineffective et inapplicable. — *Réponse.* — 1° Au point de vue doctrinal, les divergences encore subsistantes, suivant ce qui a été noté précédemment, portent uniquement sur l'interprétation des mots *definit tenendam* du décret du concile du Vatican. Sess. IV, c. IV. Et encore peut-on dire, sans exagération, que la controverse existe à peine, puisque, selon l'enseignement commun et autorisé, ces mots signifient une définition proprement dite, c'est-à-dire, selon le sens habituellement admis pour les définitions conciliaires, un jugement doctrinal explicite et final sur la foi ou sur la doctrine que tous doivent croire ou tenir fermement. — 2° Au point de vue du jugement concret sur les divers cas particuliers, on doit observer que les divergences d'appréciation ne dépassent point, en nombre et en importance, les divergences qui se rencontrent pour plusieurs définitions conciliaires, et quelles n'empêchent pas un jugement certain sur un bon nombre de définitions pontificales communément admises par tous.

Quant aux nombreuses objections historiques souvent citées contre l'infaillibilité pontificale, elles seront ou ont déjà été traitées aux articles particuliers avec tous les détails qu'elles comportent, particulièrement pour les papes Libère, Vigile et Honorius Ier.

VI. DEUX QUESTIONS COMPLÉMENTAIRES : L'OBLIGATION D'ADHÉRER A L'ENSEIGNEMENT PONTIFICAL NON INFAILLIBLE ET LE PRIVILÈGE DE L'EXEMPTION DE L'HÉRÉSIE ATTRIBUÉ, PAR QUELQUES THÉOLOGIENS, AU PAPE CONSIDÉRÉ MÊME COMME PERSONNE PRIVÉE. — Nous devons, comme couronnement de notre travail, formuler quelques conclusions relatives à ces deux questions qui se sont souvent rencontrées sur notre route au cours de cette étude.

*I. CONCLUSIONS CONCERNANT L'OBLIGATION D'ADHÉRER A L'ENSEIGNEMENT PONTIFICAL NON INFAILLIBLE.* — *1re conclusion* concernant l'existence de cette obligation. — 1. Cette obligation est une conséquence rigoureuse des principes précédemment établis. On a prouvé que l'Église possède l'autorité d'enseigner non seulement les vérités appartenant à la révélation, mais aussi toutes celles sans lesquelles le dépôt de la révélation ne pourrait être défendu avec efficacité, ni proposé avec une suffisante autorité; et que ce pouvoir s'étend non seulement à ce qui est strictement défini et imposé à tous les fidèles, mais encore à ce qui est désapprouvé comme constituant quelque danger plus ou moins immédiat pour la foi, ou à ce qui est reconnu comme meilleur pour la défense ou pour la sécurité de la foi. Voir DÉPÔT DE LA FOI, t. IV, col. 528; ÉGLISE, t. IV, col. 2199 sq.; CONGRÉGATIONS ROMAINES, t. III, col. 1110. Cette autorité doctrinale appartenant incontestablement au magistère de l'Église, appartient aussi au magistère pontifical qui, d'après toutes nos démonstrations précédentes, possède la plénitude du pouvoir conféré à l'Église.

2. Il est manifeste, d'après les nombreux documents précédemment cités, que l'obligation d'adhérer à un enseignement pontifical non infaillible a toujours été admise dans l'Église au moins implicitement, par le fait que le devoir de se soumettre au pape a toujours été reconnu, et que cette obligation n'a jamais été restreinte exclusivement aux seuls enseignements infaillibles. Cette loi apparaît plus manifeste à partir du XIIIe siècle, à cause des interventions fréquentes des papes en matière doctrinale, même en dehors de toute définition infaillible; et ces interventions d'ailleurs, furent toujours acceptées avec soumission, même quand l'enseignement pontifical n'avait point de titre certain à être considéré comme infaillible. Nous citerons particulièrement la condamnation de plusieurs propositions de Guillaume de Saint-Amour par Alexandre IV en 1256, Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 449 sq., quelques articles réprouvés dans Eckhart par Jean XXII en 1329, comme *male sonantes, temerarios et suspectos de hæresi*, avec d'autres condamnés absolument comme hérétiques, n. 529; ainsi que les décrets pontificaux de Sixte IV en 1476 et en 1483, louant la dévotion envers l'immaculée conception de la très sainte Vierge et réprouvant ceux qui la condamnaient, n. 734 sq.

Au XVe siècle, le cardinal Jean de Torquémada affirme comme une vérité constante, que les décrétales des papes qui ne sont pas renfermées dans les canons des conciles, et où il est manifeste que l'enseignement infaillible est généralement absent, doivent être acceptées avec soumission par tous les fidèles. *Summa de Ecclesia*, l. II, c. CVIII.

Au XVIe siècle, Bellarmin reconnaît comme admis par tous les catholiques que le pape décidant seul, ou avec son concile particulier, *aliquid in re dubia*, qu'il puisse errer ou non, doit être écouté avec obéissance par tous les fidèles. *De romano pontifice*, l. IV, c. II.

De même Bannez, relativement aux décrets des conciles généraux ou des conciles provinciaux confirmés par le pape, fait observer qu'il est téméraire de nier ces décrets surtout en ce qui concerne la doctrine de foi, même quand les signes attestant une définition infaillible ne s'y rencontrent aucunement. *Commentaria in IIam IIæ*, q. I, a. 10, dub. II, Venise, 1602, p. 127.

Il est vrai qu'au XVIe siècle et dans les siècles suivants beaucoup de théologiens laissent fréquemment entendre que le pape parle *ut doctor privatus*, quand il n'enseigne pas *infallibiliter ut pontifex*; ainsi Bellarmin, *De romano pontifice*, l. IV, c. XXII; Bannez, *loc. cit.* Mais si l'on examine attentivement toutes ces assertions, d'ailleurs souvent contredites par des assertions tout opposées, il est facile de constater que ce sont seulement des réponses données, en passant, à quelques objections historiques, sans que l'on ait voulu établir par là une doctrine s'appliquant généralement à tous les cas où l'infaillibilité pontificale n'existe point.

3. Cette autorité doctrinale non infaillible fut particulièrement affirmée dans la seconde moitié du XIXe siècle. — *a)* Pie IX, dans sa lettre à l'archevêque de Munich du 21 décembre 1863, déclare que les catholiques qui se livrent à l'étude des sciences doivent, outre la soumission aux dogmes définis par l'Église, pratiquer aussi la soumission aux décisions doctrinales des Congrégations romaines. Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 1684. Soumission qui, d'après l'ensemble de tout ce texte, est considérée comme obliga-

toire en conscience, sans qu'il soit cependant question d'un enseignement infaillible. D'où l'on doit conclure que la même soumission est due, à plus forte raison, aux enseignements similaires donnés par le pape lui-même en dehors d'une définition proprement dite. *b)* La même conclusion doit être déduite de l'encyclique *Quanta cura* du 8 décembre 1864, réprouvant l'audace de ceux qui, impatients du joug de la saine doctrine, prétendent que l'on peut, sans péché et sans atteinte à la profession de la foi catholique, refuser l'assentiment et l'obéissance aux jugements et décrets du saint-siège concernant le bien général, les droits et la discipline de l'Église et n'appartenant point aux dogmes de foi. *Ibid.*, n. 1698.

*c)* On doit également citer quelques formules de souscription imposées par le saint-siège en plusieurs circonstances où il ne s'agissait point d'un enseignement pontifical infaillible. En 1866, des professeurs de l'université de Louvain dont l'enseignement avait été déféré à Rome, durent adhérer à cette formule : *Decisionibus sanctæ sedis apostolicæ die 2 martii et 30 augusti hujus anni plene perfecte absoluteque me subjicio, et ex animo acquiesco. Ideoque ex corde reprobo et rejicio quamcumque doctrinam oppositam.* Franzelin, *Tractatus de divina traditione et Scriptura*, 2[e] édit., Rome, 1875, p. 135. De semblables souscriptions avaient été précédemment exigées de l'abbé Bautain en 1840 et de Bonetty en 1855, p. 136. Voir ces noms.

*d)* De même le concile du Vatican, en 1870, rappela l'obligation qui incombe à tous non seulement de fuir l'hérésie, mais aussi d'observer les constitutions et décrets du saint-siège, proscrivant et prohibant les opinions perverses qui ne sont point mentionnées expressément par le concile, et qui sont plus ou moins proches de l'hérésie. Denzinger-Bannwart, n. 1820. Paroles qui, outre les décrets doctrinaux des Congrégations romaines, visent certainement aussi des constitutions et décrets pontificaux, même non infaillibles. Vacant, *Études théologiques sur les constitutions du concile du Vatican*, Paris, 1895, t. II, p. 334 sq. Il est d'ailleurs manifeste que ce grave avertissement, appuyé sur la nécessité de fuir toute contagion plus ou moins prochaine de l'hérésie, indique qu'il s'agit ici d'une adhésion de l'intelligence.

*e)* Un peu plus tard Léon XIII, dans l'encyclique *Immortale Dei* du 1[er] novembre 1885, déclarait qu'en matière d'opinions *quæcumque pontifices romani tradiderint vel tradituri sint, singula necesse est et tenere judicio stabili comprehensa et palam, quoties res postulaverit, profiteri.* Ce qui est particulièrement requis en ce qui concerne les libertés modernes, pour lesquelles *oportet apostolicæ sedis stare judicio, et quod ipsa senserit idem sentire singulos.* Déclarations qui exigent certainement une adhésion de l'intelligence, même pour des décisions qui ne sont pas nécessairement infaillibles.

4. On a pu observer que les documents qui viennent d'être cités, exigent une adhésion de l'intelligence à l'enseignement proposé, bien que celui-ci ne soit pas infaillible. Pour concilier cette obligation avec la non-infaillibilité de l'enseignement, on doit tenir compte des remarques suivantes : *a)* Il ne s'agit point ici d'un assentiment ferme comme celui de la foi, qui tire son absolue certitude de l'infaillible véracité de Dieu sur laquelle il s'appuie. Car il n'y a pas enseignement révélé. L'assentiment exigé est simplement un assentiment prudent, appuyé sur la certitude morale de la vérité proposée ou recommandée. — *b)* Cette certitude morale repose principalement sur les motifs suivants : la prudente maturité avec laquelle l'Église procède à l'examen doctrinal, les preuves traditionnelles ordinairement citées, et la sagesse éprouvée des papes en toutes ces occurences, sagesse telle que, dans les nombreuses interventions doctrinales provenant immédiatement du pape lui-même, on ne peut en citer une seule où l'erreur ait été enseignée ou favorisée. — *c)* La certitude morale de l'enseignement proposé ou recommandé suffit pour que l'autorité enseignante ait le droit de commander un assentiment prudent. *En principe*, il doit en être ainsi ; autrement l'Église ou le pape ne pourrait pas prémunir suffisamment les fidèles contre tous les dangers qui menacent leur foi. Car il faut que l'Église ou le pape puisse pourvoir à la défense intégrale non seulement des vérités révélées, mais encore de tout ce qui a une connexion intime avec ces vérités. Il faut que le pape puisse écarter non seulement les dangers de perversion immédiate de la foi, mais encore, selon le concile du Vatican, précédemment cité, ce qui est plus ou moins proche de la perversion hérétique. Pour cela il ne suffit pas que le pape puisse, avec une autorité infaillible, définir ce qui est de foi ou ce qui a avec la foi une connexion intime. Il est nécessaire qu'il puisse aussi, avec autorité, interdire ce qui, à son jugement, est dangereux pour la foi, même d'une manière moins immédiate, et doit pour cette raison être rigoureusement évité; qu'il puisse aussi avec autorité prescrire ce qui, à son jugement, est très utile ou très efficace pour la défense intégrale des vérités appartenant indirectement au dépôt de la foi.

*En fait*, l'Église et les papes ont toujours procédé ainsi et leur pouvoir a toujours été universellement reconnu par les fidèles.

*d)* Contre la certitude morale avec laquelle l'enseignement pontifical se présente à l'intelligence, il ne peut y avoir normalement que des doutes ou soupçons non fondés ou imprudents, que l'on doit écarter soit à l'aide des motifs d'ordre intellectuel sur lesquels s'appuie la certitude morale de l'enseignement, soit par l'influence de la volonté qui doit, par déférence pour l'autorité, incliner l'intelligence vers une adhésion jugée pratiquement très prudente.

Si, dans un cas particulier, des doutes qui paraissent bien fondés arrêtent l'intelligence et empêchent son adhésion à l'enseignement proposé, on doit, pour mettre un terme à cette situation d'esprit, soumettre ses doutes à des guides capables d'éclairer l'intelligence, ou les soumettre à l'autorité elle-même.

5. On doit pratiquement insister beaucoup sur l'accomplissement intégral de l'obligation d'adhérer à l'enseignement pontifical même non infaillible, parce que c'est la meilleure garantie pour la parfaite intégrité de la foi qui par là sera toujours défendue contre tous les périls. C'est en même temps la meilleure garantie d'une entière soumission aux enseignements infaillibles du saint-siège.

Ce devoir doit être plus particulièrement accompli par ceux qui exercent dans l'Église quelque autorité ou qui peuvent, de quelque manière, collaborer, avec charité et soumission, à l'œuvre du ministère ecclésiastique, surtout à notre époque où, suivant les instantes recommandations si souvent répétées par Léon XIII et Pie X, il importe souverainement que toute l'action catholique de tous les fidèles, dans toute leur vie publique, se fasse avec unité de vues, et avec la concorde des intelligences et des volontés. Conditions manifestement nécessaires pour le plein succès désiré, mais conditions qui ne pourront jamais être suffisamment réalisées sans une constante soumission de l'intelligence aux enseignements du souverain pontife, même en dehors des définitions infaillibles au sens du décret du concile du Vatican.

6. Comme *exemples* de cet enseignement pontifical obligatoire bien que non infaillible, nous indiquerons d'une manière très générale : *a)* Beaucoup de décrets doctrinaux des souverains pontifes, insérés dans le

*Corpus juris*, et cités assez fréquemment, en théologie dogmatique ou en théologie morale, en faveur d'une assertion doctrinale ou d'une obligation morale. — *b)* Beaucoup d'assertions doctrinales, dans les encycliques de Léon XIII et de Pie X, où un enseignement est loué, recommandé ou simplement affirmé, sans aucune indication de son appartenance à la révélation ou à la tradition catholique constante et universelle et sans aucune indication d'obligation stricte imposée par la foi ou par la soumission due à la souveraine autorité du pontife romain. Nous ne croyons point nécessaire de rapporter ici aucun exemple particulier. Nous ferons seulement observer que dans ces cas, comme pour les définitions infaillibles dont nous avons parlé précédemment, les arguments ou motifs sur lesquels l'enseignement doctrinal est appuyé dans le document pontifical, ne sont point l'objet direct et immédiat du jugement doctrinal. Ils ne tombent point dès lors sous l'obligation directe qu'il impose, bien qu'il puisse habituellement y avoir témérité à rejeter ces arguments ou motifs, surtout si l'adhésion au jugement doctrinal devait par là être mise en péril. Ainsi dans l'encyclique *Rerum novarum* de Léon XIII. du 16 mai 1891, on devra distinguer entre les arguments multiples et très développés, et des affirmations doctrinales, portant principalement sur la légitimité du droit de propriété privée, comme découlant du droit naturel, sur la réprobation du socialisme, sur la légitimité de l'intervention législative de l'État dans les cas et selon la mesure indiquée, et sur les droits appartenant aux corporations selon le droit naturel.

7. On doit distinguer des décrets doctrinaux non infaillibles, les décrets principalement *disciplinaires*, dont l'objet premier et principal est l'accomplissement de quelque injonction positive, accompagnée, il est vrai, de considérants et d'arguments d'ordre intellectuel, mais sans que ceux-ci tombent, du moins par eux-mêmes, directement et nécessairement, sous l'obligation imposée. Toutefois, notons encore ici, qu'il y aurait facilement témérité et danger à rejeter ces arguments, même en dehors de toute obligation d'adhésion qui peut exister en vertu d'autres enseignements de la révélation chrétienne ou du saint-siège.

A la catégorie des décrets principalement disciplinaires, on peut rattacher tous les documents positifs concernant le principat civil du pontife romain. Nous croyons inutile d'insister encore sur la témérité qu'il y aurait à rejeter, contrairement au jugement du pape, les arguments sur lesquels, dans tous les documents pontificaux, le maintien des droits du saint-siège est appuyé.

A la catégorie des décrets principalement disciplinaires, paraissent également appartenir les nombreux documents de Léon XIII et de Pie X, prescrivant l'emploi de la philosophie scolastique de saint Thomas, particulièrement pour les séminaires et les instituts religieux. Les très graves arguments sur lesquels cette mesure disciplinaire est appuyée, surtout dans l'encyclique *Æterni Patris* du 4 août 1879, ne sont point l'objet d'un jugement doctrinal, que le saint-siège veuille rendre, de soi, strictement obligatoire, en dehors de ce qui est imposé à l'obéissance. Mais il y aurait très grande témérité et danger manifeste à les rejeter ou à ne pas en tenir compte, surtout si l'observation des prescriptions pontificales, devait, pour cela, être mise en péril, comme il y a tout lieu de le craindre.

La même remarque doit encore être appliquée aux arguments et aux considérants sur lesquels sont appuyées les prescriptions tracées par Pie X, dans plusieurs documents principalement disciplinaires concernant l'action catholique et la question sociale, comme le *Motu proprio* sur l'action populaire chrétienne du 18 décembre 1903, les encycliques *Il fermo proposito* du 11 juin 1905 et *Pieni l'animo* du 28 juillet 1906, aux évêques d'Italie, et la lettre encyclique *Singulari quadam* du 15 novembre 1912 aux évêques d'Allemagne. On observera d'ailleurs que, parmi les arguments ou considérants employés dans ces documents, plusieurs, bien qu'ils ne soient point l'objet d'un jugement doctrinal, doivent cependant, d'après d'autres enseignements pontificaux, être tenus pour certainement vrais. Telle est, par exemple, dans la lettre encyclique *Singulari quadam*, cette assertion que la question sociale et les controverses qui s'y rapportent, relativement au contrat et à la durée du travail, au salaire et aux grèves, ne sont point des questions purement économiques, pouvant se résoudre en dehors de l'autorité de l'Église, puisqu'il est au contraire très vrai, selon l'enseignement de Léon XIII dans l'encyclique *Graves de communi* du 18 janvier 1901, que la question sociale est tout d'abord une question morale et religieuse, et que, pour cette raison, elle doit être résolue principalement d'après la loi morale et le critère de la religion.

2e *conclusion* concernant la gravité de l'obligation imposée et la malice spécifique de la faute commise dans le cas d'insoumission à un tel enseignement pontifical. — 1. La *gravité* de l'obligation imposée, dans un cas donné, par tel enseignement pontifical doit se mesurer d'après les principes suivants : *a)* On doit tenir compte des principes exposés en théologie morale relativement à l'obligation des lois ecclésiastiques relativement aussi aux dangers plus ou moins prochains et plus ou moins graves auxquels la foi peut être exposée. *b)* On doit également tenir compte de la connaissance et de l'advertance du sujet, ainsi que de la circonstance de scandale, plus ou moins grave, qui peut se présenter, parfois aussi de la circonstance du mépris de l'autorité ecclésiastique, si elle existait réellement, ce qui est assez rare.

2. La *malice spécifique* de la faute commise dans le cas d'insoumission à un tel enseignement pontifical doit s'apprécier selon les principes suivants : *a)* Il y a toujours en soi violation d'une loi de l'Église obligeant gravement en une matière relevant immédiatement de son autorité. — *b)* Il y a souvent, *per accidens*, faute contre la vertu de foi dans la mesure où, en désobéissant au magistère pontifical, on s'expose à quelque danger plus ou moins grave concernant la foi. — *c)* Il peut facilement aussi y avoir faute contre la charité, par le scandale donné ou par le dommage spirituel que l'on peut causer autour de soi par sa désobéissance, suivant la position que l'on occupe et l'influence que l'on peut exercer.

*II. CONTROVERSE THÉOLOGIQUE CONCERNANT LE PRIVILÈGE DE L'EXEMPTION DE L'HÉRÉSIE, ATTRIBUÉ, PAR QUELQUES THÉOLOGIENS, AU PAPE CONSIDÉRÉ MÊME COMME PERSONNE PRIVÉE.* — 1° *Aperçu historique.* — 1. On rencontre dans le *Decretum* de Gratien cette assertion attribuée à saint Boniface, archevêque de Mayence, et déjà citée sous son nom par le cardinal Deusdedit († 1087), ainsi que par Yves de Chartres, *Decretum*, v, 23, que le pape peut défaillir dans la foi : *Hujus (i. e. papæ) culpas istic redarguere præsumit mortalium nullus, quia cunctos ipse judicaturus a nemine est judicandus, nisi deprehendatur a fide devius. Decretum*, part. I, dist. XL, c. 6.

Dans la suite cette même doctrine se retrouve jusque chez les partisans les plus convaincus du privilège pontifical. Innocent III s'y réfère dans un de ses sermons : *In tantum fides mihi necessaria est ut cum de ceteris peccatis solum Deum judicem habeam, propter solum peccatum quod in fide committitur possem ab Ecclesia judicari. P. L.*, t. CCXVII, col. 656. Les grands théologiens scolastiques ont généralement négligé d'envi-

sager cette hypothèse; mais les canonistes des XII[e] et XIII[e] siècles, connaissent et commentent le texte de Gratien. Tous admettent sans difficulté que le pape peut tomber dans l'hérésie comme dans toute autre faute grave; ils se préoccupent seulement de rechercher pourquoi et dans quelles conditions il peut, dans ce cas être jugé par l'Église. C'est pour quelques-uns la seule exception à l'inviolabilité pontificale. *Non potest accusari nisi de hæresi*, est-il dans la *Summa Lipsiensis* (avant 1190). D'autres équiparent à l'hérésie le schisme, la simonie, l'inconduite, mais le péché contre la foi demeure toujours le cas type qui leur sert à régler la procédure. Il doit être question d'une affaire intéressant toute l'Église. Rufin (vers 1164-1170) résume ainsi les opinions de son temps : *In ea (causa) quæ totam Ecclesiam contingit judicari potest, sed in ea quæ unam personam vel plures non.* Le même auteur précise qu'il faut entendre cette règle de l'hérésie obstinée. *Prima sedes non judicabitur a quoquam nisi in fidei articulis pertinaciter erraverit.* Ce qui suppose, pour Jean de Faënza que le pape coupable a été *secundo et tertio commonitus.* Il n'y a plus lieu dans ce cas d'invoquer la primauté : pour Huguccio († 1210) le pape est alors *minor quolibet catholico.*

A partir du XIII[e] siècle, les Décrétalistes ont tendance à s'en tenir à la lettre de Gratien, que les Décrétistes étendaient volontiers à des cas similaires. Les premiers réservent donc le jugement du pape pour le seul cas d'hérésie. *Nisi in crimine hæresis*, dit Bernard de Pavie († 1213), *Excipitur unum solum crimen super quo Papa accusari possit*, prononce le célèbre Hostiensis (Henri de Ségusio † 1271). Mais l'éventualité de ce dernier cas est toujours prévue sans la moindre hésitation. Restreinte ou élargie la pensée de Gratien a dominé tout le droit canonique du moyen âge.

Fr. Schulte, *Die Stellung der Concilien, Päpste und Bischöfe*, Prague, 1871, p. 188-205 et Appendice 253-268 a dressé, à l'appui du « vieux catholicisme » un dossier très complet de ces textes pour la plupart inédits ou difficilement accessibles.

2. Au XV[e] siècle la même doctrine persiste encore chez de nombreux auteurs, qui, comme leurs devanciers, ajoutent que le pape est, en ce cas, immédiatement déchu de la dignité pontificale ou déposé par le fait même, Torquémada, *Summa de Ecclesia*, l. II, c. CXII, Rome, 1469, sans pagination. Selon d'autres théologiens, le pape peut, en ce cas, être jugé par un concile. Nicolas Tudeschi, ou Panormitanus († 1445), *Commentaria in Decretal.*, l. I, tit. IV, c. 4, n. 3, Venise, 1617, t. I, p. 108; Thomas Netter ou Waldensis († 1430) *Doctrinale antiquitatum fidei Ecclesiæ catholicæ*, l. II, a. 3, c. 80, Venise, 1571, t. I, p. 397.

3. Au commencement du XVI[e] siècle, l'opinion du cardinal Torquémada est reproduite par Cajétan, *De romani pontificis institutione et auctoritate*, c. XIII, *Opuscula omnia*, t. I, tr. III, Turin, 1582, p. 93 sq., et par Sylvestre de Priério, *Summa sylvestrina*, art. *Papa*, n. 4, Lyon, 1594, t. II, p. 276. A l'encontre de cette assertion, Pighi affirme que, selon la promesse de Jésus-Christ, prise dans toute son étendue, Matth., XVI, 18, il est impossible que le pape soit hérétique, parce que, le fondement de l'Église faisant alors défaut ou cessant d'être uni à Jésus-Christ, il serait vrai de dire que les puissances de l'enfer ont prévalu contre l'Église. Pighi confirme sa conclusion par ce fait providentiel, certainement démontré, dit-il, qu'il n'y a eu jusque-là aucun pape hérétique, ce qui autorise à conclure qu'il n'y en aura point jusqu'à la fin des siècles. *Hierarchiæ ecclesiasticæ assertio*, l. IV, c. VIII, Cologne; 1538, fol. CXXXI sq. Cette affirmation de Pighi fut aussitôt combattue par Melchior Cano, qui, après avoir rejeté la plupart des explications données par Pighi pour justifier plusieurs papes au sujet de la foi, conclut que l'on ne peut nier que le souverain pontife puisse être hérétique, puisqu'en fait il y a un exemple ou peut-être deux. *De locis theologicis*, l. VIII, c. VIII, *Opera*, Venise, 1759, p. 170. Cano fut suivi par Dominique Soto, *In IV Sent.*, dist. XXII, q. II, a. 2, Venise, 1575, t. I, p. 1040; Grégoire de Valence, *Analysis fidei catholicæ*, part. VIII, Ingolstadt, 1585, p. 310; Bannez, *Commentaria in II[am] II[æ]*, q. I, a. 10, dub. II, Venise, 1602, col. 115 sq.

Pighi eut cependant quelques défenseurs. Bellarmin soutint comme probable cette proposition extraite de Pighi : il est probable et l'on peut croire pieusement que le souverain pontife, considéré comme personne privée, ne peut être hérétique en adhérant avec opiniâtreté à une erreur contraire à la foi. Cette proposition est montrée conforme à l'ordre providentiel et appuyée par les faits. Il est plus conforme à l'ordre providentiel que celui qui doit, selon l'ordre établi par Dieu, confirmer tous les autres dans la foi, soit lui-même toujours à l'abri de toute défaillance privée. Sans doute, Dieu peut d'un cœur hérétique tirer la confession de la vraie foi, comme il mit autrefois des paroles vraies dans la bouche de l'ânesse de Balaam. Mais ce serait violent et non selon l'ordre habituel de la divine Providence disposant toutes choses avec suavité. L'assertion est d'ailleurs corroborée par les faits. Toutes les objections historiques tirées des prétendues erreurs dans la foi enseignées par plusieurs papes sont discutées une à une, de manière à prouver la conclusion proposée par le savant controversiste. *De romano pontifice*, l. IV, c. VI sq.

4. Au XVII[e] siècle, l'opinion de Pighi et de Bellarmin fut défendue comme probable par plusieurs théologiens, notamment par Suarez, *De fide*, tr. I, disp. X, sect. VI, n. 12; Gravina († 1643), *Catholicæ præscriptiones adversus hæreticos*, q. II, a. 5, dans Rocaberti, t. VIII, p. 462 sq.; Dominique de la Sainte-Trinité, *De summo pontifice romano*, sect. IV, c. XVI, dans Rocaberti, t. X, p. 458; d'Aguirre, *Auctoritas infallibilis et summa cathedræ sancti Petri*, tr. II, disp. XXV, sect. I, n. 2, Salamanque, 1683, p. 362.

Cette opinion fut aussi considérée comme probable par quelques théologiens dont la préférence était pour le sentiment de Cano, particulièrement par Nugno († 1614), *Commentarii ac disputationes in III[am] S. Thomæ*, q. XX, a. 3, dans Rocaberti, t. VIII, p. 256; Tanner, *In Summam S. Thomæ*, t. III, disp. I, q. IV, dub. VI, dans Rocaberti, t. I, p. 37; Duval († 1638), *De suprema romani pontificis in Ecclesia potestate*, part. II, q. I, Paris, 1877, p. 100 sq.; Théophile Raynaud († 1663), *Corona aurea super mitram romani pontificis, Epilegomena*, II, 7, *Opera*, t. X, p. 146 sq.; Vincent Ferré († 1682), *Tractatus de virtutibus theologicis*, t. I, q. XII, dans Rocaberti, t. XX, p. 395 sq.; Brancati de Lauria († 1693), *In III Sent., De virt. theol.*, disp. VIII, a. 5, dans Rocaberti, t. VI, p. 111 sq.; et les théologiens de Salamanque, *Cursus theologicus, De fide*, disp. IV, dub. I, n. 7 sq.

Nous arrêtons nos indications à la fin du XVII[e] siècle, parce que, depuis cette époque, la controverse théologique présente peu d'intérêt, les positions restant les mêmes, et la question n'ayant le plus souvent, chez les théologiens, qu'une brève mention.

2° *Conclusion théologique.* — Bien qu'on ne puisse démontrer que, pour le pape considéré comme personne privée, le privilège de l'exemption de toute hérésie soit contenu dans le dogme de l'infaillibilité pontificale, on ne peut non plus démontrer que ce privilège soit inadmissible. On peut même estimer avec quelque probabilité, qu'étant donné le dogme de l'infaillibilité pontificale, l'existence de ce privilège, paraît plus conforme à l'ordre providentiel tel qu'il se manifeste habituellement à nous.

1. Aucune des preuves invoquées en faveur de l'infaillibilité pontificale ne démontre le privilège en question. Les deux textes scripturaires, Matth., xvi, 18, et Luc., xxii, 22, selon l'argumentation précédemment établie et selon l'interprétation constante des théologiens, prouvent seulement l'infaillibilité du pape enseignant, comme pasteur et docteur de l'Église entière, ce que les fidèles sont tenus de croire ou d'admettre. C'est également tout ce que prouve, d'après toute notre exposition, le témoignage de la tradition catholique.

2. On ne peut non plus démontrer que le privilège en question est inadmissible. Il ne se heurte à aucun principe certain de la théologie; et d'autre part les défaillances imputées à certains papes ou ne sont pas absolument certaines au regard de l'histoire, ou n'intéressent pas la foi. Voir Arianisme, t. i, col. 1825 sq., et Libère.

3. On peut même penser, avec quelque probabilité, qu'étant donné le dogme de l'infaillibilité pontificale, l'existence du susdit privilège semble plus conforme à l'ordre providentiel tel qu'il se manifeste habituellement à nous. Voir *Collectio Lacensis*, t. vii, col. 357. Car, selon l'ordre providentiel tel qu'il nous est manifesté par le témoignage constant de la tradition, l'infaillibilité pontificale nous est garantie, non par une inspiration divine ou par quelque acte analogue, mais par une simple assistance du Saint-Esprit, écartant tout danger ou toute possibilité d'erreur dans le jugement doctrinal porté par le pape et rendu par lui obligatoire pour tous les fidèles. Or, dans l'hypothèse indiquée, cette simple assistance ne suffirait point, puisque l'intelligence de celui qui devrait enseigner la vérité divine pourrait être à quelque moment opposée à cette vérité. On devrait admettre une inspiration divine toute spéciale et une motion exceptionnelle dans le genre de celle qui, selon l'expression de Bellarmin, mit des paroles dans la bouche de l'ânesse de Balaam; procédés sans doute possibles à la toute-puissance divine, mais qui ne s'harmonisent guère avec la conduite habituelle de la Providence. Cette opinion vaut ce que valent les raisons qui l'appuient; mais elle n'est à aucun titre garantie par l'Église, ni adoptée par l'ensemble des théologiens.

Outre les nombreux ouvrages cités au cours de cet article, on peut consulter les traités *De Ecclesia* qui s'occupent tous de l'infaillibilité pontificale, le *Kirchenlexikon*, 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1901, t. xii, col. 348 sq., la *Catholic Encyclopedia*, New York, 1910, t. vii, p. 790 sq. et le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, t. III, col. 1333-1371 et 1422-1534.

Spécialement pour les textes néo-testamentaires qui traitent des prérogatives de saint Pierre, voir J. Corluy, *Spicilegium dogmatico-biblicum*, Gand, 1884, t. i, p. 32-71; C. A. Kellner, *Ueber die « ursprüngliche » Form des Matth. XVI, 18-19*, *Zeitschrift für katholische Theologie*, Inspruck, 1920, p. 147-169; Kessel, *Der Spruch über Petrus als Felsen der Kirche*, dans *Pastor bonus*, 1920, p. 193-207, 326-333, 393-413, 471-487; J. Sickenberger, *Eine neue Deutung der Primatstelle, Mt. XVI, 16*, dans *Theologische Revue*, 1920, col, 1-7; L. Fonck, *Tu es Petrus*, dans *Biblica*, Rome, 1920. t. i, p. 240-264; Prosper Schepens, *L'authenticité de saint Matthieu, XVI, 18*, dans les *Recherches de science religieuse*, septembre-novembre 1920, p. 271-302; H. Dieckmann, *Mt., XVI, 18*, dans *Biblica*, Rome, 1921, p. 65-69. Les principaux documents ecclésiastiques sur l'infaillibilité du pape se trouvent dans Cavallera, *Thesaurus doctrinæ catholicæ*, Paris, 1920, n. 168, 188, 193, 325, 332, 378, 541.

E. Dublanchy.

**INFANTICIDE.** — D'après l'étymologie (*infantem, cædere*), l'infanticide est le meurtre d'un enfant. Dans le langage juridique, le sens est plus précis : c'est le meurtre d'un enfant nouveau-né. Ainsi le Code pénal, art. 300, s'exprime de la manière suivante : « Est qualifié infanticide, le meurtre d'un enfant nouveau-né. » Il se distingue donc de l'avortement qui tue l'enfant dans le sein de la mère. Voir t. i, col. 2644 sq. Le langage courant ajoute une détermination de plus : il réserve d'ordinaire le mot d'infanticide au meurtre du nouveau-né par son père ou sa mère. C'est dans ce sens que nous allons étudier l'infanticide en exposant : I. Ce qu'il a été de fait dans les principales sociétés civilisées. II. Quelle fut l'attitude de l'Église en face de l'infanticide. III. Ce qu'il faut en penser au point de vue moral.

I. L'infanticide dans les principales sociétés. — Nous trouvons deux principales manières dont ce crime fut commis et l'est encore. Dans certains cas, le père ou la mère commettent positivement l'acte criminel : ils tuent, étouffent ou noient leur enfant (infanticide *positif*). Beaucoup plus souvent, ils se contentent de le laisser sans aucun des soins nécessaires pour soutenir la vie du nouveau-né; ils l'abandonnent, l'exposent, soit dans un endroit écarté où, inévitablement, il doit périr, soit dans un endroit public où peut-être il sera recueilli dans un but de charité ou de lucre, mais où il peut aussi être délaissé et mourir (infanticide *négatif*).

1° *En Grèce.* — Signalons d'abord une sorte d'infanticide légal. A Sparte, les enfants, d'après Lycurgue, appartiennent à l'État plus qu'à leurs parents. Quand un enfant est né, il est porté devant les anciens, qui ne permettent de garder et de nourrir que les enfants de robuste apparence. L'enfant est-il chétif ou mal conformé, il est porté sur le mont Taygète; et là (les textes ne sont pas parfaitement clairs et les auteurs modernes les interprètent de l'une ou de l'autre façon) on le précipite dans le gouffre des *Apothètes*, ou peut-être on l'abandonne simplement, de sorte qu'il ne puisse être élevé avec les enfants des citoyens. Plutarque, *Lycurgue*, § 16.

Dans les autres cités grecques, à Athènes surtout, l'enfant appartient complètement au père; c'est lui qui prononce souverainement sur le sort du nouveau-né. Dans les dix jours qui suivent la naissance, si le père a décidé de l'accepter dans la famille et de l'élever, il le prend et le porte autour du foyer pour l'associer au culte des ancêtres. Sinon, il a le droit de l'abandonner, de le vendre ou de le faire mourir. Tel sera surtout le sort des infirmes, des chétifs ou des petites filles; car élever une fille, c'est un luxe coûteux, un sacrifice sans compensations. Cf. Glotz, art. *Expositio*, dans le *Diction. des antiquités grecques et romaines*, t. ii, p. 930-939; et Léon Lallemand, *Histoire des enfants abandonnés et délaissés*, Paris, 1885, p. 36.

Le mode d'exposition était double. Tantôt le père portait l'enfant dans un endroit où il devait mourir : c'était l'ἀπόθεσις. D'autres fois, il le plaçait en un lieu où il pouvait être recueilli, et il arrivait que l'on mît à côté de lui des objets qui permissent de le reconnaître plus tard : c'était l'ἔκθεσις. Quel que soit le mode choisi, le père ne peut être inquiété : il use de son droit souverain en se débarrassant d'un enfant qui le gêne; ni les lois ne le lui nient, ni les philosophes ne le lui contestent. Aristote, *Politique*, vii, 16; Platon, *République*, v.

2° *A Rome.* — Nous trouvons les mêmes principes et les mêmes mœurs, mais avec une abondance de documents incomparablement plus grande.

La loi des XII Tables ne permet pas de garder les nouveau-nés monstrueux. Cicéron, *De legibus*, III, 8. Comme de pareilles naissances annonçaient quelque malheur public, ces petits êtres mal conformés étaient brûlés, Lucain, *Pharsale*, i, vers 589 sq., ou placés dans un coffre que l'on jetait à la mer, ou simplement noyés. Tite-Live, *Hist.*, xxvii, 37; xxxi, 12; cf. Léon Lallemand, *Histoire de la charité*, Paris, 1902, t. i, p. 104.

En dehors même de ces cas exceptionnels, le père, ayant tout pouvoir civil et religieux dans sa famille, Fustel de Coulanges, *La cité antique*, Paris, 1870, p. 96-97, est souverain absolu de tout ce qui naît chez lui. On dépose à ses pieds le nouveau-né; s'il le relève, c'est la vie; s'il le laisse à terre, c'est la mort ou l'abandon.

De telles pratiques remontent à l'origine même de Rome, puisque la légende de Romulus et Rémus les représente comme des enfants abandonnés et allaités par la louve. Elles prirent un accroissement effrayant avec les progrès de l'immoralité, dans les derniers temps de la république et au début de l'empire. Ovide nous montre un homme de condition obscure, mais libre, Leydus, qui dit à sa femme sa volonté sur l'enfant qui va naître : il souhaite que ce soit un fils; car la charge d'une fille est trop lourde pour lui, et il termine par cette menace attristée :

> ... Quod abominor, ergo
> Edita forte tuo fuerit si femina partu,
> Invitus mando; pietas, ignosce; necetur.
> *Metam.*, IX, 674-679.

Senèque compare sur ce point les mœurs de son temps aux mœurs plus pures d'autrefois, *Consolat. ad Marciam*, XIX : « Autrefois, c'était la ruine d'un vieillard que de rester seul. Maintenant, c'est un si beau titre à la puissance, que l'on en voit qui feignent la haine contre leurs enfants; ils les désavouent et vident leurs maisons par le crime. »

Que l'on ne doive pas généraliser, c'est évident. La famille romaine était une institution vraiment sacrée et la plupart des pères avaient pour leurs enfants, même nouveau-nés, l'amour et le dévouement que la nature met au cœur des parents. Et pourtant la fréquence des infanticides est indiscutable; et les apologistes chrétiens avaient beau jeu de repousser sur ce point les calomnies populaires contre la religion du Christ : il leur suffisait de retourner l'argument contre les accusateurs et, après avoir rappelé les lois de l'Évangile qui ordonnent de respecter la vie humaine, de peindre comme contraste les mœurs impures et atroces du paganisme.

Tertullien, par exemple, dit dans son *Apologétique*, IX : « Je m'adresse maintenant au peuple. Combien parmi vous, hommes altérés du sang des chrétiens, combien de vos magistrats, si équitables pour vous, si rigoureux contre nous, je pourrais confondre par le reproche trop fondé d'avoir ôté la vie à leurs enfants au moment de leur naissance ! Vous ajoutez encore à la cruauté par la façon dont vous les faites mourir : vous les noyez ; vous les faites périr de froid ou de faim; vous les donnez à manger aux chiens : ce serait une mort trop douce que de mourir par le fer. » *P. L.*, t. I, col. 318-319.

Minucius Félix n'est pas moins formel : « Je veux m'expliquer maintenant avec celui qui dit ou qui croit que notre initiation comporte le meurtre d'un enfant dont nous buvons ensuite le sang. Crois-tu possible qu'un corps si tendre et si petit puisse recevoir des blessures mortelles? que quelqu'un ait le courage de frapper ce nouveau-né qui est à peine un être humain, de verser et de boire son sang? Personne ne le peut croire que celui qui oserait le faire. Je vous vois, en effet, tantôt exposer vos enfants aux oiseaux et aux bêtes, tantôt les faire périr d'une mort misérable en les étranglant. Il y a des mères qui avalent des médicaments pour tuer l'embryon dans leur propre sein et qui commettent ainsi un homicide avant d'avoir enfanté. Et tout cela découle de l'exemple de vos dieux. Saturne n'a pas exposé ses enfants, il les a dévorés : c'est donc avec juste raison que, dans certaines parties de l'Afrique, des parents lui venaient immoler leurs enfants, en étouffant leurs cris sous les baisers et les caresses pour ne pas immoler une victime en pleurs. » *Octavius*, 30, *P. L.*, t. III, col. 333-335; trad. Rivière. *Saint Justin et les apologistes du second siècle*, Paris, 1907, p. 35-36.

Jusque sous le règne de Constantin, Lactance, en même temps qu'il essaie de montrer à l'empereur l'atrocité de telles mœurs, témoigne qu'elles n'ont pas cessé d'exister : « Ce n'est pas parmi nous, mais parmi eux qu'on trouve des gens qui... étranglent leurs enfants ou, s'ils ont quelque pitié, les exposent. » *Instit. divin.*, V, 9, *P. L.*, t. VI, col. 578. « Il est impossible d'accorder que les pères aient le droit de faire mourir leurs enfants nouveau-nés; car c'est là une impiété monstrueuse. Car Dieu donne l'âme pour la vie, et non pour la mort. Comment se fait-il donc qu'il y ait des hommes qui ne pensent pas souiller leurs mains en enlevant à des êtres à peine formés la vie qui vient de Dieu et qu'ils ne leur ont point donnée? Épargneront-ils le sang étranger, ceux qui n'épargnent pas le leur propre?... Que dire aussi de ceux qui croient devoir, par pitié, les exposer? Peut-on les regarder comme innocents, eux qui jettent en proie aux chiens leurs propres entrailles et tuent leurs enfants plus cruellement que s'ils les étranglaient?... Et quand même il arriverait que l'enfant exposé trouvât quelqu'un qui se chargeât de le nourrir, le père serait-il moins coupable pour avoir livré son propre sang à l'esclavage ou à la prostitution?... Certes, autant vaut tuer son enfant que l'exposer. » *Institut. div.*, VI, 20, *P. L.*, t. VI, col. 708.

Des lois impériales avaient vainement essayé d'enrayer cette plaie. Une loi *De agnoscendis et alendis liberis*, *Digeste*, XXV, III, 4, tente de faire honte au père qui expose son enfant : *Necare videtur non tantum is qui partum perfocat, sed et is qui abjicit, et qui alimonia denegat, et is qui publicis locis, misericordiæ causa, exponit quam ipse non habet.* Constantin alla plus loin; il régla le sort des enfants exposés et recueillis, *P. L.*, t. VIII, col. 352-353, des enfants vendus, *ibid.*, col. 397; dès 315, il avait organisé une charité officielle en faveur des parents que la pauvreté pourrait porter à abandonner leurs enfants : « Que toutes les villes d'Italie aient connaissance de cette loi, dont le but est de détourner la main des pères du parricide et de leur inspirer de meilleurs sentiments. Si donc quelque père a des enfants auxquels sa pauvreté l'empêche de donner des aliments et des vêtements, ayez soin que notre fisc et même notre domaine privé leur en procurent sans délai; car les secours à donner aux enfants qui viennent de naître ne comportent pas de retard. » Loi *De alimentis quæ inopes parentes...*, *P. L.*, t. VIII, col. 121; trad. Troplong, *De l'influence du christianisme sur le droit civil des Romains*, Paris, 1868, p. 272. Mais ces mesures, si sages qu'elles fussent, ne pouvaient changer les mœurs, et nous verrons l'Église obligée, longtemps encore, de lutter contre l'habitude de l'infanticide.

3° *Chez les Gaulois et les Germains.* — Les mœurs de ces peuples reconnaissaient au père un pouvoir souverain sur sa famille, avec droit de vie et de mort. Toutefois dans la pratique, il y avait, entre la *patria potestas* du droit romain et le *mundium* du droit germanique, plus qu'une nuance : ce dernier impliquait plus que l'autre l'idée de protection et de défense au profit de l'être faible.

Dans certaines parties de la Germanie, notamment chez les Frisons, le père a le droit de tuer ou d'exposer son enfant tant qu'il n'a pris aucune nourriture; mais dès qu'il a pris du lait et du miel, il est devenu membre de la famille et le père n'a plus le droit de s'en débarrasser.

Chez les tribus voisines du Rhin, « le nouveau-né,

placé sur une planchette ou un bouclier d'osier, est livré au cours de l'eau; si le léger esquif surnage, l'épreuve est favorable; dans le cas contraire, le père abandonne à son malheureux sort un enfant qu'il répudie. Galien fournit une autre explication de cette coutume : selon lui, ce bain froid a pour but d'opérer une sélection profitable à la race; il fortifie les rejetons vigoureux et fait périr les débiles. » Léon Lallemand, *Histoire de la charité*, p. 171-172.

En tout cas, on ne trouve pas chez les Gaulois ou les Germains le calcul intéressé du père de famille romain qui limite le nombre de ses enfants et abandonne ou tue ceux qui sont en excès. Tacite, *Germania*, XIX, loue les Germains de ce que, même quand la conservation de la famille est déjà assurée par un héritier, ils ne mettent pas à mort les petits enfants qui viennent au monde. « Le meurtre des nouveau-nés, dit-il, est un acte que l'esprit public flétrit et réprouve; et les bonnes mœurs ont là plus de pouvoir que n'en ont ailleurs les bonnes lois. » Cf. Geffroy, *Rome et les barbares*, Paris, 1874, p. 63.

4° *Dans la Chine actuelle.* — Quand on parle de l'infanticide à notre époque, la pensée se reporte naturellement vers cet immense empire chinois, sur lequel les missionnaires nous donnent sans se démentir jamais les détails les plus navrants. On a mis en doute la véracité de leurs récits, mais sans pouvoir produire ni un fait, ni un témoignage vraiment capables de les ébranler. Des lois existent pour réprimer l'infanticide; mais elles demeurent lettre morte, et, de fait, les infanticides sont innombrables et demeurent généralement impunis. Les petites filles en sont les principales victimes, la naissance d'une fille étant considérée comme une humiliation et un malheur. Ce fléau a fini par émouvoir les autorités; et naguère, l'*Ami du clergé*, 1906, p. 1020-1021, publiait, d'après la communication d'un missionnaire, un appel de plusieurs lettrés du Kiang-Si, pour fonder une société contre l'infanticide; cet appel avait été publié dans le journal officiel du vice-roi du Tché-li. Ces initiatives seront-elles efficaces? Le changement de régime en Chine aboutira-t-il à changer les mœurs? Il semble en tout cas que les seuls qui aient jusqu'ici lutté avec quelque succès contre l'infanticide en Chine soient les missionnaires. Ici encore l'Église se montre la seule protectrice de l'enfant, comme elle le fut en présence des civilisations ou des barbaries du passé.

5° *Dans la civilisation européenne actuelle*, l'infanticide n'existe plus à l'état d'institution : l'action de l'Église qui s'y fait sentir depuis tant de siècles a fini par avoir raison et par supprimer dans les mœurs cette coutume barbare. Ce ne peut plus être qu'une exception, toujours trop fréquente cependant et souvent trop mollement réprimée par les juges.

En France, par exemple, l'art. 302 du Code pénal édicte la peine de mort contre l'infanticide; mais en pratique la sentence de mort n'est jamais prononcée, sinon dans des cas de gravité exceptionnelle. On l'avait prévu dès la rédaction du Code pénal. En même temps que l'on voulait arrêter les infanticides trop nombreux, des membres du Conseil d'État firent remarquer que cette peine, à cause même de sa rigueur, serait peu appliquée; que les jurés trouveraient toujours quelque circonstance atténuante, surtout dans le cas d'une fille devenue mère et qui ne se porte à ce crime atroce de supprimer son enfant que par crainte du déshonneur. Dalloz, *Répertoire de législation*, art. *Crimes et délits contre les personnes*, n. 93, Paris, 1853, t. XIV, p. 599. Et en effet l'impunité est presque absolue et l'acquittement certain dans bien des cas, tant il est vrai que, sur ce point comme sur tous les autres, les lois sont impuissantes si elles ne sont soutenues par une formation chrétienne et forte des consciences.

II. Action de l'Église contre l'infanticide. — 1° *L'esprit de l'Évangile.* — L'Église ne pouvait que s'opposer de toutes ses forces aux cruelles pratiques d'infanticide en face desquelles elle allait se trouver dans toutes les sociétés. Car l'esprit de l'Évangile, l'esprit de Jésus y répugnait absolument.

Jésus est le maître de la charité; il ordonne aux hommes de s'aimer comme des frères; bien plus, il donne comme modèle à leur amour mutuel l'amour même qu'il leur a témoigné. Il veut que leur charité se traduise par la bienfaisance et il déclare que tout le bien qu'ils feront « à l'un de ces plus petits » d'entre les frères, c'est à lui-même qu'ils le feront. Matth., XXV, 40. Si telle est la loi du Christ vis-à-vis de tous, même des inconnus ou des étrangers, à plus forte raison oblige-t-elle les parents à l'égard de leurs enfants.

Jésus est le docteur de la confiance en la Providence du Père céleste; et par là il condamne les calculs égoïstes qui aboutissent au meurtre et à l'abandon du nouveau-né. Dieu qui n'abandonne pas les oiseaux du ciel ne délaissera pas ses propres enfants. Matth., VI, 25-34.

Jésus est l'ami de l'enfance. Il a voulu être enfant lui-même; et la sainte Famille est l'idéal éternellement proposé aux familles humaines. Il aime à voir les enfants autour de lui. Matth., XIX, 13-14. Il réclame le respect de l'âme des enfants, Matth., XVIII, 6, et s'il ne parle pas du respect de leur vie, c'est que la société juive n'était pas gangrenée comme les autres par la plaie de l'infanticide.

L'Église se devait donc de combattre l'infanticide; elle le fit soit par des lois, soit par des institutions destinées à assurer la vie des enfants exposés.

2° *Lois de l'Église contre l'infanticide.* — Le concile d'Elvire (vers 300) prévoit le cas d'une mère supprimant son enfant pour cacher sa faute, et prononce une peine variable suivant que la mère est chrétienne ou simplement catéchumène; dans le premier cas, elle est excommuniée sans réconciliation possible, même à la fin de sa vie; dans le second cas, elle ne pourra être baptisée qu'à la mort : *Si quæ per adulterium absente marito conceperit, idque post facinus occiderit, placuit nec in fine dandam esse communionem eo quod geminaverit scelus... Catechumena, si per adulterium conceperit et præfocaverit, placuit eam in fine baptizari.* Can. 63 et 68, Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, t. I, p. 256 et 258.

On ne put maintenir une telle rigueur, sans doute parce que, dans une société insuffisamment christianisée, ce crime était trop fréquent. Aussi la durée de l'excommunication fut bientôt réduite à dix ans ou à sept ans. Le concile d'Ancyre, en 314, porte le canon suivant : « Les femmes qui se prostituent, qui tuent leurs enfants ou qui cherchent à les détruire dans leur sein, étaient par l'ancienne ordonnance excommuniées jusqu'à la fin de leur vie. Nous avons, adouci cette mesure et les avons condamnées aux divers degrés de pénitence pendant dix ans. » Can. 21. Hefele, trad. Leclercq, t. I, p. 323. Même sanction au I<sup>er</sup> concile de Mayence, en 847 : « Les femmes qui tuent leurs enfants ou qui se font avorter étaient autrefois condamnées à la pénitence pour le reste de leur vie; on réduit cette pénitence à dix ans. » Can. 21; Hefele, trad. Leclercq, t. IV, p. 134. Le concile de Lérida, en 524, accepte une peine plus bénigne : « Quiconque a cherché à faire mourir, soit après la naissance, soit dans le sein de la mère, le fruit de l'adultère ne pourra être admis à la communion avant sept ans, et passera le reste de sa vie dans les larmes et dans l'humilité. » Can. 2; Hefele, trad. Leclercq, t. II, p. 1064.

En même temps l'Église qui commence à exercer sa bienfaisante influence sur le pouvoir civil, l'appelle à collaborer avec elle dans cette lutte. Le 17e canon disciplinaire du IIIe concile de Tolède, en 589, invite le clergé et les juges civils « à unir leurs efforts pour détruire l'abominable pratique, très répandue, de parents tuant leurs enfants pour ne pas les nourrir. » Hefele, trad. Leclercq, t. III, p. 227. On trouvera le texte complet de ce canon dans Mansi, *Concil.*, t. IX, col. 997.

De fait, à partir de Constantin, les lois impériales se font sévères contre l'infanticide, et on est bien obligé d'y reconnaître l'influence de l'Église. De Constantin même, nous avons une loi datée de 319 qui condamne au dernier supplice les parricides (et sous ce nom, le droit romain entendait non seulement les enfants qui tuent leurs parents, mais aussi les parents qui tuent leurs enfants). On ne les fera pas mourir par le glaive, ou par le feu, ou par une autre peine ordinaire: on les coudra dans un sac de peau avec quelque bête, chien, vipère ou singe, et on les jettera, suivant les lieux, dans la mer ou dans une rivière. *De parricidiis*, *P. L.*, t. VIII, col. 152. En 374, Valentinien ordonne encore la peine de mort contre l'infanticide, *Code Théodosien*, IX, XVI, et veut que l'on mette en vigueur les sanctions prononcées contre ceux qui exposent leurs enfants : « Que chacun nourrisse ses enfants; s'il les expose, qu'il soit puni conformément à la loi. » *Code Justinien*, VIII, LII, *de inf. expos.*, 2.

Cette même influence de l'Église, nous la retrouvons dans les législations barbares. « Dans le crépuscule des temps barbares, dit Laboulaye, il semble que le père a sur les siens une autorité absolue; il est impossible de méconnaître qu'une fois le christianisme levé, toutes ces atrocités disparaissent devant cette grande lumière. » *Recherches sur la condition civile des femmes depuis les Romains jusqu'à nos jours*, 1843, p. 81. Et en effet, peu à peu, les lois civiles des Wisigoths, des Francs, des Bavarois, des Anglo-Saxons, en s'imprégnant de l'esprit chrétien, édictent des mesures contre l'infanticide. Les parents, dit la loi des Wisigoths, n'ont pas le droit d'exposer ou de vendre leurs enfants. Celui qui recueille un enfant abandonné de naissance libre a droit à un esclave que les parents lui remettront en échange de leur enfant. Si les parents ne se font pas connaître, le juge les recherchera, les condamnera à une amende et à un exil perpétuel; et s'ils ne peuvent payer l'amende, l'auteur de l'abandon deviendra esclave en place de l'enfant recueilli. *Lex Visigothorum*, l. IV, tit. IV, § 1.

Pour terminer ce rapide exposé des lois formulées ou inspirées par l'Église contre l'infanticide, nous signalerons que le *Corpus juris* a toute une législation sur ce point, *Decret. Greg. IX*, l. V, tit. X, *De his qui filios occiderunt;* tit. XI, *De infantibus et languidis expositis*, et que jusqu'en ces derniers temps, un certain nombre de statuts diocésains portaient des peines ou des réserves, soit contre l'infanticide proprement dit, soit contre l'exposition et l'abandon des enfants, soit contre l'imprudence des parents qui faisaient coucher avec eux des petits enfants et les étouffaient ou les blessaient gravement.

3° *Institutions de l'Église pour recueillir les enfants abandonnés.* — L'infanticide proprement dit était un crime devant lequel la plupart des parents reculaient; ils avaient un autre moyen de se débarrasser d'enfants qui les gênaient : c'était de les abandonner. L'abandon de l'enfant, c'était pour lui dans beaucoup de cas la mort; dans d'autres une condition pire que la mort, si l'enfant était recueilli dans un but de lucre ou de débauche. Contre ce double danger, l'Église a voulu prémunir l'enfant en créant et en multipliant les institutions de charité qui recueillaient les pauvres abandonnés.

Le soin des enfants délaissés a évidemment préoccupé l'Église dès les premiers temps. Dans les *Constitutions apostoliques*, probablement vers 400, nous trouvons de chaudes recommandations en faveur des petits orphelins : « Quand un enfant chrétien, garçon ou fille, reste privé de ses parents, c'est une bonne œuvre si un frère, sans descendants, l'adopte et le traite comme sien; si, au contraire, un riche repousse l'orphelin qui est membre de l'Église, le Père des orphelins veillera sur ce délaissé et il enverra au riche la punition de son avarice, » IV, 1, *P. G.*, t. I, col. 807. Ce texte parle des orphelins, non des abandonnés : mais il indique l'esprit de charité qui, dès le début, anime l'Église en faveur de la faiblesse de l'enfant privé de ses parents : c'est la mise en pratique du précepte du Maître.

Toutefois si, dans les premiers temps de l'Église, des fidèles pouvaient recueillir des enfants abandonnés pour les adopter ou les faire élever à leurs frais, il ne semble pas qu'il y ait eu d'abord des institutions fondées dans ce but. Lallemand, *Histoire des enfants abandonnés et délaissés*, p. 78-80. L'Église se contenta d'encourager les charités individuelles en garantissant à celui qui a recueilli un petit abandonné tout droit sur l'enfant; ainsi au concile de Vaison, 442, can. 9 et 10, et au concile d'Agde, 506, can. 24. Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, t. II, p. 459, 460, 991. Il semble qu'il en fut encore longtemps ainsi en Occident; l'abandon des enfants se faisait souvent à la porte de l'église, comme pour mettre le petit être sous la protection du Christ et le recommander à la charité des fidèles. A Trèves, on avait même disposé devant la porte de l'église une coquille de marbre destinée à recevoir les enfants abandonnés. *Vita S. Goaris*, dans les *Acta sanctorum*, julii t. II, p. 335. Certains documents nous permettent d'assister à la suite des événements : l'enfant est recueilli, on recherche pendant trois jours ses parents; comme ils restent introuvables, on fait baptiser l'enfant, puis on le met en nourrice. *Formulæ Andegavenses*, n. 39, citées par Lallemand, *Histoire de la charité*, t. II, p. 170.

En Orient, l'organisation de la charité envers les enfants abandonnés était plus perfectionnée. Dès le IVe siècle, nous voyons s'élever des *brephotrophia* et des *orphanotrophia* où sont nourris et instruits les enfants privés de leurs parents, orphelins ou exposés. Lallemand, *ibid.*, p. 133. Ces asiles se multiplièrent peu à peu dans toute l'Église; et au moyen âge il n'est guère de ville un peu importante qui ne possède parmi ses établissements d'assistance une maison où l'on recueille les enfants trouvés. Cf. Lallemand, *Histoire de la charité*, t. III, p. 135-151.

Cependant, quelque considérable qu'en fût le nombre, il était encore insuffisant pour subvenir aux besoins. L'exposition des enfants demeurait pratique courante dans certains cas, malgré les condamnations de l'Église et les peines très fortes édictées par le pouvoir civil. On cite même des maisons, comme l'Hôtel-Dieu-le-Comte, de Troyes, ou Saint-Jean d'Angers, auxquelles les statuts interdisaient de recevoir les enfants exposés, de peur que leur affluence ne fût une cause de ruine. Lallemand, *ibid.*, p. 138. Du temps de saint Vincent de Paul, Abelly estime à trois ou quatre cents au moins le nombre des enfants exposés chaque année dans la seule ville de Paris. *Vie de saint Vincent de Paul*, l. I, c. XXX, Paris, 1839, t. I, p. 143. D'autre part, les soins que recevaient les enfants entassés dans ces asiles n'étaient pas toujours assez éclairés; l'hygiène y était rudimentaire et la maladie y faisait des victimes en foule. Abelly, *ibid.*, donne des détails navrants, et rien ne prouve mieux que,

malgré les efforts tentés, l'exposition des enfants restait un infanticide déguisé.

Il y avait donc toujours place pour la charité privée et les hardies initiatives. Saint Vincent de Paul en fut l'apôtre. On connaît ses premiers efforts, les difficultés auxquelles il se heurta et qui semblaient devoir le condamner à un échec. On connaît aussi sa fameuse allocution aux dames de la charité : « Or sus, mesdames, la compassion et la charité vous ont fait adopter ces petites créatures pour vos enfants; vous avez été leurs mères selon la grâce, depuis que leurs mères selon la nature les ont abandonnés. Voyez maintenant si vous voulez aussi les abandonner. Cessez d'être leurs mères pour devenir à présent leurs juges; leur vie et leur mort sont entre vos mains...; il est temps de prononcer leur arrêt et de savoir si vous ne voulez plus avoir de miséricorde pour eux. Ils vivront si vous continuez d'en prendre un charitable soin; et au contraire ils mourront et périront infailliblement si vous les abandonnez; l'expérience ne nous permet pas d'en douter. » Sous son impulsion furent créés, à Paris d'abord, puis dans les principales villes du royaume, des hôpitaux spéciaux pour enfants trouvés; et le nombre des pauvres petits qui y furent recueillis montre à quelle nécessité urgente répondait cette création : à l'hôpital des *Enfants trouvés* de Paris, il y en eut 312 en 1670; 890 dix ans après; vers la fin du XVII^e siècle, on en compte plus de 1 600; en 1740, 3 150 et près de 7 000 en 1770.

La Révolution a enlevé à l'Église le soin des enfants trouvés pour le confier à l'État; mais sur ce terrain spécial comme dans tous les domaines de la charité, l'Église fut la première et pendant de longs siècles la seule à penser aux pauvres enfants abandonnés : c'est elle qui a tourné vers cette misère des cœurs aimants et créé des institutions pour la soulager.

III. Appréciation morale de l'infanticide. — 1° *L'infanticide positif.* — Il est un homicide et un homicide commis par ceux-là mêmes qui avaient le devoir absolu de veiller sur la vie de leur enfant. A ce double point de vue, il est un péché grave.

Péché grave contre la justice d'abord, comme tout homicide. Voir col. 37-38.

Péché grave ensuite contre les devoirs imposés aux parents; et c'est une circonstance qui ajoute une malice spécifique nouvelle au péché d'homicide. Dieu, en effet, en faisant naître un enfant dans une famille, ne donne pas aux parents un droit absolu sur le petit être; il n'est pas une chose quelconque dont les parents puissent user et abuser; il est un dépôt qui leur est confié. L'enfant est incapable de vivre par lui-même : les parents lui doivent de protéger cette vie toute faible, de la garantir et de la fortifier autant qu'il est en eux. L'enfant n'a pas à sa naissance la vie surnaturelle : il ne la recevra qu'au baptême et c'est aux parents de lui procurer, autant qu'ils le peuvent, la grâce et le salut. Si, par un crime, les parents tuent cet être qu'ils avaient mission de défendre, ils vont directement et en matière grave contre la volonté de Dieu, auteur de la nature et créateur de la famille; si les parents donnent la mort à leur enfant avant que celui-ci ait reçu la grâce par le baptême, alors que leur devoir était de la lui procurer, ils vont directement et en matière grave contre la volonté de Dieu, auteur de l'ordre surnaturel.

Nous laissons de côté volontairement les considérations sociales ou humanitaires pour nous en tenir aux motifs religieux.

2° *Infanticide négatif ou abandon de l'enfant.* — Si l'abandon a lieu dans des conditions telles que l'enfant doive inévitablement mourir, faute de quelqu'un qui le recueille, c'est un véritable infanticide au point de vue de la conscience : il faut en juger comme de l'infanticide positif. Ce sont des crimes que rien ne saurait justifier.

Il en va autrement de l'abandon tel qu'il s'est pratiqué et se pratique encore dans nos sociétés. L'enfant n'est pas condamné à mourir faute de soins; placé dans un endroit où certainement il sera recueilli, ou confié anonymement à une œuvre créée dans ce but, il ne manquera pas des soins que réclame le nouveau-né. Ce n'est donc pas un homicide. Mais c'est toujours un manquement grave aux devoirs imposés aux parents. C'est à eux et non à des étrangers que Dieu a confié leur enfant, âme et corps; ils sont personnellement responsables de sa vie, de son éducation morale et religieuse et n'ont pas le droit de se décharger sur d'autres de l'obligation qu'ils ont contractée en le mettant au monde. Il faudrait des circonstances exceptionnellement urgentes pour autoriser cet abandon de l'enfant, par exemple, la misère qui mettrait les parents dans l'impossibilité absolue de le nourrir, ou peut-être aussi une crainte grave de déshonneur. Encore faudrait-il que les parents n'aient rien négligé de ce qui est en leur pouvoir pour assurer à l'enfant qu'ils délaissent la vie surnaturelle, l'éducation physique, morale et religieuse, et même l'avenir auquel il a droit. Cf. Ballerini-Palmieri, *Opus theologicum morale*, tr. VI, sect. IV, dub. II, Prato, 1890, t. II, p. 571.

L. Godefroy.

**INFIDÈLES (Salut des).** Ce problème théologique, très compliqué, a toujours préoccupé les esprits, et les attire spécialement de nos jours. — I. Notions préliminaires. II. Solutions hétérodoxes du problème. Les unes rigoristes (calvinisme, jansénisme). Les autres laxistes (origénisme, pélagianisme, naturalisme ou rationalisme); examen historique de quelques auteurs célèbres, accusés d'une solution naturaliste (Abélard, Vivès, Dominique Soto, Véga). III. Thèse fondamentale pour le choix de la meilleure solution : « l'acte de foi stricte est de nécessité de moyen pour la justification de l'adulte, absolument et sans aucune suppléance. » État de la question; principaux adversaires (Ripalda, Gutberlet). Preuves : documents de l'Église, Écriture sainte et tradition des Pères; réponse aux objections. IV. Solutions orthodoxes du problème, nombreuses et plus ou moins probables.

I. Notions préliminaires. — 1° *Définitions des termes et délimitation de la question.* — « Salut », au sens théologique, signifie l'acquisition de la fin surnaturelle, de la vision intuitive de Dieu, à laquelle Dieu a bien voulu, après comme avant le péché originel, destiner les hommes, bien que cet état final fût au-dessus de leurs forces et de leurs exigences.

« Infidèle », au sens théologique, signifie celui qui n'a pas la foi, *fides*, de même qu'un « fidèle » est celui qui a la foi. « Infidèle » peut encore signifier le manque de *fidélité*, mais alors il demande un complément : infidèle « à ses promesses » ou « à ses obligations. » Dans la question présente, c'est le seul manque de *foi* qui définit l'infidèle.

De quelle « foi » s'agit-il? De la foi proprement dite : c'est-à-dire d'un assentiment dont le motif est l'autorité du témoignage de Dieu, de la révélation divine. Voir Foi, t. VI, col. 107 sq. C'est par rapport à cette foi qu'un homme est appelé « infidèle » en théologie. De quelle révélation divine est-il question? D'une révélation *surnaturelle*, *ibid.*, col. 122 sq.; et généralement d'une révélation *médiate*, révélation ancienne, transmise par l'intermédiaire de témoignages humains, surtout par la prédication de l'Église : nous avons montré que la révélation médiate suffit à la foi, qu'elle en est même la condition normale. *Ibid.*, col. 144. Mais une telle révélation peut facilement rester inconnue et inaccessible à des païens qui non seu-

lement ne sont pas en contact avec les ministres de l'Église, mais qui n'ont même aucun moyen historique de connaître ce fait ancien, ou, s'ils le connaissent, de le connaître par des motifs suffisants de crédibilité comme fait divin et surnaturel, ce qui est une condition préalable de la foi. Voir Foi, col. 171 sq. De là le problème angoissant du salut de ces païens : pour ce salut, la foi leur est *nécessaire* et en même temps, semble-t-il, *impossible*.

On distingue l'infidèle « positif », ayant rejeté la révélation qui lui était suffisamment proposée comme divine et obligatoire, bien que souvent il cherche à se faire illusion sur l'origine divine et le caractère obligatoire de cette révélation, et l'infidèle « négatif », celui à qui la révélation n'a jamais été proposée, du moins suffisamment, et qui est de bonne foi en ne croyant pas. Que l'infidèle positif n'arrive pas au salut, il n'y a rien là d'étonnant : c'est sa faute; Dieu lui a offert les moyens de salut. La difficulté ne commence qu'avec l'infidèle *négatif*, le seul que nous ayons à considérer ici.

« Infidèle », en théologie, peut se prendre, *a)* au sens *générique* : il comprend alors, avec ceux qui n'ont ni le baptême ni la foi chrétienne, ceux qui croient en dehors de l'Église une partie des vérités révélées, et rejettent les autres. La raison d'étendre à ceux-ci le nom d'infidèles, c'est que, s'ils ne sont pas de bonne foi, si leur conscience les avertit qu'ils devraient croire les vérités qu'ils rejettent, ils commettent le péché d'*infidélité*, ou rejet coupable d'une ou plusieurs vérités révélées; et ce péché, soit qu'il porte directement sur une seule vérité ou sur toutes, détruit également dans l'âme la vertu infuse de foi. L'hérétique « formel » a donc « perdu la foi » en rejetant un dogme, aussi bien que l'apostat qui les rejette tous; il est sans foi, *infidelis;* on fait donc rentrer le péché d'hérésie dans celui d'infidélité. Voir. Hérésie, t. vi, col. 2211; Foi, t. vi, col. 313, 385, 386. *b)* Au sens *spécifique*, « infidèle », se dit seulement des non baptisés, et s'oppose à l' « hérétique » baptisé. D'ailleurs, quand il s'agit d'une âme de bonne foi, engagée par sa naissance dans l'hérésie, il n'y a pas de péché contre la foi; la vertu infuse, reçue au baptême, n'a pas été perdue par des négations que l'ignorance invincible excuse; et l'acte salutaire de foi peut être fait sur les vérités qui sont retenues comme révélées. Voir Foi, col. 165, 306, 307. De cette foi, la grâce de Dieu peut faire passer l'âme aux autres actes nécessaires d'espérance, de charité, de contrition; par ces actes s'ouvre une voie suffisante au salut. La possibilité du salut n'est donc pas difficile à expliquer pour l'hérétique « matériel » ou de bonne foi; reste seulement à bien entendre l'axiome « Hors de l'Église pas de salut. » Voir Bonne foi, t. ii, col. 1011 sq.; Église, t. iv, col. 2163-2170. Nous n'avons pas à nous occuper ici de cette question plus facile de l'hérétique matériel; nous prenons donc le mot « infidèle » au sens spécifique, pour les non baptisés, et qui ignorent la révélation, et de bonne foi (infidèles négatifs).

2° *Principes généraux que toute solution du problème doit respecter.* — Les uns sont des dogmes, les autres des thèses certaines et communément admises. Presque tous appartiennent à d'autres articles du dictionnaire, et ne sont pas à démontrer ici. En voici le sommaire :

1. *La fin dernière.* — Dieu a élevé l'homme à la fin surnaturelle, concile du Vatican, sess. III, c. ii, Denzinger-Bannwart, n. 1786; élévation qui n'a rien d'impossible. *Ibid.*, n. 1808. Cette fin surnaturelle est la vision intuitive de Dieu, définie par Benoît XII; elle est appelée « salut » de l'âme, Phil., ii, 12; I Pet., i, 5, 9, etc. Voir Benoit XII, t. ii, col. 657 sq.; Fin dernière, t. v, col. 2485, 2486; Gloire, t. vi, col. 1393; Intuitive *(Vision)*.

2. *La justification, moyen nécessaire pour arriver à la fin dernière.* — Cette fin ne pourra être obtenue, si l'homme n'a été « transféré, de l'état où il naît, dans un état de grâce et d'adoption », translation en quoi consiste la « justification. » Concile de Trente, sess. VI, c. iv, Denzinger-Bannwart, n. 796. Cet état de grâce est une condition nécessaire pour le salut. *Ibid.*, n. 842. La justification est une « sanctification et une rénovation de l'homme intérieur par la grâce et les dons qu'il reçoit volontairement... en sorte qu'il devient *héritier de la vie éternelle.* » *Ibid.*, n. 799. Voir Grace, t. vi, col. 1561 sq.; Justification.

3. *Nécessité, pour le salut, de mourir en état de grâce* (persévérance finale). — Cette « vraie justice » ou sainteté infuse, que l'on reçoit par la justification au baptême, on devra y persévérer « de manière à la porter au tribunal de Jésus-Christ et à avoir la vie éternelle. » Concile de Trente, *loc. cit.*, n. 800. L'homme une fois « justifié... mérite par ses bonnes œuvres ...l'acquisition de la vie éternelle, *si toutefois il meurt en état de grâce.* » *Ibid.*, n. 842. Ainsi l'état de grâce est de rigueur à la mort, pour être sauvé. Qui meurt en état de péché, ne peut espérer une justification qui le sauverait après la mort. Voir Grace, col. 1604 sq.; Impénitence finale; Persévérance.

4. *La foi, condition nécessaire de la justification.* — L'adulte ne peut obtenir la justification sans certaines « dispositions », actes libres et surnaturels. La première de ces dispositions est l'acte de foi, « par lequel on croit vrai ce que Dieu a révélé. » Concile de Trente, *ibid.*, n. 797, 798, n. 813. La foi est « le fondement et la racine de toute justification. » *Ibid.*, n. 801.

Ici le point absolument certain, c'est que l'acte de foi, dont parle le concile, est, au moins en principe, nécessaire à la justification de l'adulte, et ne peut se confondre avec les actes purement facultatifs. Mais quelle est la nature *exacte* de cette nécessité, c'est une question fort difficile, controversée entre catholiques dans une certaine mesure, et pourtant capitale pour choisir la meilleure solution au problème qui nous occupe. Aussi la traiterons-nous largement, en exposant la thèse fondamentale.

5. *Avec quelle étendue Dieu veut la fin dernière.* — Après avoir vu quelle est la fin dernière dans l'ordre présent, on peut se demander si *tous* les hommes y sont vraiment *appelés* : quel est là-dessus le plan divin. Or « Dieu veut le salut de *tous* les hommes, » I Tim., ii, 4 sq., même après le péché originel; la rédemption du Christ a été pour *tous. Ibid.*, 6. Aussi Innocent X a-t-il condamné cette 5e proposition de Jansénius : *Semipelagianum est dicere Christum pro omnibus omnino hominibus mortuum esse...;* et il déclare que si l'on entend par là que le Christ est mort pour les seuls *prédestinés*, c'est un blasphème et une hérésie. Denzinger, n. 1096. Et Alexandre VIII a condamné cette autre proposition des jansénistes : *Christus dedit semetipsum... pro omnibus et solis fidelibus.* Denzinger, n. 1294. Voir t. i, col. 753. Si le Christ ne s'est pas offert pour les seuls *fidèles*, il s'est donc offert aussi pour les infidèles, même pour ceux qui de toute leur vie ne deviennent jamais des fidèles. Cette volonté « salvifique » de Dieu, comme disent les théologiens, n'est sans doute que *conditionnelle*, puisqu'il y a des damnés, qui n'entreront jamais au ciel; et il fallait faire sa part à la liberté de l'homme : mais c'est une volonté *sérieuse*, ce qui suppose qu'elle offre à tous une *vraie* possibilité de salut. Voir Salut.

6. *La grâce suffisante donnée à tous, même aux infidèles.* — C'est une conséquence logique de la volonté divine de sauver tous les hommes, et de leur donner à tous une vraie possibilité de salut. L'adulte ne peut obtenir la justification sans des actes libres et surnaturels, qui ont besoin d'une grâce intérieure et

actuelle; et si cette grâce ne produit pas toujours son effet, du moins elle doit être *vraiment suffisante* à le produire. Voir GRACE, col. 1599, 1636-1640, 1656-1660.

7. *Inégalité pourtant dans la distribution des grâces.* — De ce que Dieu, voulant sérieusement sauver tous les hommes, offre à tous des moyens de salut, il ne s'ensuit pas qu'il donne à tous des moyens *égaux*. Voir GRACE, col. 1600. Parmi les dogmes chrétiens figure la « prédestination », par laquelle Dieu, en vertu de son souverain domaine, établit des inégalités entre les hommes comme il lui plaît, et favorise les uns plus que les autres dans l'ordre même du salut. Sans doute, nous ne sommes pas obligés d'admettre que Dieu détermine *antérieurement* à toute prévision de mérite surnaturel ou de démérite, quels seront les élus du ciel (prédestination à la *gloire)* et quels seront les damnés. Mais nous devons admettre qu'il détermine, indépendamment de tout mérite, des grâces, des secours tant extérieurs qu'intérieurs, beaucoup plus abondants pour celui-ci que pour celui-là, produisant leur effet en celui-ci, non en celui-là (prédestination à la *grâce)*. L'espèce de prédestination que saint Augustin considère le plus souvent, c'est la prédestination à la *grâce*, surtout à la *première* grâce et conséquemment à *tout l'ensemble* des grâces, qui dépend de la *première*. La première des dispositions à la justification étant la *foi*, laquelle suppose une prédication ou proposition de la révélation, Dieu détermine sans aucun mérite de leur part ceux qui, devant naître dans un milieu éclairé des lumières de la foi, auront le baptême en naissant, et l'enseignement de la révélation dès l'âge de raison, et ceux qui, devant naître au sein du paganisme, seront privés de cette lumière sans qu'il y ait de leur part péché contre la foi (les infidèles négatifs). La grâce extérieure de la révélation est d'ailleurs accompagnée d'une grâce intérieure pour arriver à faire l'acte de foi; l'ensemble des deux est appelé la « vocation prochaine à la foi; » *prochaine*, pour la distinguer d'une vocation antérieure et *éloignée* qui consiste simplement en ce que Dieu, par sa volonté salvifique universelle, appelle, c'est-à-dire destine en principe, tous les hommes à la foi, qui est le premier moyen de salut. Même en admettant que tout infidèle, s'il n'y met pas obstacle par sa liberté, recevra avant de mourir, d'une manière ou d'une autre, la vocation prochaine à la foi et en général les moyens de salut, il ne s'ensuit pas qu'il ne puisse, sans qu'il y ait de sa faute, les attendre bien longtemps, et être constitué par là dans un état d'infériorité relativement aux fidèles, plongés de bonne heure, dans la lumière et dans l'abondance des grâces. Voir GRACE, t. VI, col. 1595; PRÉDESTINATION.

8. *État moral des infidèles : ils ne pèchent pas dans toutes leurs œuvres.* — On peut considérer leur état moral soit après, soit avant la vocation prochaine à la foi. — *a) Après.* — Aidé par les grâces qui accompagnent et suivent cette vocation prévenante, l'infidèle, déjà en voie de devenir fidèle, peut arriver à faire l'acte de foi et d'autres actes moralement bons, et même surnaturels, pour se disposer au baptême et à la justification. Luther a nié jusqu'à la bonté morale de ces actes préparatoires, à cause de ses deux théories fondamentales, l'une sur la totale perversion de la moralité dans la nature humaine par l'effet du péché d'Adam, l'autre sur la nature toute extérieure de la justification, par laquelle Dieu laisserait le pécheur dans sa corruption intérieure et ne ferait que fermer les yeux, quand il lui plaît, sur les continuels péchés que sont tous ses actes. Le concile de Trente l'a condamné : « Si quelqu'un dit que toutes les œuvres faites avant la justification, de quelque manière qu'elles soient faites, sont de vrais péchés, ou méritent la haine de Dieu; ou s'il dit que, plus vivement on s'efforce de se disposer à l'état de grâce, plus gravement on pèche, qu'il soit anathème. » Sess. VI, can. 7, Denzinger-B., n. 817. — *b)* Même *avant* la vocation prochaine à la foi, par conséquent dans un état plus complet de paganisme, rien n'empêche l'infidèle, selon les lumières qu'il a sur la loi naturelle, de faire des actes, sinon surnaturels, du moins moralement bons : soit par la seule vigueur de la nature, laquelle n'est pas totalement corrompue par le péché originel, soit au moyen d'une grâce qui parfois ajoute à la nature des forces nouvelles, spécialement dans les occasions plus difficiles, de manière à pouvoir non pas être justifié encore, mais éviter un nouveau péché. Alexandre VIII a condamné cette proposition des jansénistes (8e) : *Necesse est infidelem in omni opere peccare*, Denzinger-Bannwart, n. 1298; et cette autre, qui privait les infidèles de toute grâce actuelle, pour observer un précepte de la loi naturelle et éviter le péché : « Les païens, les juifs, les hérétiques, etc., ne reçoivent absolument aucune influence de Jésus-Christ; leur volonté est dénudée et désarmée sans aucune grâce suffisante. » *Ibid.*, n. 1295. Voir ALEXANDRE VIII, t. I, col. 753, 754; GRACE, t. VI, col. 1578-1580; PÉCHÉ ORIGINEL.

De plus, le manque de foi n'est pas un péché dans l'infidèle à qui la révélation n'a pas été présentée : aussi la proposition 68e de Baius a-t-elle été condamnée : « L'infidélité purement négative, dans ceux à qui n'a pas été prêché le Christ, est un péché. » Denzinger-Bannwart, n. 1068. Bien que Dieu, en appelant tous les hommes à la foi par une vocation éloignée, leur donne à tous en principe le précepte de la foi, cependant ceux qui ne connaissent pas la révélation, base nécessaire de la foi, sont excusés de ce précepte général par leur ignorance invincible et le manque de vocation prochaine. Cette proposition de Baius découle de sa théorie barbare (prop. 46) que le péché n'a pas besoin d'être volontaire pour être coupable et punissable, Denzinger-Bannwart, n. 1046; ainsi les mouvements involontaires de la concupiscence, bien qu'on n'y consente pas, sont de vrais péchés, prop. 50, 51; et Dieu peut commander sous peine de péché même aux justes, des choses impossibles, prop. 54; cf. 1re propos. de Jansénius, Denzinger-Bannwart, n. 1092. L'Église a condamné aussi comme hérétique la 3e proposition de Jansénius, que dans l'état de nature tombée, le libre arbitre, *libertas a necessitate*, n'est pas requis pour qu'il y ait péché, *ad demerendum*, *Ibid.*, n. 1094. Conséquence de cette erreur : si le péché n'a pas besoin d'être libre, ni possible à éviter, l'ignorance invincible, qui est une des causes enlevant à l'homme la liberté d'éviter le péché, n'excuse pas; et les infidèles négatifs pèchent mortellement en omettant l'acte de foi dont ils ignorent invinciblement le précepte, et qu'ils n'ont pas le moyen de faire. L'erreur janséniste sur l'ignorance invincible a provoqué une condamnation de l'Église. Voir la proposition 2e condamnée par Alexandre VIII, *Ibid.*, n. 1292. Voir IGNORANCE, t. VII, col. 731-734, 737; BAIUS, t. II, col. 81-86, 93-94, 96-99; BONNE FOI, t. II, col. 1015; JANSÉNISME.

II. SOLUTIONS HÉTÉRODOXES DU PROBLÈME. — Leur étude éclaire par contraste la doctrine catholique, et justifie les condamnations de l'Église. Elles peuvent se diviser en deux classes : celles qui sont *rigoristes*, et celles qui, allant à l'autre extrême, sont *laxistes*.

*I. SOLUTIONS RIGORISTES.* — Elles s'opposent au principe de la volonté divine du salut de tous, et au principe connexe de la vraie possibilité du salut (ou

de la grâce suffisante) donnée à tous. On les trouve 1° chez les anciens protestants: 2° chez les jansénistes.

1° *Protestants.* — 1. *Calvin*, surtout, entend le dogme de la prédestination de manière à nier en Dieu toute volonté sérieuse du salut des réprouvés. « Par la prédestination, dit-il, Dieu en a ordonné aucuns à salut, et assigné les autres à damnation éternelle... C'est tout confondre, de dire que Dieu élit (pour le ciel) ou rejette selon qu'il prévoit ceci et cela (les bonnes œuvres ou les crimes)... Selon la fin à laquelle est créé l'homme; nous disons qu'il est prédestiné à mort ou à vie. » *Institution chrétienne*, l. III, c. XXI, n. 5; *Corpus Reformatorum, Calvini opera*, Brunswick, 1866, t. IV, col. 460, 461. « Ceux que Dieu laisse en élisant (les autres), il les réprouve : et non pour autre cause, sinon qu'il les veut exclure de l'héritage. » *Ibid.*, c. XXIII. n. 1, col. 485. A cette question : « Pourquoi Dieu en a-t-il prédestiné aucuns à damnation, lesquels ne l'avaient point mérité, vu qu'ils n'étaient pas encore », Calvin répond : « S'ils sont tous pris d'une masse corrompue (par le péché originel), ce n'est point de merveilles s'ils sont assujettis à damnation. » *Ibid.*, n. 3, col. 489. Il n'y a pas à se préoccuper davantage du problème de leur salut. A cette autre objection : « Pourquoi Dieu imputerait-il à vice aux hommes les choses desquelles il leur a imposé nécessité par sa prédestination, » il note que les scolastiques nient cette nécessité, en disant que la prescience divine n'apporte nulle nécessité aux créatures : mais lui ne recourra pas à cette réponse tirée de la nature de la prescience, parce que Dieu n'a pas seulement prévu, mais voulu et déterminé les crimes. *Ibid.*, n. 6, col. 493, 494. Les scolastiques, ajoute-t-il, « recourent ici à la différence de *volonté* et *permission*, disant que les iniques périssent, Dieu le permettant, mais non pas le voulant. » Pour lui, il rejette cette différence. C'est « par l'ordonnance de Dieu que l'homme s'est acquis damnation. » *Ibid.*, n. 8, col. 495. Et si l'on objecte que les réprouvés, puisqu'ils sont forcés à pécher par l'ordonnance de Dieu, sont excusables, Calvin « nie que cela soit pour les excuser, parce que cette ordonnance de Dieu, de laquelle ils se plaignent, est équitable, combien que l'équité nous en soit inconnue. » *Ibid.*, n. 9, col. 497. Enfin, pour se débarrasser des textes où brille la volonté divine du salut de tous, il ajoute : « Combien que les promesses de salut soient universelles, toutefois elles ne contrarient nullement à la prédestination des réprouvés... Car le Seigneur, en promettant ainsi, ne signifie autre chose sinon que sa miséricorde est exposée à tous ceux qui la chercheront. Or nul ne la cherche, sinon ceux qu'il a illuminés. Finalement, il illumine ceux qu'il a prédestinés à salut. » *Ibid.*, c. XXIV, n. 16, col. 529. Les autres, ou bien ne reçoivent pas la prédication de l'Évangile, ou bien la reçoivent sans la grâce intérieure nécessaire à la foi, recevant l'Évangile « en odeur de mort, et pour matière de plus griève condamnation. » *Ibid.*, n. 8, col. 516. Quant à la dureté de Dieu à l'égard de ceux-ci, non seulement Calvin ne songe pas à l'en justifier, mais il fallait qu'il en fût ainsi : « les réprouvés ont été suscités pour illustrer sa gloire en leur damnation. » *Ibid.*, n. 14, col. 524. Et Calvin trouve cette doctrine « fort douce et savoureuse, car elle met en relief la gloire de Dieu et elle fonde la vraie humilité. » Voir CALVINISME, t. II, col. 1407-1412; PRÉDESTINATION; RÉPROBATION.

Remarquons d'ailleurs que la doctrine la plus rigide sur le salut des infidèles n'est point fondée sur un particularisme qui réserverait le salut à un peuple et en exclurait les autres. Calvin ne nie pas que les élus puissent se trouver dans toutes les nations, toutes les races, et jusque dans les milieux les plus idolâtriques; même dans l'Ancien Testament l'Écriture l'indique. Remarquons encore que citer des *noms* de païens sauvés, c'est question secondaire, qui n'atteint pas le vrai problème, car il reste à expliquer si les païens qui ne sont pas sauvés avaient une vraie possibilité de l'être; c'est aussi question passablement oiseuse, où le plus souvent on ne peut avoir que des probabilités ou des possibilités pour et contre, et où l'on ne décide que d'après sa fantaisie. Il arriva pourtant que cette question occupa beaucoup les premiers protestants. Ce fut à l'occasion de l'indulgence excessive de Zwingle, qui peu avant sa mort, 1531, dans un opuscule dédié à François I[er], s'était laissé entraîner par l'humanisme de l'époque à canoniser, non seulement tous les rois de France morts dans la foi, mais encore « Hercule, Thésée, Socrate, Aristide, Antigone, Numa, Camille, les Catons, les Scipions. » Sur le scandale que cette phrase causa parmi les réformateurs, sur les controverses qui en naquirent non seulement parmi eux, mais encore parmi les catholiques, voir de nombreux détails dans l'*Essai historique*, très documenté, de M. l'abbé Capéran sur le *Problème du salut des infidèles*, Paris, 1912, p. 242-251. A noter, le rôle qu'a joué parfois dans cette question secondaire, du côté rigoriste, la théorie protestante que tout est dans l'Écriture et qu'il ne faut rien admettre au delà; comme si elle devait nous donner les noms de tous ceux qui ont été sauvés. « Les grands hommes du paganisme, disait le luthérien Wigand, étant morts sans la foi, sont en enfer. » — « Mais, répondait le zwinglien Gwalther, Dieu n'a-t-il pas pu leur montrer la lumière, fût-ce à l'heure de la mort? Tout est possible à Dieu. » — « L'Écriture n'en dit rien, reprenait Wigand, c'est témérité de soutenir que ceux dont parle Zwingle sont sauvés. » Capéran, *op. cit.*, p. 245. C'est témérité de le soutenir comme *certain* en l'absence de toute révélation; ce n'est pas téméraire de le soutenir comme *possible*, du moins pour *quelques-uns* de ces noms, et un protestant avait raison de répondre à Zwingle qu'il craindrait de se trouver au ciel à côté de la massue d'Hercule.

2. *Synode protestant de Dordrecht* (1618-1619). — Ses décisions furent reçues dans les Pays-Bas, en Suisse, en France et en Angleterre. Il maintient la prédestination de Calvin, et cette idée calviniste que la grâce, du moins la grâce intérieure, produit toujours son effet, que l'homme ne peut jamais lui résister. Conséquence : pas de grâce qui soit suffisante sans être efficace, c'est-à-dire sans produire son effet; on ne doit pas distinguer de la grâce efficace, une grâce suffisante, qui donnerait à l'homme une possibilité de salut dont il ne voudrait pas se servir. Voir GRACE, col. 1656. Les infidèles qui ne se convertissent pas n'ont donc reçu aucune grâce intérieure de conversion; car s'ils en avaient reçu, ils se seraient nécessairement convertis. Et la raison de cet abandon, c'est que Dieu *a priori* ne voulait pas leur salut. Citons quelque chose des réfutations que dans ce synode divers groupes de théologiens protestants opposèrent aux disciples d'Arminius, ou « remontrants ». Ceux-ci avaient parlé d'une grâce intérieure de conversion à laquelle on peut résister, d'une grâce suffisante, mais qui ne produit pas son effet par la malice de l'homme. Les théologiens du Palatinat répondent « que la grâce n'est pas résistible, mais irrésistible, s'il est permis d'employer une terminologie barbare nouvellement inventée par de vilains oiseaux... Pourquoi disent-ils qu'on peut résister à la grâce? Pour exalter les forces du libre arbitre contre la grâce de Dieu : il n'y a pas d'autre raison. Mais c'est tirer gloire de notre infirmité et de notre malice, c'est armer l'homme contre Dieu. Comme si la poussière et la cendre pouvaient empêcher et éluder l'action

toute-puissante de Dieu! Comme si elle pouvait se glorifier, quand elle ne l'empêche pas d'avoir par sa liberté rendu la grâce de Dieu efficace! » *Acta synodi nationalis... Dordrechti habitæ*, Leyde, 1620, part. I, p. 139, 140. « Nous rejetons, disent les théologiens de Hesse, cette misérable assertion que Dieu donne une grâce suffisante pour la conversion et la foi à tous ceux à qui l'Évangile est prêché, et par conséquent à ceux-là même qui de fait ne se convertissent pas et ne croient pas. » *Ibid.*, p. 147. Viennent à leur tour les théologiens du pays d'Emden : « Bellarmin, avec le concile de Trente et avec Pélage, entend par grâce prévenante une vocation offerte du dehors, une sollicitation morale de la volonté, dont l'efficacité dépend de l'homme qui la reçoit. Voilà la grâce que ces sophistes appellent un secours suffisant pour la conversion et qu'ils prétendent être donnée à tous les hommes, avec laquelle le libre arbitre peut coopérer s'il le veut et se convertir, sans qu'il soit nécessaire d'y ajouter aucun autre secours efficace. C'est aussi la pensée des remontrants, » etc. *Ibid.*, p. 166. Et plus loin : « Nous affirmons au contraire que Dieu meut par sa grâce la volonté de l'homme non pas de la manière qu'enseignent les papistes, c'est-à-dire en laissant à notre faculté d'élection le pouvoir d'obéir ou de résister, mais de telle sorte qu'il courbe efficacement notre volonté à l'obéissance. » Et ils concluent : *Quapropter gratia resistibitis, quam Remonstrantes ad turbandas Ecclesias Belgicas docent et urgent, nihil aliud est quam excrementum jesuiticum*, etc. *Ibid.*, p. 169. A la négation de toute grâce suffisante, à laquelle on résiste, se joignait naturellement la négation de la volonté salvifique, antécédente et universelle. A la CXLIII[e] session, on donna lecture du jugement envoyé par Pierre Dumoulin, pasteur de l'Église de Paris, où il disait entre autres choses : « Jean Damascène, au livre II de la *Foi orthodoxe*, c. XXIX, et après lui Arminius, mettent en Dieu deux volontés, l'une antécédente, l'autre conséquente. Leu intention n'est pas de mettre en Dieu des volontés ou plutôt des volitions qui se précèdent les unes les autres; ceci est en dehors de la controverse · mais ils appellent la volonté de Dieu antécédente, en ce qu'elle précède la volonté humaine, et conséquente, en ce qu'elle la suit... Ils disent qu'antécédemment Dieu veut sauver la totalité des hommes, mais que conséquemment il n'en veut sauver qu'une partie, ceux dont il a prévu la foi.. ; que l'on peut résister à la volonté antécédente et éluder l'intention divine... Cette doctrine est, plus que toute autre, injurieuse à Dieu... » Elle lui suppose des désirs inefficaces..., et qui, dépendent, pour leur accomplissement, du libre arbitre de l'homme. » *Ibid.*, p. 294, 295.

2° *Jansénistes.* — 1. *Jansénius.* — Au temps du synode protestant de Dordrecht, Jansénius venait de commencer en Belgique son *Augustinus*. Voir JANSÉNISME. Il y reprend pour son compte l'attaque des calvinistes contre la grâce *suffisante*, ou grâce à laquelle résiste la liberté humaine. « Cette grâce suffisante, dit-il, que beaucoup de scolastiques ont fait entrer dans la théologie comme un secours du Sauveur, avait été d'avance renversée par Augustin... Nous appelons suffisante une grâce qui n'a pas besoin que Dieu de son côté ajoute autre chose par manière de principe nécessaire, pour que l'homme veuille ou fasse l'acte salutaire. Car c'est ainsi que beaucoup de théologiens modernes, et généralement le vulgaire, entendent ce mot. » Jansénius, fait observer que cependant quelques-uns donnent au mot un autre sens, et appellent « suffisant » un secours qui en demande encore un autre pour que l'acte puisse avoir lieu; que saint Augustin admettrait peut-être un secours de ce genre, mais qu'assurément il lui refuserait le titre de *véritable grâce* du Christ. Et il conclut : « Depuis la chute il n'est donné aucun secours suffisant dans le premier sens du mot, sans qu'il soit en même temps efficace (accompagné de l'effet salutaire) : voilà ce qui ressort clairement des principes d'Augustin. » *Augustinus*, t. III, *De gratia Christi Salvatoris*, Rouen, 1643, l. III, c. I, p. 102. Ainsi, ou la grâce efficace, ou rien qui mérite le nom de la grâce. Cette grâce suffisante qui demeure sans effet paraît monstrueuse à Jansénius, *monstrum quoddam singulare gratiæ. Ibid.*, c. III, p. 106. Cf. l. IV, c. X, p. 184. Mais alors, comment les infidèles qui ne se convertissent pas à la foi (signe évident qu'ils n'ont pas eu ce qu'on appelle la grâce efficace) ont-ils pourtant une vraie possibilité de salut? L'Église a vu la gravité de cette négation de la grâce suffisante, de la grâce à laquelle on résiste, et l'a condamnée comme hérétique parmi les cinq propositions de Jansénius « Dans l'état de nature déchue on ne résiste jamais à la grâce intérieure, » Denzinger-Bannwart, n. 1093. De cette 2[e] proposition on pourrait déduire les quatre autres. Notons spécialement la 5[e] où il est dit que le Christ n'est pas mort pour tous les hommes, *pro omnibus omnino hominibus*. En effet, si la grâce suffisante n'existe pas, le Christ ne fait part de quelque fruit de la rédemption qu'aux prédestinés auxquels il donne la grâce efficace.

2. *Les jansénistes*, à la suite de leur maître, rejetèrent d'abord, et pendant longtemps, toute grâce suffisante. Encore en 1690, Alexandre VIII condamne avec d'autres maximes jansénistes cette proposition 6[e] : « La grâce suffisante, dans notre état, est moins utile que pernicieuse, en sorte que nous pouvons à bon droit faire cette prière : De la grâce suffisante délivrez-nous, Seigneur. » Denzinger, n. 1296. Voir, t. I, col. 754. Malgré tout, une *évolution* avait commencé chez eux, dans le but de se mettre extérieurement en règle avec la condamnation des cinq propositions fameuses, qu'ils prétendaient d'ailleurs n'être pas dans le livre de Jansénius. Si l'on ne remarque cette évolution, on ne peut rien comprendre à la question théologique du jansénisme. Ce secours incomplet, qui en demande encore un autre pour que l'acte salutaire puisse avoir lieu, et auquel, d'après Jansénius, saint Augustin refuserait le nom de véritable grâce, voici que les jansénistes s'en emparent, et le baptisent véritable grâce, et grâce *suffisante* sous prétexte qu'il *suffirait* à l'homme en *d'autres* circonstances, et *si* telle tentation ne lui rendait pas en ce moment l'acte salutaire impossible. Le grand Arnauld, principal auteur de cette évolution, va même jusqu'à tâcher de confondre cette singulière « grâce suffisante » avec celle des thomistes, qu'il ne répugne pas trop à accepter, *Dissertatio theologica quadripartita* ou *De gratia efficaci*, *Œuvres*, Lausanne, 1778, t. XX, p. 257. Voir *Revue thomiste*, mars 1902, p. 59, 60. Ainsi les jansénistes se mirent à utiliser, sans y croire et par pure politique, la doctrine catholique de l'existence d'une grâce suffisante, en la prenant « avec l'explication thomiste », disaient-ils, ou plutôt avec l'explication de *certains* thomistes. Fénelon, témoin de ce manège, et trouvant qu'il durait depuis trop longtemps, protesta en plusieurs occasions. Après avoir rappelé la seconde *Provinciale*, où Pascal, *avant* cette évolution, se moquait ouvertement de la grâce suffisante des dominicains de Paris : « Telle est, dit l'archevêque de Cambrai, cette ridicule suffisance d'une grâce véritablement insuffisante, que (les jansénistes) mettent dans leur profession de foi, pour se justifier devant toute l'Église catholique. Ils la jugent ridicule chez les thomistes, et cependant ils s'en couvrent comme d'un manteau de comédie, pour passer comme catholiques... Demandez-leur

pourquoi ils ne veulent jamais dire franchement qu'il y a une grâce vraiment suffisante, pourquoi ils affectent toujours d'ajouter ces paroles estrictives et suspectes : « au sens thomiste? » Ce n'est pas ainsi que font les vrais thomistes, non : ils déclarent simplement, absolument, sans restriction, de tout cœur et comme un point de foi, que Dieu donne, même dans l'état de nature déchue, une grâce qui suffit vraiment à faire l'acte commandé, même quand on ne le fait pas. » *Epistola de editione benedictina operum S. Augustini*, part. II, n. 4; *Œuvres*, édit. Leroux-Gaume, Paris, 1851, t. v, p. 220. Fénelon y revient dans l'exorde du document pastoral où il réfute si bien les jansénistes de son temps : « A mesure que l'Église multiplie ses condamnations, dit-il, le parti multiplie aussi ses détours captieux... Ce parti a inventé pour ainsi dire une espèce de langue nouvelle, pour se jouer de toutes les décisions, en faisant semblant de les recevoir... Suivant le dictionnaire du parti, il faut donner le nom de *pouvoir sans l'acte* à l'impuissance la plus réelle, telle qu'est celle où se trouve un courrier de courir la poste sans cheval... Suivant ce dictionnaire inouï, il faut dire qu'une grâce est *suffisante au sens des thomistes*, quoiqu'elle soit disproportionnée à la force de la tentation, et qu'elle ne fasse qu'un demi contrepoids à la délectation du mal qui lui est opposée. Moyennant cette contorsion donnée au langage, on admet un pouvoir avec lequel on ne peut rien... On admet une grâce suffisante, qui ne suffit pas. On signe tout, et on ne croit rien. On jure, et on trompe l'Église. On soutient l'hérésie, et on crie qu'elle n'est qu'un fantôme. En vain l'Église est alarmée depuis soixante-dix ans : le parti veut qu'on se rie de sa terreur panique, et que cette hérésie ne soit qu'un prétexte dont les disciples de Pélage se servent pour opprimer ceux de saint Augustin. » *Instruction pastorale... sur le système de Jansénius*, *Œuvres*, *loc. cit.*, p. 224. Fénelon, dans cette *Instruction*, touche en passant le problème du salut des infidèles. Voir Capéran, *op. cit.*, p. 375.

3. Une autre erreur qui dans le jansénisme vient aggraver le sort des infidèles, c'est de représenter *l'état moral* où ils vivent avant la vocation prochaine à la foi, que cette vocation doive ou ne doive pas leur arriver, comme un état de complet abandon et d'absolue immoralité, où Dieu laisserait ces malheureux sans aucune espèce de grâce, sans aucune influence de la rédemption, et où chacune de leurs actions ne serait que péché. A cette erreur s'oppose l'un des principes rappelés plus haut; nous avons cité à ce sujet, voir col. 1729, plusieurs condamnations de l'Église. Montrons que c'est bien la pensée de Jansénius. Non seulement il refuse aux infidèles, en attendant la vocation prochaine à la foi s'ils y sont prédestinés, toute grâce surnaturelle *quoad substantiam*, comme disent les théologiens — en cela il est plutôt d'accord avec la pensée de saint Augustin — mais il leur refuse encore toute grâce d'ordre inférieur, toute grâce surnaturelle *quoad modum*, qui, sans les élever à un acte surnaturel proprement dit, à l'acte proportionné avec la fin dernière, pourrait leur donner ou leur faciliter soit la connaissance de Dieu, soit l'honnêteté de la vie morale, et leur ferait éviter le péché sans mériter le ciel. Voir GRACE, t. VI, col. 1559. Parlant des scolastiques, Jansénius dit : « Presque tous, d'un commun accord, mettent chez les infidèles ce secours qui donne la force d'éviter le péché... Si vous demandez à ces auteurs comment ils entendent ce secours, les uns vous disent que c'est une bonne pensée suscitée même par des objets naturels; les autres que c'est une diminution des forces du démon, ou l'éloignement d'une occasion, d'une tentation, l'esprit, par exemple, étant distrait par un autre objet qui terrifie ou attire; les autres disent d'une façon plus vague et plus générale que c'est une grâce naturelle quant à la substance » *Augustinus*, t. III, l. III, c. XI, p. 126. A tous ces secours proposés par les scolastiques, Jansénius oppose une absolue négation : « Non seulement les infidèles, dit-il, sont dépourvus de toute grâce du Christ pour écarter ou vaincre les tentations, mais leur volonté n'est libre de faire aucun bien, toujours et seulement le mal, esclave et captive qu'elle est sous le joug des convoitises terrestres et charnelles, dont elle ne peut être délivrée en aucune façon que par la *foi* du Christ libérateur. » *Loc. cit.* Saint Augustin, comme les conciles, fait commencer par la foi ce changement spécial et surnaturel qu'est la *justification*. Jansénius lui fait dire que par la foi commence « *tout* changement en bien, *toute* justice, *toute* bonté, morale ou autre, puisque l'homme, avant la grâce de la foi, ne peut être autre chose qu'un méchant pécheur, un prévaricateur de la loi, dont toutes les œuvres sont autant de péchés. » *Ibid.*, p. 128. Et il conclut : « C'est donc en vain que les scolastiques attribuent je ne sais quelle grâce suffisante aux infidèles avant la foi, puisque la foi elle-même est la première grâce donnée, *cum fides sit prima gratia.* » *Ibid.*, p. 129. On voit ce que la bulle *Unigenitus* a voulu condamner dans ces propositions du janséniste Quesnel : *Fides est prima gratia...*, prop. 27, Denzinger-Bannwart, n. 1377. *Nullæ dantur gratiæ, nisi per fidem*, prop. 26. *Extra Ecclesiam nulla conceditur gratia*, prop. 29. Arnauld (5[e] proposition condamnée par Alexandre VIII, *ibid.*, n. 1295; voir t. I, col. 753), soutient les mêmes idées : « La volonté des infidèles, dit-il, est vraiment nue et désarmée, et sans aucune grâce suffisante, quand elle viole sans cesse les commandements de Dieu par une vie criminelle » *Difficultés proposées à M. Steyaert*, part. IX, diff. 96, *Œuvres*, t. IX, p. 371.

*II. SOLUTIONS LAXISTES.* — 1° *Solution origéniste.* — A l'erreur rigoriste de Calvin et de Jansénius, détruisant la volonté salvifique universelle, s'oppose diamétralement une autre erreur, rendant universelle non seulement la possibilité du salut, mais encore le *fait* du salut. Elle conçoit la volonté salvifique universelle, non pas comme conditionnelle, mais comme absolue : Dieu veut que tous les hommes, quoi qu'ils fassent en cette vie, finissent par être sauvés. Pour arriver à ce résultat, on suppose d'abord que tout homme, après la mort, aura une nouvelle période d'épreuve où il pourra acquérir la fin dernière, s'il ne l'a pas acquise en cette vie; ensuite, que tout homme, même le plus impénitent et le plus rebelle, finira tôt ou tard par l'acquérir de fait; soit que toute rébellion doive finir par se démentir et s'incliner devant Dieu, soit qu'elle doive finir par forcer Dieu à céder. Ce système, proposé avec beaucoup d'hésitation par Origène, que l'Église a désavoué en cela, est adopté par beaucoup de *protestants contemporains*, même de ceux qui se piquent d'orthodoxie; il prend le nom d' « universalisme » à cause du salut *universel* qu'il proclame, et parfois de « restaurationisme » parce que les âmes les plus scélérates seront finalement *restaurées* dans la sainteté et le bonheur. Il s'oppose aux principes rappelés plus haut, qu'après la mort nul ne peut changer son sort éternel, et qu'une condition nécessaire de salut est la persévérance finale, c'est-à-dire la mort en état de grâce : ce dernier moment de notre vie n'aurait aucune importance particulière, si une autre épreuve nous était donnée dont tout dépendrait, où tout pourrait être réparé. Les sanctions nécessaires de la vie future seraient d'ailleurs singulièrement énervées et ne produiraient pas leur effet ici-bas, si l'on avait la prévision d'une nouvelle épreuve, et surtout si l'on était sûr d'être sauvé tôt

ou tard. Voir Enfer, t. v, col. 87-89; Origène, Origénisme; F. Prat, *Origène*, Paris, 1907, Introd., p. xxxi sq. et li sq., p. 99-109; p. 199-200.

A l'origénisme peut se rattacher une solution analogue pour le résultat. Elle semble avoir été soutenue au xv^e siècle par un humaniste, Marzio Galeotti (1440-1494), que signale en passant M. l'abbé Capéran, *op. cit.*, p. 220. Il enseignait avec distinction à l'université de Bologne, quand il eut la fâcheuse idée d'écrire un livre où il faisait arriver au ciel tous les hommes païens et chrétiens. Le scandale fut si grand, qu'il dut s'enfuir. Arrêté à Venise, il est jeté dans les prisons de l'Inquisition, et condamné à se rétracter; on n'alla pas plus loin, grâce à l'intervention de Sixte IV, son élève. Il se retira en Hongrie, où le roi Mathias Corvin le fit son secrétaire, son bibliothécaire et le précepteur de son fils. Après la mort du roi, nous le trouvons en France, où il meurt à Lyon d'une chute de cheval, dans le cortège qui accueillait Charles VIII. Michaud, *Biographie universelle*, Paris, 1816, t. xvi, p. 291; De Colonia, *Histoire littéraire de la ville de Lyon*, Lyon, 1730, t. ii, p. 390 sq. Le livre où il ouvrait le ciel à tous, a eu des répercussions bien lointaines, d'après cette note du P. De Colonia : « Le dangereux manuscrit qui porte pour titre, *Le Ciel ouvert à tous les hommes,...* par M. Cuppé, curé, bachelier, chanoine régulier de Saint-Augustin, n'a fait que renouveler l'impie système de Galeotus Martius, et il en est tiré en partie. » *Ibid.*, p. 391 en marge. L'œuvre de Cuppé est une monstrueuse réaction contre les exagérations d'alors sur « le petit nombre des élus » (comme on le voit dans la *Préface)* et contre la damnation sommaire de tous les infidèles, c'est-à-dire contre l'esprit janséniste.

Pour le dire en passant, nous n'avons pas, dans cet article, à nous occuper du *nombre relatif* des sauvés et des damnés. Ce problème difficile, invoquant des preuves spéciales, regarde le *fait* du salut des hommes dans une de ses déterminations, le *nombre :* notre problème ne regarde que la *possibilité de salut* accordée aux infidèles; étant donnée la liberté humaine, la volonté divine de sauver *tous* les hommes n'est tenue qu'à leur donner sérieusement la *possibilité* d'arriver au salut. Voir Élus *(Nombre des)*, t. iv, col. 2350 sq.

Par crainte, soit d'une condamnation de l'Église, soit des dures rigueurs des parlements jansénistes, le livre de Cuppé a dû circuler *longtemps* par le seul moyen de copies transcrites à la main. De Colonia, en 1730, parlait déjà d'un « dangereux *manuscrit.* » Nous en avons une copie manuscrite avec ces mots à la fin : ... *scripsit Lugduni 1760;* le nom du calligraphe a été effacé; la reliure du temps, soignée, cache son contenu sous un faux titre. Il semble bien que l'ouvrage n'a été *imprimé* qu'en 1768, seule date indiquée par Quérard, *La France littéraire*, Paris, 1828, t. ii, p. 355. Au reste, ce « traité théologique » bourré de textes latins n'a guère attiré l'attention publique (ni pour le vanter ni pour le condamner) au moment de son *impression.* C'était l'époque où Voltaire et les encyclopédistes occupaient davantage l'opinion et mettaient en mouvement d'autre part le clergé de France, la Sorbonne et même le Parlement. Nous relèverons brièvement les sophismes de Cuppé; s'ils sont partiellement empruntés au livre introuvable de Marzio Galeotti, on conçoit le scandale excité par celui-ci au xv^e siècle.

La thèse de Cuppé qui fait arriver au ciel tous les hommes, depuis Adam jusqu'à la fin du monde, rappelle par cette universalité la solution origéniste, suivie de nos jours par bon nombre de protestants; quelques passages de l'Écriture y sont interprétés comme ceux-ci le font aujourd'hui. Mais ces protestants, avec Origène, avouent que bien des gens, pour leurs crimes, sont punis dans l'autre vie, plus ou moins longtemps, jusqu'à ce que Dieu les admette dans son ciel. Notre auteur, plus bénin, ouvre les portes du ciel à tous *dès leur mort.* Sa méthode théologique? La *tradition* ne le gêne guère. Au début de son traité, divisé en quinze articles, il constate que sa thèse est nouvelle, autant qu'il peut le savoir, « car ce n'est point la proposition d'Origène. » Mais la nouveauté dans le dogme ne l'effraye pas. Qu'en conclut-il? « Il faut lui donner des preuves plus anciennes que toute la tradition... Prouvons-la donc par la seule *Écriture sainte* et par la *raison.* » Art. 2. Le voilà débarrassé des Pères et des définitions des conciles ou des papes; mais alors pourquoi disait-il dans sa préface : « Je me rapporte du tout au jugement et aux décisions de l'Église, pour laquelle j'aurai toujours une parfaite soumission et une aveugle obéissance », sans oublier « son chef visible, N. S. P. le pape. » Dans l'*Écriture,* son texte fondamental est Rom., v; saint Paul, dans ce chapitre particulièrement difficile, établit une comparaison entre Adam source du péché originel et Jésus-Christ source de la justification et de la grâce; mais Cuppé oublie que toute comparaison cloche, et qu'il ne faut la pousser que d'une main discrète : « Tous les hommes, dit-il expliquant le péché originel à sa manière, se sont trouvés malgré eux enveloppés dans cette corruption (née du péché d'Adam) par *l'imputation* que Dieu en a faite à tout le genre humain; ils se sont trouvés pécheurs sans que leur liberté y ait coopéré en aucune manière. Pourquoi donc auront-ils besoin d'agir pour être justifiés en Jésus-Christ, pourquoi cette rédemption ne leur sera-t-elle pas appliquée même sans qu'ils y pensent? » Art. 3. Cf. *Précis du traité*, après la préface. Et voilà tous les hommes justifiés et sauvés par la seule *imputation* que Dieu leur fait de la sainteté du Christ. C'est l'hérésie de Luther, Denzinger-Bannwart, n. 821, mais bien aggravée : car Luther ne dit pas que l'homme soit justifié sans avoir besoin d'*agir* et sans y penser; il exige un *acte de foi* comme condition indispensable, et explique souvent que cet acte tend à se compléter plus tard par les bonnes œuvres; il n'admet pas non plus le salut de *tous* les hommes. On voit l'immoralité du nouveau système; croyez ou ne croyez pas, faites des bonnes œuvres ou des crimes atroces, vous êtes toujours sûrs d'entrer au ciel : tout le monde y va. Enfin les « preuves par la raison » ne sont qu'une suite d'autres arguties sur des *textes* mal entendus, par exemple : « Dieu veut le salut de tous les hommes », I Tim., ii, 4. Donc tous seront sauvés (raisonnement renouvelé par les protestants universalistes). Mais cette volonté de Dieu, bien que réelle et sérieuse (parce qu'elle offre à tous des moyens suffisants d'arriver au salut), peut cependant n'avoir pas de résultat, par la faute des hommes. Dieu respecte leur liberté, et exige très sagement qu'elle coopère à sa grâce, qu'elle observe ses lois. Sa volonté de les sauver est donc conditionnelle quant au résultat. Ceux qui, par leur faute, ne satisferont pas à la condition posée, ceux qui s'entêteront dans l'impiété et le crime, ceux-là manqueront le but que Dieu désirait pour eux. « Dieu, insiste l'auteur, a une bonté *infinie...* Or elle ne le serait pas, si Dieu ne pardonnait qu'à un certain nombre d'hommes; car il serait aisé de se figurer une bonté plus grande. » Art. 5. Oui, la bonté considérée *en Dieu*, comme attribut divin, est infinie. Mais les manifestations *extérieures*, terrestres, de cette bonté infinie, comme tout ce qui est créé, sont forcément finies, limitées. Elles sont limitées par la liberté humaine que Dieu respecte et laisse s'exercer; limitées par les manifestations d'*autres* attributs de Dieu, de sa *sagesse* d'où procèdent

son gouvernement du monde et sa loi morale, de sa *justice* qui fait respecter ses lois, etc. Enfin sa *bonté* même fait recourir à la menace de la damnation éternelle : la pensée de l'enfer a mis au ciel plus d'âmes que la pensée du ciel. « Rien de plus utile que la crainte de l'enfer, dit saint Chrysostome; car c'est elle qui nous apporte la couronne du royaume céleste. » *Homil.*, xv, *ad popul. Antiochenum*, *P. G.*, t. XLIX, col. 154. Naturellement notre auteur dénigre la crainte de l'enfer, et prétend la remplacer par l'amour de Dieu, que son système allumerait dans les cœurs les plus livrés au péché. Si quelqu'un de ces pécheurs n'est pas touché d'apprendre que Dieu le mettra dans son ciel quoi qu'il fasse, ni enflammé d'amour divin à cette nouvelle, celui-là « ne sera jamais retenu que par une crainte servile, qui n'a aucun mérite devant Dieu, et qui n'est propre qu'à faire des hypocrites. » Art. 10, 5ᵉ obj. C'est là, malheureusement, l'erreur de Luther, condamnée par Léon X, puis par le concile de Trente, Denzinger-Bannwart, n. 746, 818, 898, 915. De plus, en supposant qu'un certain amour de Dieu s'éveillât en quelques pécheurs adonnés à tous les crimes et persuadés que par la grâce de la rédemption il n'y a pas d'enfer pour eux, rien ne serait gagné si cet amour, insuffisant à leur conversion, ne servait qu'à endormir leur conscience. Un tel amour de Dieu ressemblerait à celui que l'Église a condamné dans la doctrine spirituelle de Molinos. Ennemi, lui aussi, du souvenir de l'enfer, celui-ci associait l'amour divin avec les pires horreurs, auxquelles l'âme n'avait qu'à s'abandonner passivement. Denzinger-Bannwart, n. 1227, 1244, 1257, 1261-1267.

Dans la dernière partie, l'auteur répond aux objections principales qu'on lui a faites. A cette question : « Ce traité n'est-il point contraire aux décisions du concile de Trente au sujet de la justification? » il répond carrément : Non. Art. 14. Nous avons pourtant cité plusieurs textes décisifs du concile; ajoutons celui-ci : « Le Christ est mort pour tous les hommes, mais ils ne reçoivent pas tous le bénéfice de sa mort. » *Decretum de justificatione*, c. III, Denzinger-Bannwart, n. 795. A cette objection, que dans son système ceux qui mènent une vie licencieuse n'ont aucun intérêt à en sortir, il répond qu'ils y ont un grand intérêt, soit parce qu'ils s'exposent en ce monde à des châtiments temporels, soit surtout parce qu'ils se privent des « grâces de surabondance » par lesquelles ils gagneraient des mérites et des degrés de gloire, ce qui encourage aussi dans leur zèle les apôtres qui cherchent à les convertir. Art. 10, 1ʳᵉ et 5ᵉ objections. Mais les châtiments temporels de Dieu ou des hommes ne leur viennent pas régulièrement, et beaucoup se flattent de les éviter. Quant à une place plus élevée dans le ciel, ils se contenteront volontiers d'une plus modeste, pourvu qu'ils soient sûrs du bonheur éternel, et puissent, grâce à cette opinion, satisfaire ici-bas toutes leurs passions sans le perdre. Enfin à cette objection irréfutable, que la sainte Écriture nous dit souvent qu'il y aura des damnés, quand, par exemple, Jésus-Christ nous annonce qu'au jugement dernier il les enverra à un supplice éternel, Matth., xxv, il répond : Il y a en chacun de nous deux hommes, celui que saint Paul appelle le « vieil homme » et celui qu'il appelle « l'homme nouveau » restauré par le Christ et sur son modèle; ils ont des volontés opposées. Rom., VII. « C'est ce vieil homme, conclut-il, qui au jugement dernier recevra une condamnation authentique, et qui avec la mort et l'enfer sera envoyé dans l'étang de soufre, d'après l'Apocalypse, xx, 14, 15. Car pour lors il sera entièrement séparé de l'homme nouveau... L'un ira dans le ciel, l'autre sera perdu pour jamais et accablé de malédictions... Explication simple et naturelle. » *Ibid.*, 3ᵉ obj., et art. 11. Et disserte sur l'Antechrist, qui sera seul damné, n'étant autre chose que le vieil homme, art. 2, 11 et 14. Mais laissons là ce mélange de chicane et de rêve.

2° *Solution pélagienne.* — 1. *Remarques préliminaires.* — *a)* Ennemis de deux grands dogmes, le péché originel et la grâce, les pélagiens n'étaient pourtant pas simplement des rationalistes ou naturalistes, comme on se l'imagine parfois. Ils prétendaient s'appuyer sur la révélation, et ne rejetaient pas absolument la fin surnaturelle. Ainsi, pour esquiver la preuve que saint Augustin, et avec lui l'épiscopat catholique, tirait du baptême des enfants, nécessaire à les purifier du péché originel, les pélagiens, tout en reconnaissant pour ces enfants la nécessité du baptême, imaginèrent qu'il ne leur était pas nécessaire pour laver en eux la tache d'un péché, mais pour les faire monter à une béatitude plus haute. Et ils tentaient de s'appuyer sur l'Évangile, qui parle tantôt d'une *vita æterna*, tantôt d'un *regnum Dei*. Le baptême n'est pas nécessaire, disaient-ils, pour arriver à la « vie éternelle »; mais il est nécessaire pour arriver au « royaume de Dieu. » Augustin n'eut pas de peine à montrer que ces deux locutions sont synonymes, et désignent une seule et même béatitude. Voir BAPTÊME, t. II, col. 195, 364.

*b)* Quelle *grâce* attaquent les pélagiens? Non point celle qu'ils se représentent comme une pure *dignité* sans *action*, la dignité de fils adoptif, d'héritier du ciel, voir *Lettre de Pélage à Démétriade*, *P. L.*, t. XXXIII, col. 1099 sq., mais toute grâce *agissante*, qu'elle soit habituelle ou actuelle. Ils attaquent spécialement la grâce *intérieure*, au moins celle qui est dans notre *volonté*. Ils la croient inutile et même nuisible au « libre arbitre », dont ils exagèrent les forces, et qu'ils cherchent à sauvegarder avant tout. Voir GRACE, t. VI, col. 1568, 1574 sq. Parmi les grâces *extérieures*, ils admettent volontiers la révélation faite dans les Livres saints, la loi divine, les exemples du Christ, les sacrements, etc.

*c)* Mais il est une grâce *extérieure* qu'ils rejettent comme nuisible d'une autre façon à notre libre arbitre, et aussi à la justice de Dieu. C'est une *providence spéciale*, favorisant les uns plus que les autres et produisant des inégalités entre les hommes pour les moyens de salut. Réduisant Dieu au rôle de simple spectateur, les pélagiens veulent laisser l'homme décider seul de son sort dans l'ordre de la *vertu* (d'après une idée stoïcienne) et dans l'ordre du salut, où ils donnent au libre arbitre un pouvoir illimité et affranchi de Dieu. Voir AUGUSTIN *(Saint)*, t. I, col. 2381, 2385. Ils rejettent donc une providence qui dispose à son gré les circonstances et les événements, *ibid.*, col. 2302, et qui favorise en cela les uns plus que les autres. S'il y a des inégalités incontestables dans l'ordre même du salut, elles doivent s'expliquer, selon eux, par un *mérite* ou *démérite* antérieur, et se ramener ainsi au seul libre arbitre, jamais à la *faveur*. La *justice*, ennemie de la faveur et de la grâce, est pour eux la vertu suprême; elle doit donc dominer en Dieu. « La justice est de toutes les vertus la plus grande, s'acquittant diligemment de son office de rendre à chacun ce qui lui revient, sans fraude, sans grâce. » Ainsi parle Julien, cité par saint Augustin dans son dernier ouvrage inachevé, *Opus imperfectum contra Julianum*, *P. L.*, t. XLV, col. 1063. Si donc les infidèles ont reçu moins de moyens de salut, c'est que leur libre arbitre a démérité. Mais l'idée de *justice* est ici mal appliquée par les pélagiens; ils confondent les temps. Quand Dieu *jugera* l'homme après la mort, alors, oui, il le jugera exactement selon ses œuvres, il exercera la justice sans aucune faveur, sans acception de personnes. Voir ACCEPTION DE PERSONNES, t. I, col. 299 sq. Mais quand il crée l'âme, et lui pré-

pare son premier capital de moyens et de secours pour son salut, elle n'a pu encore mériter ou démériter, et Dieu n'a pas alors à exercer la justice du juge, mais seulement le souverain domaine qui lui appartient comme créateur; maître de ses dons, il les distribue comme il lui plaît, et *inégalement*. Voir notre 7e principe, col. 1729. Nous avons insisté sur ce côté du pélagianisme, parce qu'il est bien moins connu que leurs attaques contre la grâce *intérieure;* le mauvais emploi du principe de justice leur a servi aussi à attaquer le péché originel.

A la suite des sociniens et des arminiens, beaucoup de protestants de nos jours, devenus aussi pélagiens que les chefs de la Réforme l'étaient peu, reprennent pour leur compte ce principe mal appliqué *d'égalité et de justice*.

2. *Controverse entre saint Augustin et Julien sur les bonnes œuvres et les vertus des infidèles.* — Nous venons de voir que le naturalisme des pélagiens ne va pas jusqu'à nier toute *fin surnaturelle* (à propos du baptême des enfants). Notons-le encore pour les *adultes*, en rappelant la polémique, très importante pour notre sujet, avec l'évêque Julien, le dernier et le plus avancé des défenseurs du pélagianisme; son livre est perdu, mais Augustin, dans ses réponses, en a fait de nombreuses citations. S'il exaltait les belles actions des héros de Rome païenne, Julien rangeait toutefois ces actes parmi ceux qui restent stériles pour le ciel, *affectus per quos steriliter boni sumus. Contra Julianum*, l. IV, n. 22, *P. L.*, t. XLIV, col. 749. Et il explique cette locution un peu étrange : « J'appelle *stérilement bons* ces hommes, qui ne faisant pas pour Dieu les bonnes œuvres qu'ils font, n'obtiennent pas de lui la *vie éternelle.* » *Ibid.*, n. 33, col. 755. D'autre part, Julien répugne à mettre de tels hommes en enfer : « Est-ce à dire qu'ils soient dans l'éternelle damnation, ceux en qui était une vraie justice? » *Ibid.*, n. 26, col. 751. On peut retrouver ici la théorie des *deux béatitudes* différentes, et Augustin la soupçonne : « Est-ce que par hasard, lui demande-t-il, ces Fabricius, ces Régulus, ces Fabius, ces Scipions, etc., vous allez leur fournir, comme aux enfants morts sans baptême, un lieu intermédiaire entre la damnation et le royaume des cieux, où ils ne soient pas dans un malheur, mais dans une béatitude éternelle? » *Loc. cit.* En tout cas, le saint docteur a raison de nier, en dehors du « royaume des cieux », une autre « béatitude » éternelle. Quant à l'idée d'un « lieu intermédiaire » *qui ne soit pas proprement une béatitude*, des catholiques de nos jours l'ont admise pour une grande partie des infidèles comme pour les enfants morts sans baptême, et l'on ne peut en cela les accuser de pélagianisme ou de naturalisme.

Dans cette célèbre querelle avec Julien sur les infidèles, saint Augustin établit solidement les quatre points suivants : *a)* Pour proclamer un acte « moralement bon », on ne doit pas regarder seulement son *objet* (qu'il appelle *officium)*, mais encore la *fin* (extrinsèque) visée par l'agent *(finis operantis). Ibid.*, col. 749. — *b)* Les brillantes actions des héros païens, ou des philosophes stoïciens, ont été souvent gâtées par une mauvaise *fin*, surtout par la recherche de la vaine gloire, qui les rendait coupables (au moins véniellement). Augustin, dans la vivacité oratoire de sa polémique, semblerait dire que *toutes* leurs actions sont ainsi gâtées. Mais d'abord, Dieu seul, qui lit dans les consciences, sait ce qu'il en est, et ne nous l'a pas révélé. Ensuite, Augustin lui-même, parlant des *infidèles* dans un autre ouvrage contre les pélagiens : « Il est très difficile, dit-il, que dans la vie des plus scélérats parmi eux, il ne se rencontre pas quelques actions moralement bonnes, inutiles d'ailleurs pour le salut éternel; » *a fortiori* dans la vie des meilleurs. *De spiritu et littera*, n. 48, col. 230. — *c)* Puisque Dieu a de fait élevé l'homme à la fin surnaturelle (que Julien ne niait pas), nous avons le droit, avec Augustin, de prendre ces mots « actes bons, vraie justice, vraies vertus, » non pas au sens purement *philosophique*, où l'on fait abstraction de cette élévation, mais au sens *théologique*, où l'on en tient compte, où l'on ne regarde comme vraiment et complètement *bon*, que ce qui conduit à notre fin dernière, telle qu'elle est en réalité. « Puisqu'au moins tu concèdes, dit-il à Julien, que les œuvres qui te semblent *bonnes* chez les infidèles, ne les conduisent pas au salut éternel, au royaume, apprends que nous appelons œuvre *bonne*... celle-là seulement qui peut conduire l'homme au royaume éternel de Dieu. » *Cont. Julian.*, n. 33, col. 755. De ce point de vue *théologique*, les œuvres et les vertus simplement honnêtes, purement éthiques des infidèles sont défectueuses : on peut même, parce qu'elles manquent la fin de l'homme, les appeler « péchés » au sens *large et impropre* du mot, familier à saint Augustin. [Poussant à bout la pensée du maître, Baius soutiendra que toutes les œuvres et les vertus des infidèles sont des « péchés » au sens *strict*, sont mauvaises *même* du point de vue *éthique*, sont déshonnêtes : aussi les papes ont-ils condamné sa 25e proposition avec le sens qu'il lui donne, Denzinger-Bannwart, n. 1025. Voir t. II, col. 83-86. — *d)* Ces actions simplement honnêtes, des païens, ces vertus naturelles qui ne conduisent pas à la fin surnaturelle, Augustin montre encore à Julien qu'au moins il aurait dû, en vertu des principes rappelés tout à l'heure, y reconnaître un *don de Dieu*, une *faveur de la Providence*, et donc ne pas les attribuer au *seul* libre arbitre. *Ibid.*, n. 16, col. 744, 745. Voir AUGUSTIN *(Saint)*, t. I, col. 2387.

On a souvent attribué aux *pélagiens* de nier chez les adultes la nécessité de l'acte de foi pour le salut; est-ce exact? Sans doute, ils ont une hérésie sur l'acte de foi. Ainsi que les autres actes conduisant au salut, ils se l'imaginent comme un fruit des seules forces de la nature, et rejettent l'influence de la *grâce* qui nous le fait produire. Mais ils semblent admettre la nécessité d'un acte de foi appuyé sur la *révélation* divine, pour pouvoir entrer au ciel. On a dit : dans cette controverse avec Julien sur les infidèles, Augustin affirme non seulement la nécessité de la grâce, mais aussi la nécessité de la foi; n'est-ce point parce que les pélagiens niaient l'une et l'autre? C'est plutôt parce que les « infidèles » tirent leur nom du manque de foi, coupable ou non *(in* privatif, *fides)*. Il faut (nous le montrerons) qu'avant leur mort ils *cessent* d'être infidèles, en faisant par la grâce de Dieu un acte de *foi* à la révélation, pour pouvoir entrer dans la vision intuitive : voilà ce que saint Augustin affirme à Julien qui louait trop leurs vertus; c'est aussi ce que Julien semble reconnaître en déclarant « stériles » ces vertus. Mais de ce que l'infidèle, même négatif, même vertueux, s'il meurt sans l'acte de foi n'entrera pas dans le royaume de Dieu, le problème de son sort n'est pas pleinement résolu. Et la tendance dernière des pélagiens semblait être d'adoucir son sort éternel par une autre espèce de béatitude : ce qui laisse subsister la nécessité de la foi pour avoir le *ciel*.

3. *Semi-pélagiens.* — *a)* Tout en évitant plusieurs des erreurs pélagiennes sur le péché originel et la grâce, ils prétendent que le libre arbitre de l'homme doit *prévenir* le secours de la grâce, au moins dans le *premier* acte (ou disposition à la conversion) d'où dépendent plus ou moins les autres actes dans l'ordre du salut, et qu'ils appellent *initium fidei*. Ils attribuent à cet acte, bien que purement naturel, une influence *positive* et une certaine valeur *méritoire* pour attirer les grâces qui suivent. C'est leur erreur la plus notoire.

Cassien, prenant pour exemple la conversion de Zachée et celle du bon larron, décrit ainsi l'acte du libre arbitre qui prévient tout seul, d'après lui, l'appel même de la grâce : « Par leur désir, faisant une sorte de *violence au ciel*, ils ont *prévenu* l'avertissement spécial de la vocation. » *Collationes*, XIII, c. XI, *P. L.*, t. XLIX, col. 923. Cassien, plus modéré que les autres, concède pourtant que parfois c'est la vocation d'en haut, ou appel de la *grâce*, qui *commence;* ainsi dans la conversion de saint Paul. Cette erreur est très clairement condamnée dans le IIe concile d'Orange, can. 3-8, Denzinger-Bannwart, n. 176-181. Voir AUGUSTIN *(Saint)*, t. I, col. 2283; CASSIEN, t. II, col. 1826-1828; FAUSTE, t. V, col. 2103-2105; GRACE, t. VI, col. 1575-1577.

*b) Après* la conversion, il s'agit de *persévérer*. Le principal obstacle est la *tentation grave*, où le juste lui-même a besoin d'un secours spécial. Saint Prosper reproche à Cassien d'avoir nié la nécessité d'un tel secours divin, dans tout l'ensemble des tentations terribles que Job eut à souffrir de la part du démon, et d'avoir fait Dieu *simple spectateur* du combat et de la victoire : *Conflictus illius atque victoriæ non vis credi cooperatorem Deum fuisse, sed tantummodo spectatorem. Contra Collatorem*, c. XV, *P. L.*, t. LI, col. 258. Enfin, après les combats de la vie, la « persévérance finale », la bonne mort, n'était pas pour les semi-pélagiens un nouveau don de Dieu, mais le simple résultat des précédents efforts de l'homme avec la grâce, le fruit de ses mérites. Saint Augustin réfute cela dans son livre *De dono perseverantiæ*, *P. L.*, t. XLV.

*c)* Mais voyons ce qui dans leur doctrine touche de plus près à la question des *infidèles* et de leur *salut*. Ils soutiennent la volonté salvifique universelle, à bon droit; mais ils se la figurent comme si Dieu voulait également et indifféremment le salut de tous les hommes. « D'après eux, dit saint Prosper, la justice de Dieu exige que ceux qui n'auront pas cru, périssent (donc, nécessité de la foi pour le salut); mais sa bonté brille en ce qu'il veut sauver tous les hommes et les amener à la foi sans mettre de différence entre eux, *indifferenter*. » Lettre à saint Augustin sur leur doctrine, n. 4, *P. L.*, t. LI, col. 70. « La grâce qui fait de nous le peuple du Christ, dit-il dans un autre exposé de leur système, appelle et invite tous les hommes sans exception, pour leur salut commun; mais c'est au libre arbitre de chacun, d'obéir à cet appel » comme si la *différence* entre les fidèles et les infidèles venait tout entière du libre arbitre. *Carmen de ingratis*, part. II, vers 251 sq., *ibid.*, col. 110. Aussi les semi-pélagiens attaquaient-ils, comme les pélagiens, la doctrine augustinienne des *faveurs* de la Providence dans l'ordre du salut, le principe de la distribution *inégale* de la grâce, voir col. 1723, enfin la *prédestination*, à laquelle ils voulaient substituer la seule *prescience*. Voir PRÉDESTINATION. Dieu pour sa part était résolu à donner d'après eux. des secours *égaux :* la différence ne venait que des *mérites* ou des *démérites* humains. Alors Prosper leur montrait des infidèles à qui l'Évangile n'était point parvenu, sans qu'il y eût de leur faute : « Même de nos jours, dit-il, l'Évangile du Christ n'a pas encore été porté partout; à plus forte raison au commencement de l'Église, où il a été remis aux apôtres pour être porté partout, mais cet ordre du Sauveur n'a pu s'exécuter aussitôt, ni partout en même temps. » *Carmen, ibid.*, vers 272-280. Et la grâce extérieure de la prédication évangélique emporte avec elle les grâces intérieures qui la complètent. Il fallait donc reconnaître une *faveur divine* faite à celles des nations infidèles qui les premières avaient reçu la grâce de la foi, une *élection* de Dieu en leur faveur. On ne pouvait dire qu'elles eussent *mérité* cette grâce, puisque la foi salutaire est un don de Dieu, qui ne provient pas de nos œuvres, de nos mérites, Eph., II, 8, 9; puisque la justification, qui est donnée par la foi, est donnée gratuitement, Rom., III, 22 sq.; textes qu'Augustin ne cessait de rappeler aux semi-pélagiens. Et quant aux nations dont l'évangélisation avait été retardée, elles n'étaient pas pires que les autres, souvent même le contraire apparaissait; mais par leur système les semi pélagiens étaient forcés de leur trouver des démérites. Prosper, dans sa lettre à Augustin déjà citée, explique leurs vaines subtilités : « Habitués à ravaler l'élection divine sous des mérites imaginaires, ils disent que Dieu envoie la prédication de ses ministres à ceux (des infidèles) dont il prévoit la bonne volonté et la foi. » Les autres, qu'il veut également sauver, mais à qui il n'envoie rien, c'est leur faute, « ils sont inexcusables, parce que Dieu a prévu qu'ils ne croiraient point (si ses ministres leur étaient envoyés); ils n'ont pas entendu parler de l'Évangile, parce qu'ils ne l'auraient pas reçu, *Evangelium ideo non audierunt, quia nec fuerint recepturi.* » *Ibid.*, n. 5, col. 71. Augustin réfutera par l'Évangile même cette idée que Dieu aurait subordonné la prédication au bon ou au mauvais usage qu'on en aurait fait; le Christ n'affirme-t-il pas que s'il avait prêché à Tyr et à Sidon, et dans ces villes païennes opéré les miracles qu'il avait faits en Galilée, « il y a longtemps qu'elles auraient fait pénitence sous le cilice et la cendre, » et pourtant il ne leur a rien donné; tandis que Corozaïn et Bethsaïde, ces villes « où il avait opéré le plus grand nombre de miracles, n'avaient pas fait pénitence. » Matth., XI, 20-24. La « pénitence », que Jésus prêchait, présupposait la *foi*, et ses « miracles » étaient des motifs de crédibilité qui montraient l'obligation de *croire* en lui. — Du point de vue rationnel, d'ailleurs, il était absurde d'admettre ces mérites ou démérites à l'état de *futur conditionnel*, qui n'ont jamais existé. Le mérite et le démérite demandent une existence *réelle* à quelque moment du temps, pour avoir quelque valeur. On n'est ni récompensé ni puni pour ce que l'on *aurait fait, si* on s'était trouvé dans d'autres conditions d'existence, qui peuvent varier à l'infini; mais pour ce que l'on *fait* en réalité.

3° *Solution naturaliste.* — Elle peut attaquer : 1. ou la *fin* surnaturelle, ou du moins 2. les *moyens* d'y arriver.

1. *Attaque contre la fin surnaturelle.* — Portée à l'*extrême*, elle nie la fin surnaturelle assignée au genre humain dans l'ordre actuel. Plus *modérée*, elle partage les hommes en deux groupes, l'un avec une fin surnaturelle, l'autre avec une fin naturelle.

*a)* La forme *extrême* se trouve chez les *rationalistes*, ennemis du surnaturel. Sans parler de ceux qui rejettent tout christianisme, il est des rationalistes qui se disent chrétiens, les *protestants libéraux*, parti très influent aujourd'hui dans les milieux protestants. Ils empruntent à saint Paul, et autres écrivains sacrés les formules d'une « *fin*, qui est la *vie éternelle*, » Rom., VI, 22, d'un « *héritage* qui nous est réservé dans les cieux, » d'un « *salut* prêt à être manifesté dans les derniers temps, » I Pet., I, 45, mais ils vident ces mots de leur contenu surnaturel. Le salut, pour eux, ou bien n'est pas dans une autre vie, ou n'est qu'une vague survivance, dont la conviction reste facultative.

*b)* Le naturalisme *modéré* ne rabaisse pas ainsi le salut que nous espérons. Il admet dans l'autre vie une *fin surnaturelle*. Aussi bien est-elle prouvée par les données scripturaires et patristiques. Voir GLOIRE, t. VI, col. 1393, 1402. A cette fin surnaturelle, le créateur avait déjà élevé le premier homme dès son origine, et en lui tous ses descendants. Voir ADAM, t. I, col. 372, 374. Même après la chute, quand Adam eut perdu pour lui et pour nous l'état de grâce, et donc les *moyens* d'arriver à cette *fin*, *ibid.*, col. 377, Dieu voulut bien les rendre en vertu des mérites futurs

du rédempteur promis, appliqués au premier homme par sa pénitence, *ibid.*, col. 379, à tous les autres par divers moyens avant et après Jésus-Christ; notre baptême en est le principal. Voir Baptême, t. ii, col. 167 sq.; Péché originel; Rédemption. C'est la volonté salvifique, universelle *même après la chute.* Mais le naturalisme modéré conteste ici l'*universalité* de la fin *surnaturelle :* après la chute, une telle fin est promise aux « fidèles » seulement, à ceux qui auront la foi et le baptême; aux « infidèles », qui n'ont ni l'un ni l'autre, la fin surnaturelle n'est pas rendue : ils restent donc avec la fin *naturelle*, répondant à la nature humaine que le péché originel n'a pas détruite. On aperçoit cette solution dans la pensée de certains catholiques de nos jours. Accordons-leur, d'abord, que l'on peut *concevoir*, mais dans un *autre* ordre de choses, une fin *naturelle.* En créant le premier homme, le créateur aurait pu lui assigner comme fin dernière une béatitude naturelle, comportant une connaissance naturelle de Dieu plus satisfaisante pour l'esprit et le cœur que la nôtre en cette vie, mais infiniment inférieure à la vision intuitive, que Dieu n'était pas *tenu* de nous donner. Ce serait « l'état de pure nature » qui de fait n'a jamais existé, mais dont l'hypothèse sert par contraste à concevoir le surnaturel. Voir Grace, t. vi, col. 1590; Nature (*État de pure*); Surnaturel.

Cette solution plus modérée n'en est pas moins inadmissible. — *a.* Elle suppose que l'homme, par l'effet du péché originel, a *cessé* d'être ordonné à la fin surnaturelle, à la vision intuitive. Mais c'est une fausse supposition. C'est précisément parce qu'il *resta* ordonné à cette fin, sans pouvoir désormais l'atteindre, qu'il fut dans un état anormal, comme une machine détraquée, et qu'aujourd'hui même il naît dans un état de déchéance et de désordre moral, produit de la prévarication du chef de la race. L'effet de cette prévarication a été seulement de lui enlever les moyens de parvenir à une fin qu'il *devrait* atteindre, ce qui le met dans un état de *privation* et non de simple carence, et lui fait perdre *pratiquement* la fin. De même, l'effet de la rédemption a été, non pas de lui rendre vers la *fin* surnaturelle une orientation, une destination éloignée, qu'il n'avait jamais perdue, mais la grâce sanctifiante, et autres *moyens* de salut liés à cette grâce. Dieu n'a donc pas assigné *deux fins* à la postérité d'Adam, ni par le fait de la chute permise, ni par le fait de la rédemption soit promise en général, soit appliquée en détail; qu'il s'agisse de fidèles ou d'infidèles, d'adultes ou d'enfants. Voir Baptême, t. ii, col. 372, 373.

*b.* Si, dans l'ordre de providence que Dieu a choisi, il y avait une *béatitude naturelle* pour une partie des êtres humains, ce serait *surtout* pour le groupe immense des petits enfants morts sans baptême. D'après la doctrine catholique ils ne peuvent entrer au *ciel;* et quand même on admettrait en leur faveur, par quelque hypothèse plus ou moins risquée, quelque suppléance du baptême, qui les fasse entrer dans la béatitude surnaturelle, encore n'atteindrait-on qu'un certain nombre de cas, et non pas le groupe comme tel. Et pourtant ce groupe, pris comme tel, est le plus digne d'intérêt, puisqu'au péché originel ces enfants n'ajoutent pas, comme les adultes, des péchés personnels. Voyons donc si l'on peut admettre, dans les *limbes*, une « béatitude naturelle », mot parfois prononcé de nos jours. Non, si adouci que l'on se représente leur sort, si fortunés et si joyeux qu'ils soient, par ignorance ou autrement. La « béatitude » même naturelle comporte une exemption de tout mal. Or ils garderont éternellement en eux la tache du *péché* originel, qui est un grand mal; et ils sont « condamnés », disent les textes des conciles, à une *peine* correspondante, tout au moins à la privation de la vision béatifique qui leur était destinée; condamnation et privation qui sont un autre malheur. Pour les textes qui parlent de leur condamnation et de leur peine, voir Denzinger-Bannwart, n. 364, 693. Il ne faut pas pourtant les entendre (comme les jansénistes) de la peine du feu, et soufferte dans l'*enfer des damnés.* Voir Baptême (*Enfants morts sans*), t. ii, col. 364 sq. Augustin a beaucoup hésité sur ce dernier point.

2. *Attaque naturaliste contre les moyens de parvenir à la fin surnaturelle.* — Ces moyens sont surtout : les divers secours surnaturels et intérieurs de la grâce; l'acte de foi fondé sur la révélation surnaturelle; les autres dispositions à la justification, et la justification elle-même; les sacrements. On peut distinguer *deux genres* d'attaque : celle qui travestit tel ou tel de ces secours ou de ces actes, en mettant sous le nom qui lui est consacré ce que Dieu et l'Église n'y ont pas mis; et celle qui nie la nécessité de tel ou tel secours ou acte, entendu dans son vrai sens.

*Premier genre d'attaque.* — Pour ce qui est des secours de la *grâce*, Pélage changeait le contenu du nom traditionnel de « grâce », quand d'abord il y mettait le *libre arbitre*, sous prétexte que c'est un bienfait de Dieu, et, n'admettant que le libre arbitre, prétendait admettre la grâce; quand ensuite il restreignait le nom de « grâce » à des grâces extérieures, comme la révélation et les exemples du Christ; quand enfin, admettant (peut-être) un secours surnaturel intérieur, il le mettait dans la seule intelligence et non dans la volonté. Mais ces concessions progressives à la défense de la vérité catholique sont en dehors du sujet qui présentement nous occupe. Voir Grace, t. vi, col. 1568, 1636 sq. En dehors aussi de notre sujet, le travestissement de la *justification*, réduite par Luther et beaucoup de protestants à une simple imputation divine sans aucune transformation intérieure de notre âme pécheresse; ou par d'autres protestants de nos jours, très naturalistes, à une simple amélioration morale, obtenue par le travail de la volonté sur elle-même. Voir Justification. A la place de cette causalité *ex opere operato* qui distingue le *sacrement* proprement dit, les protestants ont mis l'aptitude vulgaire d'une cérémonie religieuse quelconque à produire une impression de foi et de piété. Voir Sacrement. Mais ce qui vient plus à notre sujet, c'est la déformation des concepts traditionnels de *révélation* et de *foi.* Pour Luther, la « foi qui justifie », c'est la persuasion absolue que possède le croyant de son propre salut, et pas autre chose. Il conservait pourtant l'adhésion à des dogmes; mais les protestants libéraux ont rejeté tout dogme, plusieurs même toute croyance religieuse. La « foi » devient un vague et aveugle *sentiment* religieux; pour d'autres, ce n'est que la connaissance naturelle de Dieu, ou la bonne volonté et l'intention droite, ou la poursuite de l'idéal. La révélation, base de la foi, subit des déformations correspondantes : elle devient cette idée, ou cette impression vague, qui excite le sentiment religieux; ou bien le spectacle de l'univers, qui amène à la connaissance naturelle de Dieu, ou la voix de la conscience, ou l'apparition d'un idéal moral. Faite immédiatement à chacun, cette prétendue « révélation » n'est pas *médiate*, comme la révélation évangélique historiquement transmise. S'ils admettent celle-ci, c'est en la confondant avec l'enseignement naturel des grands philosophes, ou avec l'inspiration des poètes. Nous avons longuement réfuté ailleurs ces fausses conceptions de la foi et de la révélation, voir Foi, t. vi, col. 57 sq., 82-84, 107-124, 135-145. Ces conceptions résoudraient facilement le problème du salut des infidèles : tous les païens vraiment *adultes*, au sens non seulement physique, mais intellectuel et moral, auraient ainsi à

leur portée la « révélation » et la « foi ». Mais une solution commode n'est pas nécessairement orthodoxe.

*Second genre d'attaque.* — Même en respectant, au moins en apparence, le *vrai concept* des divers moyens de parvenir à la fin surnaturelle, on peut les attaquer par la *négation* de leur *nécessité* pour atteindre cette fin. Notons ici que prétendre qu'un de ces moyens n'est pas nécessaire n'implique pas toujours que l'on nie la nécessité d'un autre, ni à plus forte raison de tous les autres. C'est ainsi que certains protestants qui nient la nécessité du baptême inutile pour le salut (même des enfants), proclament la nécessité de la foi ou de la grâce. Les pélagiens, ennemis de la nécessité de la grâce et en cela naturalistes, n'ont pas nié, semble-t-il, la nécessité de la foi appuyée sur la révélation, ni celle du baptême. Voir plus haut, *Solution pélagienne.*

Nous avons ici à examiner celles des solutions naturalistes de notre problème, qui nient la *nécessité de la foi* pour le salut. Sans parler des rationalistes qui rejettent la révélation elle-même et conséquemment la foi, on pourrait admettre la révélation (surnaturelle) et nier la nécessité de l'acte de foi, soit d'une manière *absolue* en prétendant que cet acte, pour qui que ce soit, est purement *facultatif,* soit d'une manière *mitigée* en reconnaissant sa nécessité pour le salut des *fidèles,* de ceux qui sont nés dans le christianisme, mais en prétendant que le moyen régulier et général pour le salut des *infidèles,* c'est de connaître Dieu par la raison seule, sans préjudice d'autres actes naturels qui peuvent être nécessaires du côté de la volonté et de la vie honnête, suivant les lumières naturelles de chacun. On aurait par là une solution assez facile du problème du salut des infidèles, mais une solution *hétérodoxe.* Montrons-le brièvement : *a)* pour la forme absolue, *b)* pour la forme mitigée. A cet examen théologique nous ajouterons *c)* un examen historique de divers auteurs à qui on a prêté une semblable erreur : l'ont-ils soutenue en réalité?

*a) Forme absolue.* — Faire de la foi un acte purement facultatif pour tout le monde, c'est contrevenir à la doctrine chrétienne, qui en fait un grave devoir, et un précepte divin, imposé dans l'ordre présent. Voir Foi, t. vi, col. 512; on y renvoie, pour établir ce précepte divin, à beaucoup de documents de l'Écriture, des Pères et du magistère de l'Église, précédemment donnés. Voir aussi les explications sur le précepte négatif et le précepte positif de la foi. *Ibid.*, col. 513.

*b) Forme mitigée.* — Supposer que chez les infidèles, pour arriver à la *seule* fin dernière de l'homme que Dieu ait voulue de fait dans l'ordre présent, à la fin surnaturelle, la lumière de la raison remplace régulièrement celle de la révélation et de la foi, c'est leur donner le droit de se renfermer dans le moyen qui leur est propre, de rejeter la révélation que les apôtres et les missionnaires viennent leur prêcher, et par une conséquence logique, d'enlever à ceux-ci le droit de venir leur parler de Jésus-Christ, de sa révélation et de sa rédemption, avec l'autorité de se faire écouter d'eux. Or on lit le contraire dans l'Évangile, où Jésus-Christ dit qu'en vertu de son pouvoir universel il envoie ses apôtres (et leurs successeurs) à toutes les nations, pour se les soumettre comme disciples, et les enseigner, et ainsi jusqu'à la fin du monde, Matth., xxviii, 18 sq.; cf. Marc., xvi, 15 sq., où l'acte de foi est requis (chez tous les adultes), avec le baptême. Voir Église, t. iv, col. 2117. De plus, le concile du Vatican affirme que « l'élévation de l'homme à la fin surnaturelle rend absolument nécessaire la révélation, » sans doute avec la foi qui y répond. Denzinger-Bannwart, n. 1786. Donc, même en admettant que *par accident* et par le malheur des circonstances il y ait des gens privés de cette lumière et réduits à la seule lumière de la raison, on ne peut admettre que ce soit là *l'état normal et régulier* de quelqu'un, bien moins encore de la grande majorité des hommes. Sur la doctrine de saint Paul, que le salut *destiné à tous* est le salut *par la foi,* voir Capéran, *op. cit.*, p. 26-29.

*c) Examen historique* de quelques auteurs célèbres, accusés d'une solution naturaliste, les uns au moyen âge, d'autres à la Renaissance.

*a. Moyen âge.* — « Ce fut l'opinion de quelques catholiques, dit Suarez, que l'homme, dans un cas particulier, peut se sauver sans la foi, par la connaissance naturelle ou de Dieu ou du bien honnête, s'il fait ce qu'il peut pour éviter le mal et faire le bien. » *Opera*, Paris, 1858, t. xii, p. 339. Suarez croit trouver une allusion à cette opinion dans le commentaire de saint Thomas sur l'*Épître aux Romains*, c. ii. Le P. Pesch fait observer que ces anciens théologiens étaient si rares et si secondaires, que ceux qui en ont parlé n'en ont jamais donné les noms. *Theologische Zeitfragen*, V[e] série, Fribourg-en-Brisgau, 1908, t. i, p. 11.

A côté de ces inconnus, un philosophe célèbre, Abélard, chef d'école même en théologie, voir t. i, col. 49, a été cité comme résolvant notre problème par la substitution pure et simple de la raison à la révélation et à la foi. Il a contre lui bien des griefs. Il a prétendu *démontrer* la Trinité par la raison; cette prétention n'était pas nouvelle; on la trouve avant lui, même chez saint Anselme. Abélard fut naturellement amené par là, comme plusieurs écrivains d'alors, à prêter la connaissance rationnelle de la Trinité à Platon et autres philosophes grecs, et même aux hommes en général. De son temps, cela n'a pas choqué. Ce que lui reproche saint Bernard, ce que le concile de Sens, confirmé par Innocent II, a condamné en cette matière, c'est qu'en paraissant défendre le dogme de la Trinité, il l'a *défiguré;* il l'a fait d'ailleurs d'une manière incohérente, allant tantôt à l'arianisme et tantôt au sabellianisme. Voir Abélard, t. i, col. 44, 45, et la discussion de ses autres erreurs sur les dogmes, col. 46-48. Il a erré sur la nature ou les propriétés de l'*acte de foi :* il a compromis le *motif propre* de cet acte, parce qu'il en a mal expliqué les rapports avec les actes de la raison qui lui servent de préambules, *ibid.*, col. 45; il a compromis la *fermeté* de la foi, comme le lui reproche saint Bernard, voir Foi, t. vi, col. 89; ces erreurs ne le forçaient pourtant pas à nier la *nécessité* de la foi pour le salut. Il a supposé trop facilement le salut des divers philosophes païens. Il leur a supposé même, avec une extrême partialité, tout ce qu'il y a de plus admirable en fait de vertus, d'ascétisme, de contemplation mystique. Cf. Capéran, *Le problème du salut des infidèles, Essai historique*, 1912, p. 173-177. Mais de tout cela suit-il qu'Abélard ait prétendu sauver ces philosophes par la seule raison philosophique, sans aucun acte de foi à la révélation? C'est en ce moment toute la question. La réponse à donner nous semble plutôt négative, si nous consultons ses écrits. « Peut-on prouver, dit-il, que ces philosophes n'aient pas *cru au Christ*, lui qu'une païenne, une sibylle, a prédit plus clairement que les prophètes? » *Introductio ad theologiam*, l. I, n. 15, *P. L.*, t. clxxviii, col. 1008. Il croyait comme tous ses contemporains à l'authenticité des livres sibyllins, plus clairs en effet que les prophètes. « Qui pourrait affirmer, dit-il encore, que la foi de l'incarnation n'a été révélée à aucun d'eux comme à la sibylle, quand même on ne trouverait pas cette foi exprimée dans leurs écrits? » Et il cite une phrase de Platon qui pourrait d'après lui se rapporter au mystère de la croix. *Theologia christiana*, l. II, *ibid.*, col. 1172. Enfin il blâme parmi les erreurs « opposées à la foi catholique ou aux saines doctrines » cette opinion d'un professeur de son temps,

que « plusieurs, avant l'incarnation, ont été sauvés sans la foi à un rédempteur futur » *Introd. ad theol.*, l. II, n. 5, 6, col. 1056. Son blâme, en soi, est trop sévère, car de nombreux et graves théologiens, venus depuis, regardent cette vérité de foi comme n'ayant pas été *nécessaire* au salut *avant* l'incarnation, bien que toujours crue par des âmes d'élite, et sans préjudice de la question de sa nécessité *après* l'incarnation et la rédemption. D'ailleurs nous n'avons pas maintenant à examiner *quelles sont* les vérités indispensables au salut, mais seulement, si l'acte de *foi* à *quelque* vérité révélée (encore indéterminée) est indispensable. Sur cette question qui est la nôtre, le blâme infligé à ce professeur montre qu'Abélard exigeait comme *nécessaire* au salut des infidèles, même *philosophes*, la foi à des mystères tels que l'incarnation et la rédemption, à des mystères que les anciens philosophes auraient connus par révélation surnaturelle, puisque la révélation faite aux sibylles, à laquelle il a recours, était universellement regardée comme surnaturelle. « Ses *explications* des dogmes, sont, il est vrai, trop souvent empreintes de rationalisme; mais il a été et a voulu être un croyant sincère. D'avance il s'est toujours soumis au jugement de l'Église... Après la décision de Rome, sa soumission a édifié Pierre le Vénérable. » ABÉLARD, t. I, col. 41.

*b. Renaissance.* — Les *humanistes* furent entraînés encore plus loin qu'Abélard dans le culte des philosophes et des littérateurs païens. Sans parler de ceux qui renièrent le christianisme, d'autres élargirent leurs idées religieuses jusqu'à nier la nécessité de la révélation et de la foi pour le salut. Nous avons déjà nommé l'un des plus anciens, Marzio Galeotti, au XV[e] siècle. Voir col. 1737.

*Au XVI[e] siècle*, un des plus célèbres humanistes qui en marquèrent les débuts, Louis Vivès, dans un ouvrage latin qui lui valut la faveur d'Henri VIII d'Angleterre (1522), a un passage où il semble bien sauver les infidèles par la raison naturelle. Citons la vieille traduction : « Ceux des gentils qui suivaient nature pour leur guide, laquelle n'était pas souillée et corrompue par mauvais jugements et opinions, ont pu être aussi agréables à Dieu comme ceux qui ont gardé la loi mosaïque... Le même adviendra aussi en notre temps à celui, lequel n'ayant rien ouï dire de Jésus-Christ, étant né aux terres de l'Océan les plus éloignées, aura gardé les deux plus grands commandements, auxquels la Vérité même a affirmé que la Loi consiste et les prophètes, c'est d'aimer Dieu et son prochain... Tant et de si grande importance est d'avoir voulu être bon, bien que tu n'aies personne qui t'enseigne la vertu. Et à telle sorte d'homme que défaut-il sinon de l'eau? » *La cité de Dieu* (de S. Augustin)... *illustrée des commentaires de J. Loys Vivès*, le tout fait français par G. Hervet, chanoine de Reims, 2[e] édit., Paris, 1579, l. XVIII, c. XLVII, p. 214, 215. Cette idée de Vivès fut connue des protestants, rejetée par la plupart, acceptée de quelques-uns. Curioni, humaniste italien passé à la Réforme, émit des idées semblables dans ses dialogues *De amplitudine regni Dei*. Déféré au sénat de Bâle, il se défendit par une apologie où est cité le passage de Vivès. *Amœnitates litterariæ*, Francfort, 1730, t. XII, p. 611.

Peu après la publication de ces commentaires de Vivès, Zwingle, sous l'influence des humanistes, fit scandale parmi les protestants en ouvrant le ciel à une foule de païens fameux. Voir col. 1732. Après sa mort, ses disciples, ne voulant pas compromettre la nécessité de la foi, admise généralement par les protestants eux-mêmes, cherchèrent plutôt à y ramener la pensée du maître, en disant qu'il n'avait pas prétendu sauver ces grands hommes sans la foi, et qu'il leur supposait une révélation surnaturelle. Dieu n'a-t-il pas, de l'aveu de tous, parlé à plusieurs païens par une révélation semblable, extérieure ou intérieure? Les luthériens, au contraire, accusaient Zwingle, et pensaient que son extraordinaire bienveillance pour les infidèles dérivait d'un faux principe opposé à la nécessité de la foi, ce qui est assez vraisemblable, et c'est aussi l'idée qui a prévalu parmi les catholiques à son sujet. Voir Capéran, *op. cit.*, p. 244-247.

*c. Théologiens catholiques du XVI[e] siècle.* — Dominique Soto, dominicain, a incliné en un temps vers l'opinion de ces quelques inconnus de l'ancienne scolastique, qu'il mentionne lui aussi sans les nommer. Il admettait, et non sans hésitation, comme plus probable, que pour la période appelée avec une certaine équivoque le temps de « la loi de nature », celle qui va du péché d'Adam à la loi mosaïque ou « loi écrite », la foi n'aurait pas été nécessaire au salut, mais qu'il aurait suffi, du côté de l'*intelligence*, d'une connaissance purement *rationnelle et naturelle* de Dieu et de la rémunération future, bien qu'il fallût la grâce surnaturelle du côté de la *volonté*, pour faire les actes de contrition, etc., nécessaires à la justification. *De natura et gratia*, Venise, 1547, l. II, c. XI, p. 139 sq. Il ne s'agissait donc, chez Soto, que d'une période bien éloignée dans la nuit du passé : cependant une brèche était faite à la doctrine de la nécessité de la foi. Mais deux ans plus tard, il changeait d'avis « après de plus mûres réflexions », disait-il, *op. cit.*, Paris, 1549, p. 143. Les excellentes raisons qu'il donna en faveur de cette rétractation, c'est qu'il serait dangereux d'attribuer à la connaissance naturelle tant d'influence en matière surnaturelle; que les Pères n'ont pas seulement soutenu la gratuité et la surnaturalité de la justification en général; mais encore affirmé que l'*initium fidei* vient lui-même de la grâce; enfin, qu'Augustin n'admettait, pour tous les temps depuis l'origine du monde, qu'une seule et même foi, la foi surnaturelle. *Op. cit.*, édition de Salamanque revue et corrigée par l'auteur, 1561, p. 126. Cf. Capéran, *op. cit.*, p. 256.

Un autre célèbre théologien du concile de Trente, le franciscain André Véga, souvent accusé d'avoir, pour le salut des infidèles, substitué la lumière de la raison naturelle à celle de la révélation et de la foi, a été mal compris. Il y prête, sans doute, par la façon oratoire que l'humanisme avait introduite jusqu'en théologie, surtout par l'abondance d'idées qui se pressent, et dont plusieurs, trop brièvement exprimées semblent contredire le reste; de sorte qu'on le juge trop sévèrement, si l'on s'arrête à un passage sans tenir compte de l'ensemble. Parcourons donc les chapitres où il commente ce que le concile dit de l'acte de foi comme disposition nécessaire à la justification de l'infidèle : ils en valent la peine. Un bon juge, le B. Pierre Canisius, fit imprimer en Allemagne, après la mort de Véga, une édition plus soignée et plus lisible de ses œuvres, où il déclare ne pas connaître de meilleur commentaire de la session capitale du concile de Trente, *De justificatione*, ni de meilleur antidote contre les erreurs de Luther et de Calvin. Non seulement Véga avait pris part à cette discussion, mais encore, au témoignage de Canisius, « il joignait à une magistrale science une égale sainteté, et fut des premiers parmi les théologiens si remarquables du concile. » *De justificatione doctrina universa, libri XV*, etc., *auctore... Vega, magistro Salmanticensi*, in-fol., Cologne, 1572, Préface de Canisius, *sub finem*. Nous lui consacrerons plusieurs colonnes, soit pour y prendre d'utiles explications du concile, relatives à notre problème, soit pour examiner avec lui une question préliminaire et fondamentale, c'est-à-dire comment les infidèles peuvent se procurer la connaissance rationnelle de Dieu, nécessaire préambule de la foi.

Après avoir montré que, dans leur énumération des dispositions pour être justifié, les Pères du concile ont eu raison de mettre l'*acte de foi* en premier lieu, cf. Denzinger-Bannwart, n. 798, Véga réduit leur doctrine sur cet acte à quatre points : *1er point :* « l'acte de foi (ainsi que les dispositions suivantes) procède *de la grâce* divine qui excite et aide à le faire. » *Ibid.*, et n. 813. Il ajoute que cette définition conciliaire « ôte toute valeur à l'opinion de quelques scolastiques, disant que nos forces naturelles suffisent à l'acte de foi. » Véga, *Tridentini decreti de justificatione expositio et defensio*, édition in-4°, Venise, 1548, l. VI, c. XII, fol. 60; édit. de Cologne, p. 89. *2e point :* « la foi est conçue (se reçoit) par l'audition. » *Ibid.* Le concile a en vue les mots *fides ex auditu*, Rom., X, 17, où saint Paul affirme la nécessité de la prédication pour transmettre la parole du Christ. Ce texte et d'autres seront plus loin commentés par Véga, et il en conclura que la grâce intérieure, comme « la vertu infuse de foi, reçue par l'enfant au baptême, » demande à se compléter par « la prédication extérieure et sensible, l'instruction donnée par l'homme, » le catéchisme. De même pour l'adulte infidèle, à la grâce actuelle doit s'ajouter l'instruction qu'il entend. C'est là « le cas *normal* considéré par le concile, » bien qu'extraordinairement Dieu remplace l'homme par l'ange ou par la révélation directe. « Ainsi la *proposition* des mystères à croire, faite par l'homme avec des motifs de crédibilité,... et la *foi humaine* » que l'on donne à cet homme, « précèdent d'ordinaire l'acte de foi divine, mais non pas rigoureusement dans tous les cas. » Édit. de Venise, c. XIII, fol. 61. *3e point :* « nous avons un libre mouvement vers Dieu par la foi », *libere moventur in Deum, credentes*, etc. Denzinger-Bannwart, n. 798. Deux choses dans ce membre de phrase : le mouvement *vers Dieu*, et la *liberté*. Véga explique aussitôt la première : « le concile veut dire que la foi s'attache au témoignage de Dieu, à l'autorité de Dieu, comme à son motif propre et essentiel. : C'est à l'autorité divine que nous croyons, dit saint Léon... Et c'est principalement par là, que la foi théologale se distingue de la foi humaine : celle-ci croit sur l'autorité des hommes, celle-là en Dieu seul, parce que Dieu a indubitablement révélé tout ce qu'elle croit. Aussi notre foi divine est-elle infaillible comme Dieu lui-même. » C. XII. Il expliquera la *liberté* de la foi au c. XIV : « Bien que la foi soit un acte de l'intelligence, faculté qui n'est pas libre, cependant cet acte présuppose une pieuse (et libre) affection de la volonté, affection qui le rend libre par une certaine participation. » Contre Luther, qui niait cette liberté, Véga cite les textes sacrés d'où on doit la conclure, ainsi que de la tradition. A l'objection protestante, que les juifs endurcis « *ne pouvaient pas* croire, » Joa., XII, 39, il répond avec saint Augustin, autorité admise de Luther : « Ils ne pouvaient pas, parce qu'ils ne *voulaient* pas, » *In Joa.*, *P. L.*, t. XXXV, col. 1776; réponse donnée aussi par les autres commentateurs de cet Évangile, Chrysostome, Cyrille d'Alexandrie. *4e point :* « Les Pères du concile, dit-il, font connaître ici l'acte de foi ( qui prépare à la justification) du côté de son *objet*, de sa *matière*, c'est-à-dire de ce que l'on croit par cet acte. On croit, disent-ils, comme vrai tout ce qui a été divinement révélé et promis, et en particulier ceci, que Dieu justifie l'impie par sa grâce, à cause de la rédemption accomplie par le Christ Jésus. » *Ibid.* Un double *objet* est indiqué dans cette phrase; un objet *général :* « tout ce que Dieu a révélé et promis »; un objet *spécial :* la promesse divine de justifier le pécheur par la grâce, à cause de la rédemption. Pourquoi cet objet spécial? C'est que le concile ne parle pas ici d'un acte de foi quelconque, mais de celui qui doit disposer le pécheur ou l'infidèle à la justification, et qui le disposera en montrant à sa lumière surnaturelle les motifs des autres vertus, et en excitant ainsi l'espérance et autres dispositions du cœur qui sont nécessaires ou utiles à la justification, comme le repentir, l'amour, le ferme propos pour l'avenir, etc., tout ce qui constitue une conversion sincère et peut obtenir le pardon divin. Or il n'est pas d'objet particulier de foi, pas d'article de la révélation, dont la pensée ait autant d'efficacité pour atteindre ce but, que l'article de la bonté de Dieu, et de sa promesse de pardon fondée sur l'œuvre rédemptrice du Christ.

« Ce n'est donc pas sans raison, dit Véga en abordant une question difficile, que les Pères du concile ont fait ici mention de cet article. C'est celui qui, saisi par la foi, est le plus capable d'exciter en nous l'espérance de notre justification, et de nous faire arriver à ce but. Et c'est à la foi en cet objet, que les livres sacrés et les saints docteurs attribuent notre justification, le plus souvent et principalement... Il ne s'ensuit pas pourtant que la foi en cet article soit *absolument* nécessaire à *tous* pour arriver au pardon, et que la foi explicite en d'autres vérités, spéculatives ou morales, ne puisse la remplacer. Aussi saint Paul, Heb., XI, 6, cité aussitôt par le concile (Denzinger-Bannwart, n. 798), exige seulement, pour arriver à l'amitié divine, que l'on croie l'existence du vrai Dieu, et la récompense qu'il donnera un jour, » vérités de foi qui ne manquent pas d'aptitude à exciter l'espérance. « Et c'est une opinion commune parmi les théologiens qui ont commenté le IIIe livre des *Sentences*, dist. XXV, que pour être justifié il suffit d'avoir explicitement *ou implicitement* la foi au Christ, unique médiateur. Et tous ceux-là sont censés l'avoir eue implicitement, qui ont cru que Dieu est véridique dans toutes ses paroles et promesses, et qu'il offrira avec bonté tout ce qui est nécessaire au salut. Les Pères du concile n'ont pas exigé davantage dans le membre de phrase que nous expliquons. » S'ils y parlent explicitement de la rédemption par le Christ, ce n'est que « pour indiquer la voie commune (normale), par laquelle nous devons préparer les autres, ainsi que nous-mêmes, à la justification. » C. XV. « Ce que nous avons dit jusqu'à présent sur la foi, ajoute-t-il, peut éclaircir et confirmer ce passage du concile. Mais il reste à approfondir un peu plus cette question, si la foi est une disposition nécessaire à la justification. Qu'elle le soit en un certain sens, c'est très clair,... par exemple, quand nous voyons saint Paul si souvent attribuer la justification à la foi... Mais, y a-t-il eu des hommes justifiés sans la foi, ou peut-il y en avoir? Voilà la question délicate; *hic opus, hic labor est.* Sans donner à cette question une réponse aussi expresse que possible, les Pères du concile semblent bien se prononcer pour la négative, en leur chapitre suivant c. VII, et plus clairement encore au c. VIII. » Véga, c. XVI.

Sur la question complexe et difficile qu'il vient de poser très nettement : Y a-t-il des *exceptions possibles* à la nécessité de l'acte de foi pour la justification et le salut, Véga déclare que malgré les études et les consultations faites par lui depuis de longues années, il n'est arrivé qu'à des probabilités assez grandes, qu'il soumet à un meilleur jugement. Il va les développer dans une série de chapitres, après un bref sommaire, c. XVII. Sa marche est à peu près celle-ci. Il prend d'abord la *foi explicite au Christ :* a-t-elle cette nécessité *absolue*, c'est-à-dire *sans aucune exception?* Viendra ensuite la *foi explicite en Dieu*, telle qu'elle est présentée dans l'Épître aux Hébreux, XI, 6 : a-t-elle cette nécessité absolue?

*Foi explicite au Christ.* — Nous venons de voir par son c. XV, que pour de bonnes raisons il ne la croit

pas *absolument* nécessaire. Un grand nombre de théologiens anciens étaient avec lui, pour les temps qui ont *précédé* la promulgation de l'Évangile faite par les apôtres dans le monde. Mais pour les temps qui l'ont *suivie*, plusieurs d'entre eux excluaient du salut, sans exception, *tous* ceux qui ont ignoré le Christ, sous prétexte que dans *tous* cette ignorance était coupable. Contre ces rigoristes, Véga commente un bel article de la *Somme*, où saint Thomas reconnaît, d'une manière générale et sans distinction de temps, qu'il y a des infidèles purement négatifs, « qui n'ont rien entendu dire de la foi (chrétienne)... Pour ceux-là vaut le principe : Personne n'est coupable de ce qu'il ne peut éviter, tout péché étant volontaire; et ce mot de saint Paul : « Comment croiraient-ils en celui dont « ils n'ont jamais entendu parler? Et comment entendraient-ils parler de lui, sans quelqu'un qui le leur « prêche? » Rom., x, 14. Et saint Thomas conclut que leur manque de foi n'est pas coupable ; ils peuvent être condamnés pour d'autres péchés (contre la loi naturelle), mais non pour un péché contre la foi au Christ, comme lui-même l'a dit des juifs s'il n'était pas venu leur prêcher, Joa., xv, 22. *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. x, a. 1. Mais, disaient ces rigoristes, les prédicateurs n'ont pas manqué : les apôtres ont promulgué l'Évangile en tout pays. Véga leur oppose les faits. « Prenons, dit-il, ces peuples des Indes occidentales, découvertes de notre temps par l'industrie de nos Espagnols. On n'y trouve pas de vestige suffisant d'une prédication de l'Évangile dans ces régions. D'ailleurs, que des prédicateurs y soient autrefois venus, ou non, cela ne doit pas changer notre jugement sur ces peuples. Quand on les a découverts, tous ignoraient le Christ comme si on ne l'eût jamais prêché dans leur pays. N'est-ce pas là une ignorance inévitable, invincible?... Ce manque de foi au Christ n'est pas coupable en eux, quand même ce serait à cause de leurs graves péchés que Dieu se serait abstenu de leur donner la pluie bienfaisante de la doctrine évangélique. » Car ils n'ont pu voir, en commettant ces péchés, qu'ils risquaient par là de n'avoir pas la foi au Christ. D'une conséquence qu'ils n'ont pas *prévue*, on ne peut pas les rendre responsables, comme le faisaient d'anciens théologiens que Véga réfute ici. Pour l'un d'eux (Adrien), l'ignorance n'était invincible et excusable que dans ceux qui se conduisaient bien, jamais dans les *pécheurs;* ceux-ci, en péchant, devenaient responsables de ce que la prédication de l'Évangile n'arrivait pas jusqu'à eux, et rendaient ainsi coupable leur ignorance du Christ. D'autres (Gerson, etc.) semblaient ne pas admettre d'ignorance invincible pour les préceptes *de droit divin*, comme celui de la foi. D'autres (Guillaume d'Auxerre, etc.) disaient que Dieu ne permettra jamais que quelqu'un se trompe sur une vérité de foi quelle qu'elle soit, *sans sa faute*, et arrivaient ainsi à en faire une ignorance ou une erreur *coupable*. « Mais, dit Véga, Dieu n'a jamais promis, même au juste, un tel privilège » (*d'assistance* contre toute erreur contre la foi, s'il n'y met un obstacle coupable). C. xviii. Sur cette opinion de Guillaume d'Auxerre, voir Foi, t. vi, col. 235. Ces anciens théologiens, avec leurs idées exagérées sur l'ignorance coupable des infidèles étaient, toute proportion gardée, les ancêtres de Baius et des jansénistes sur la même question. Voir notre 8e principe, col. 1729. Véga ajoute contre eux ce raisonnement. « Si dans l'Église primitive, où le précepte divin de la foi au Christ était déjà en vigueur, et partiellement divulgué, la foi *explicite* au Christ n'était pas *absolument* nécessaire à tous, *avant* la prédication des apôtres aux nations (comme ces théologiens le concédaient), pourquoi n'en serait-il pas de même *après?* Même foi, même Évangile, même loi, avant et après. La promulgation de l'Évangile n'a pas rendu la loi divine plus dure, ni la justification plus difficile. Cette promulgation, sans doute, a diminué le nombre de ceux qui ignoraient invinciblement le Christ, et aggravé le péché de ceux qui l'ont rejeté (de mauvaise foi) : elle n'a pu exclure de la grâce de Dieu, ni de la béatitude ceux qui ont continué à l'ignorer avec la même bonne foi qu'auparavant. » C. xix. Véga relève enfin des théologiens qui, de son temps, reconnaissaient des infidèles dispensés de la foi explicite du Christ à cause de leur ignorance invincible, et pouvant ainsi être *justifiés*, mais non pas *sauvés*. Il s'étonne d'une telle position. « Elle ne peut s'autoriser ni de l'Écriture, ni de l'Église, ni même d'aucun docteur ancien, que je sache. Ces infidèles, une fois justifiés, ne peuvent-ils mourir comme tout le monde, et s'ils meurent en état de grâce, ne seront-ils pas sauvés? Non, répondent-ils dans leurs écoles; quiconque a été justifié sans la foi explicite du Christ, une *loi* veut qu'il ne puisse mourir avant qu'il lui soit arrivé de deux choses l'une : ou de retomber par une faute grave dans l'état de péché (et de se perdre), ou de parvenir à la foi explicite du Christ (par une infaillible assistance de Dieu, et de là au salut éternel). Mais de grâce, réplique Véga, où est cette loi? Où Dieu l'a-t-il consignée? Par quelle preuve montrerons-nous qu'elle n'est pas le produit de notre cervelle?... Il n'est certes pas vraisemblable qu'il faille plus de formalités à un juste pour entrer dans la béatitude, qu'à un pécheur pour obtenir le pardon de ses crimes. » *Ibid.* Tout juste est héritier du ciel, ses bonnes œuvres le méritent et il l'aura *s'il meurt en état de grâce.* Concile de Trente, sess. vi, can. 32, Denzinger-Bannwart, n. 842.

Jusqu'ici Véga a soutenu ou des principes certains, ou des opinions théologiques permises, par exemple, quand il réclame comme nécessaire à la justification la foi au Christ, mais avec cette atténuation, qu'elle soit *explicite* s'il se peut, *implicite* dans le cas fréquent d'ignorance invincible du Christ. « Ceux-là, ajoute-t-il, sont censés l'avoir *implicitement* (c'est-à-dire en atteignant confusément son objet), qui croient que Dieu est véridique dans toutes ses paroles et promesses, et qu'il offre avec bonté tout ce qui est nécessaire au salut. » C. xv. En effet, ces choses « nécessaires au salut » indiquent confusément le Christ, puisqu'elles se résument dans le Verbe incarné et rédempteur, et dans l'application de ses mérites à l'âme. « Et ils sont sauvés par les mérites du Christ, ceux mêmes qui sont sauvés sans la foi explicite du Christ; ils sont justifiés par lui, ceux qui sont justifiés sans elle. » C. xix. Ainsi la foi en Jésus Christ est *renfermée* dans la foi *explicite* en un Dieu véridique et bon, voulant nous sauver et nous promettant le nécessaire pour cela, cf. Heb., xi, 6. Ce qui ramène le difficile problème à la question suivante.

*Foi explicite en un Dieu rémunérateur :* est-elle *absolument* nécessaire à la justification? A cette question répondent les c. xx et xxi. Le c. xx a fait accuser Véga de naturalisme, comme s'il voulait sauver beaucoup d'hommes par la seule raison laissée à son évolution naturelle. Le passage est obscur; mais, sans défendre tout ce qu'il avance, nous croyons injuste cette accusation, et nous donnons de notre dire, d'abord et surtout, une preuve *indirecte.* On ne peut admettre qu'un logicien si exercé se contredise d'une manière criante, et sur le point principal en question, en deux chapitres consécutifs. Or au c. xxi, où il donne son jugement final, il soutient clairement la nécessité absolue, pour la justification, de l'acte explicite de foi proprement dite en un vrai Dieu, comme l'entend saint Paul, Heb., xi, 6; il dit même que le concile de Trente a *défini* cette nécessité. Donc au c. xx *il ne peut* sou-

tenir le naturalisme dont on l'accuse. Nous ne sommes pas du reste obligés de dissiper toutes les obscurités d'un auteur par une explication *directe* de sa pensée, ni surtout par une explication *certaine*. Le P. Pesch suggère une mise au point, assez plausible, des affirmations du c. xx les plus en désaccord avec le c. xxi : ce ne sont pas des affirmations catégoriques, inconditionnées; elles sont conditionnées par « l'hypothèse impossible de l'ignorance invincible de Dieu, dans laquelle Véga se place, » et qu'il *sait* impossible dans l'ordre actuel de providence. *Prælectiones*, t. xiii, n. 438 (de la 3e *édition)*, p. 240. Cette explication s'appuie sur le texte même de l'auteur espagnol, qu'il nous faut parcourir. Au début du c. xx, il se pose cette difficulté : « Si l'on peut être justifié et sauvé sans la foi explicite au Christ, on peut l'être aussi sans la foi explicite à un article quelconque, voire avec l'ignorance de Dieu lui-même (pourvu qu'elle soit) invincible. Car il y aura *même raison* pour l'un et pour l'autre, s'il y a une même ignorance; et la foi en Jésus-Christ n'est pas *moins nécessaire* à tous maintenant pour la justification, que la foi en Dieu. » Véga, après ce qu'il a dit, au c. xv, ne devrait pas trouver cette objection si « pressante »; il en a déjà démoli la base. La foi au Christ doit être absolument en *tous*, mais d'une façon ou d'une autre, explicitement ou implicitement; et si elle peut ne pas être explicitée chez certains (comme il l'a montré par de bonnes raisons), c'est parce qu'elle est renfermée *implicitement* dans leur foi *explicite* en Dieu. Celle-ci doit donc se trouver en tous *explicitement*, pour que la foi du Christ soit en tous, au moins d'*une certaine façon;* il n'y a donc pas la même espèce de nécessité dans l'une et dans l'autre; la foi *explicite* au Christ est *moins nécessaire* que celle en Dieu, et il faut nier cette prétendue *parité* qui sert de base à l'objection. Mais Véga tient à dire que *si l'on supposait* en quelqu'un l'ignorance de Dieu, sans faute de sa part, et en même temps l'observation de ce qu'il connaît de la loi naturelle avec le repentir de ses fautes passées en tant qu'opposées à la droite raison, dans cette double hypothèse la grande miséricorde de Dieu ne pourrait repousser celui qui ferait son possible, ne pourrait le laisser mourir ainsi sans le justifier, ne pourrait le condamner après sa mort. Véga ne dit pas qu'il y ait des gens réunissant toutes ces conditions; il dit : « S'il y en avait, *si qui tales essent;* » et au c. xxi il s'appliquera à montrer qu'il n'y en a pas. Sur cette question, voir Ignorance, t. vii, col. 735, 2°, et 736.

On peut dire aussi de cet esprit chercheur, qu'au c. xx, où il touche à la question plus difficile de l'ignorance du vrai Dieu, il entrevoit bien des cas possibles, et plusieurs solutions du problème des infidèles, et que dans l'embarras d'en choisir une avec assurance et de tout traiter au long, il se contente de jeter des idées, un peu pêle-mêle, qui peuvent suggérer diverses solutions, différentes toutefois de la solution naturaliste et hétérodoxe. Ainsi il entrevoit dans l'infidèle trois cas possibles : « ignorer Dieu complètement; avoir une certaine opinion de son existence; en avoir l'évidence par la lumière naturelle », mais non par la foi divine. Ce qui nous intéresse, ce sont quelques remarques utiles à nous diriger vers une bonne solution. « Dieu est plus porté à la miséricorde qu'à la punition » et tient compte de ceux « qui font leur possible », sans multiplier cependant les « miracles » outre mesure. « Il faut bien du temps, dit-il, pour qu'ils puissent arriver à la foi d'un seul Dieu, ces infidèles qui habitent des terres fort éloignées de qui peut les instruire. A ceux qui font leur possible, direz-vous peut-être, Dieu accordera *aussitôt* la foi, et les illuminera contre l'erreur ou l'ignorance des choses nécessaires au salut. Mais comment le savez-vous, quand saint Paul affirme la nécessité du prédicateur?... D'ailleurs nous ne cherchons pas ce que Dieu fera miraculeusement, mais (avant tout) ce qu'il fera suivant la loi commune établie par lui. Il ne peut avoir établi pour la plupart des hommes, qu'ils ne puissent être justifiés sans un miracle (pour chacun d'eux); ce serait contraire à sa très douce providence (qui aime à faire agir les causes secondes)..., contraire à ce que demande la vie d'épreuve sur la terre » (où le surnaturel se cache pour laisser à la foi plus de mérite). Vers la fin du chapitre il jette une autre idée, que Ripalda saura recueillir et mettre en œuvre de manière à éviter une solution purement naturaliste. « Dans les autres commandements de Dieu, dit Véga, on ne trouve pas une telle rigueur. Si l'acte commandé n'est pas possible, c'est assez d'en avoir le *vœu*, même implicite. Pour n'avoir pas accompli cet acte, on ne sera pas privé de la grâce ou de la vie éternelle, pourvu que l'on soit prêt à le faire (si l'on pouvait), et à observer aussi les autres (graves) préceptes que l'on connaîtra. Nous avons montré que ce *vœu* ou désir suffit à la place du baptême, quand il y a impossibilité de le recevoir. De même pour le sacrement de pénitence... Pourquoi le seul précepte de *croire* sera-t-il plus rigoureux que les autres? Pourquoi l'interpréter plus durement? » Nous répondrons ailleurs à ces interrogations; mais enfin quelques théologiens catholiques ont admis cette opinion depuis; elle n'est pas clairement condamnée, et on ne peut la confondre avec le naturalisme. On remarquera que Véga ne parle jamais, pour l'acte de foi, que d'une *nécessité de précepte;* ce n'est que plus tard que les théologiens ont approfondi le concept de la *nécessité de moyen;* il y avait des progrès à accomplir en fait de précision théologique.

Au début du c. xxi, il rappelle qu'il vient de parler d'une pure hypothèse ou plutôt d'un ensemble de pures hypothèses, et il montre, encore que trop sommairement et imparfaitement, les raisons qui en rendent la réalisation impossible, du moins dans l'ordre actuel de providence : « Observer la loi naturelle, se repentir de l'avoir transgressée par le péché; et en même temps ignorer invinciblement le seul maître du monde, le législateur, avec son gouvernement (providentiel), voilà qui ne se peut guère. » Et même pas du tout! Sans un « législateur », pas de « loi »; sans Dieu ou sans connaissance de Dieu, pas d'obligation proprement dite, et donc pas de morale solide; pas de « péché » au sens propre et théologique, c'est-à-dire d'offense *de Dieu :* on n'offense pas celui que l'on ignore d'une ignorance invincible et innocente. Conséquemment pas de « justification » véritable et menant au ciel : la justification, concept théologique, est essentiellement une rémission des « péchés » et une réconciliation avec *Dieu*, connu par l'adulte. Qu'un homme, ignorant Dieu invinciblement, se repente de fautes passées « en tant qu'opposées à la droite raison », cela ne lui donne ni disposition ni droit à la « justification »; il faudrait se repentir de « péchés » proprement dits, et se repentir *à cause de Dieu offensé.* Du reste, il ne peut y avoir non plus de « condamnation » à l'enfer : une telle sentence postule une offense de Dieu, et une grave offense. *S'il pouvait arriver* qu'on se tournât vers un désordre réprouvé par la droite raison, sans aucune aversion à l'égard de Dieu, sans savoir même que l'on offense Dieu, il n'y aurait pas là péché *mortel.* S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. xx, a. 3. Ainsi l'ensemble des hypothèses susdites porte en soi une multiple contradiction; et il n'y a pas à s'en préoccuper davantage. « Bien qu'on puisse, par la lumière naturelle de la raison, dit ensuite Véga, arriver à connaître sur Dieu ce que j'ai dit (un seul Dieu, législateur de la loi

naturelle, et gouvernant le monde par sa providence), il y faut cependant beaucoup de temps, et des esprits qui surpassent le vulgaire. » C'est ce qu'avait si bien développé saint Thomas, *Contra gentes*, l. I, c. IV. Véga indique alors les moyens soit préternaturels, soit simplement providentiels, que Dieu, dans l'ordre présent, ajoute à la faculté naturelle pour assurer même au vulgaire, s'il veut s'en donner la peine, ces connaissances, préambules nécessaires de la foi et de la justification. D'abord, Dieu a donné « la doctrine théologique, qui a été toujours requise pour que, en partie par elle, en partie par la lumière naturelle, les hommes puissent saisir l'existence de Dieu (avec les attributs énumérés) et en être tout à fait persuadés. » C'est à peu près ce que dira le concile du Vatican sur le *pouvoir* de la *raison*, qui n'empêche pas l'*utilité* ni même une certaine *nécessité morale* de la *révélation* des vérités rationnelles sur Dieu. Denzinger-Bannwart, n. 1785, 1786. Cf. Dieu, t. IV, col. 825 sq. La « doctrine théologique » dont parle Véga est, comme on sait, fondée sur la *révélation*, qu'elle explique et adapte à tous les esprits, à tous les temps et à tous les siècles, sous la direction du magistère infaillible de l'Église. Ensuite, continue notre auteur, « la majesté divine, sans mérite de notre part, a eu toujours de tels soins *de providence* pour donner à chacun ces premières connaissances nécessaires, qu'il n'est pas vraisemblable qu'un homme quelconque puisse ignorer Dieu sans qu'il y ait de sa faute » (du moins après un certain temps). Ces *secours de la Providence*, naturels ou préternaturels, ne sont pas nécessairement des miracles proprement dits et constatés comme tels; nous avons vu que Véga n'aime pas recourir à la multiplication de tels miracles. Quoi qu'il en soit, Dieu peut sans l'enseignement des hommes, de même qu'avec cet enseignement, éveiller des idées religieuses dans les âmes, au moins si elles sont droites et sincères, si elles cherchent la vérité; il peut appliquer leurs facultés avec une grande intensité à bien saisir les vérités religieuses que la raison peut connaître et à les bien retenir, et il ne manquera pas d'employer des secours de ce genre quand la privation des moyens de salut, ne provenant pas d'une volonté criminelle de l'homme, retomberait sur la volonté salvifique universelle en la privant de sincérité. Exiger un secours *objectif*, tel que la révélation divine, base de la foi salutaire, comme nécessaire à toute connaissance de Dieu, serait du *fidéisme;* exiger en certains cas un secours *subjectif*, tel qu'une action de Dieu, même extraordinaire, sur nos facultés, — sur la volonté pour l'exciter à de bonnes dispositions morales qui aident à l'intelligence, sur l'intelligence elle-même pour lui faire produire avec lucidité et force ses actes propres, sans leur enlever leur caractère de certitude *rationnelle*, — voilà qui n'est point condamné, et reste dans le champ des hypothèses permises. Voir Dieu, t. IV, col. 860-862; cf. 856.

Voici enfin le passage très important du c. XXI, où Véga soutient que la nécessité absolue de l'acte de foi pour la justification est définie par le concile de Trente. « J'attribue, dit-il, à une providence et à une inspiration divine que tous les Pères du concile, sans avoir eu là-dessus une discussion bien longue, aient reconnu comme certain, et même *défini*, qu'absolument personne n'a obtenu la justification sans la foi. Denzinger-Bannwart, n. 799. Quelqu'un dira peut-être qu'ils parlent ici de la *vertu infuse* de foi; ou bien (s'il s'agit de l'*acte* de foi), qu'ils exposent la loi générale et la voie commune (comportant des exceptions). Et ces autres paroles du concile : *Fides..., radix omnis justificationis, sine qua impossibile est placere Deo (ibid.*, n. 801), on dira qu'on peut leur faire signifier, non pas la nécessité absolue de la foi, mais seulement une nécessité de croire analogue à celle du baptême dans ces paroles du Christ : *Nisi quis renatus fuerit ex aqua*, etc. (Joa., III, 5; on sait que cette nécessité comporte des exceptions) Ou enfin l'on dira que les Pères, et saint Paul lui-même, Heb., XI, 6, dans cette phrase : *Sine fide impossibile est*, etc., entendaient sous le mot *fides* une connaissance *quelconque* de Dieu. Mais pour nous, aucune de ces échappatoires, de ces tergiversations ne nous plaît. Si nous examinons bien ce que se proposaient les Pères, et toutes les circonstances (Véga, présent à tout, pouvait en juger), nous verrons clairement qu'ils ont défini comme ayant toujours été nécessaire à la justification la foi actuelle et proprement dite, suivant la doctrine de saint Paul et des docteurs cités; et cela très raisonnablement, car avant tout il est nécessaire, pour obtenir la vraie justice, de captiver nos intelligences pour rendre hommage à notre seul Dieu et législateur suprême. » Ainsi ce grand théologien signale et rejette tous les faux-fuyants que nous aurons à réfuter, en expliquant les textes décisifs soit du concile de Trente, soit de l'Épître aux Hébreux.

Nous terminons ici l'examen *historique* des auteurs accusés de naturalisme par négation de la nécessité de la foi. Pour les temps plus rapprochés de nous, les accusés sont plus connus et la solution plus facile. Par exemple, que faut-il penser des *modernistes* à cet égard? Comme ils employaient les expressions catholiques de « révélation », de « foi », etc., sans avertir d'abord qu'ils les détournaient de leur sens usuel, on a hésité sur leur compte pendant un certain temps. Mais ensuite eux-mêmes se sont déclarés, soit par des paroles plus franches, soit par le fait de leur séparation; et le jugement du Saint-Siège est venu encore nous éclairer et nous fixer. Étant donnée leur doctrine sur l'expérience religieuse, qui est pour eux le fond de la religion, il s'ensuit nécessairement, dit l'encyclique *Pascendi*, « qu'une religion quelconque, sans en excepter celle des *païens*, doit être jugée vraie. Car pourquoi n'y aurait-il pas là des expériences religieuses?... Les modernistes ne s'y opposent point; bien plus, ils prétendent, les uns en termes voilés, les autres ouvertement, que toutes les religions sont bonnes. » Denzinger-Bannwart, n. 2082.

III. Thèse fondamentale pour le choix de la meilleure solution. — Il s'agit de prouver ceci : « pour la *justification* de l'adulte, l'acte de foi (au sens *strict)* est *de nécessité de moyen*, en lui-même, *absolument* et sans aucune suppléance. » Nous exposerons d'abord l'état de la question, puis les preuves principales : documents de l'Église, Écriture sainte et tradition des Pères, réponse aux objections.

*1. État de la question.* — Nous avons à expliquer les termes de la thèse, et la pensée de ses principaux adversaires (Ripalda, Gutberlet).

1° *Explication des termes.* — 1. Cette thèse étant tenue pour certaine par la très grande majorité des théologiens, un catholique instruit, capable de discuter le difficile problème du salut des infidèles, ne peut la regarder comme de peu d'importance, ni en éviter l'examen. Cette enquête du reste lui permettra de bien choisir parmi les nombreuses solutions que ce problème a reçues; car, si après l'étude de cette thèse il en reste persuadé, non seulement par l'autorité de ce grand courant théologique, mais encore et surtout par la valeur intrinsèque des preuves, il devra logiquement s'interdire ensuite toute solution *contraire*, pour attrayante et simple qu'elle paraisse. Il doit donc avant tout examiner cette thèse et la valeur de ses preuves : voilà pourquoi nous l'appelons *fondamentale*. Les théologiens placent généralement la question de la nécessité de la foi *après* avoir expliqué la nature assez complexe de cet acte, comme la méthode le demande. Pour nous, ayant

longuement expliqué la nature de l'acte de foi, nous avons renvoyé, pour l'étude plus profonde de sa *nécessité*, au présent article sur le salut des infidèles, où elle joue un rôle si important. Voir Foi, t. vi, col. 514.

2. *Pourquoi les mots « adulte » et « justification »?* — Nous parlons de l'*adulte*, parce que seul il est capable d'un acte raisonnable, moral et surnaturel, comme la foi : l'enfant qui meurt baptisé avant l'âge de raison est justifié et sauvé, mais sans acte qui le dispose à la justification; Dieu n'exige pas de lui ce dont il est incapable. Quelques personnes, adultes quant au développement du corps seulement, peuvent être baptisées (et justifiées) comme le sont les petits enfants, sans témoigner leur volonté, sans instruction, sans acte de foi, etc. Le nouveau droit canonique dit cela de ceux dont l'aliénation mentale est continuelle, et a commencé avant l'âge de raison. Can. 754. Voir Baptême, t. ii, col. 279, 280.

Nous disons : « pour la *justification* de l'adulte » au lieu de : « pour le *salut*... » Cela revient au même : car pour avoir le salut, la vie éternelle, il faut avoir été justifié en cette vie. Voir 2e et 3e principes, col. 1728. Il y a même une raison de regarder plutôt la nécessité de la foi pour la justification, que celle de la justification ici-bas pour le salut. Cette dernière *nécessité* est estimée par tous les théologiens catholiques, sans exception, comme aussi absolue que possible, et cela avec certitude. Il n'en est pas de même de la première : quelques théologiens doutent qu'elle soit absolue et sans aucune suppléance. Notre thèse les réfutera, mais notre thèse est controversée entre catholiques, et libre tout au moins en ce sens, que nos adversaires ne sont pas hétérodoxes. Tout catholique est tenu d'admettre au moins d'une manière vague et générale la nécessité de la foi pour la justification, mais non pas avec la *précision* que nous avons posée. C'est donc là en définitive qu'est la difficulté, le nœud du problème, que l'on ne peut éviter, et que notre thèse aborde.

3. *Foi stricte et foi large.* — Notre thèse établit la nécessité absolue de « l'acte de foi au sens *strict*. » On entend par là l'assentiment donné à une vérité religieuse, non pas pour une raison quelconque, mais à cause de l'*autorité de Dieu* comme *témoin* de cette vérité; c'est une question de motif intellectuel. Voir Foi, t. vi, col. 107 sq., 115-118. Ce motif de l'autorité divine exige une révélation surnaturelle et proprement dite. *Ibid.*, col. 123 sq., 138-142. La « foi au sens *large* » est déclarée *insuffisante pour la justification*, par une condamnation d'Innocent XI sur laquelle nous reviendrons. Denzinger-Bannwart, n. 1173. On entend par « foi au sens large » l'assentiment donné non pas à une révélation surnaturelle et proprement dite, mais à la « révélation naturelle », par exemple, au spectacle de l'univers matériel si bien ordonné qui nous « révèle » Dieu son auteur. Il n'y a pas ici révélation divine au sens propre, à savoir un témoignage de Dieu, mais plutôt « le témoignage des créatures, » comme dit la proposition condamnée par Innocent XI. Il manque dès lors le motif intellectuel essentiel à la foi qui dispose à la justification; il manque l'hommage caractéristique rendu à l'autorité de Dieu par le fait que, sur sa seule parole, les croyants adhèrent à l'objet d'une affirmation divine, fût-il mystérieux. Autre exemple de « révélation naturelle » : la voix de notre conscience, qui est au sens large la parole de Dieu. Dire sans aucun correctif ni restriction que la foi *large* suffit à la justification ou au salut, c'est le faux principe de la solution *naturaliste* de la question des infidèles, déjà rejeté plus haut, col. 1744 sq. Mais quelques théologiens catholiques, comme nous allons le voir, ayant *ajouté* à la foi large tel ou tel élément d'ordre surnaturel, et restreint son usage, méritent par là de n'être pas confondus avec ces naturalistes et ces hérétodoxes. C'est leur position que nous devons examiner dans la thèse présente, dont ils sont précisément les adversaires.

4. *Nécessité de précepte, et nécessité de moyen.* — Une chose est « de nécessité de précepte » pour le *salut*, quand la loi divine la rend gravement obligatoire : il y a alors « nécessité » d'obéir à ce « précepte », à ce commandement divin, si je ne veux, par un péché mortel, compromettre mon salut éternel. Cette notion est fort simple, et a toujours été d'un grand usage. Il n'en est pas de même de la « nécessité de moyen; » notion plus complexe, qui ne semble pas encore commune parmi les théologiens au temps du concile de Trente. Y a-t-il des choses nécessaires aux *justes* pour leur *salut*, « de nécessité de *moyen?* » Quelques-uns le pensent; mais peut-être n'y a-t-il plus pour les *justes* qu'une nécessité de *précepte;* pour *pouvoir* être sauvés, et n'être pas dans la nécessité de se perdre, ils n'ont qu'à conserver leur état de grâce par l'observation des préceptes *sub gravi* qu'ils rencontrent, observation toujours possible avec les secours divins qui sont la suite de leur état, que Dieu leur a promis et qui ne leur manquent jamais. Voir la condamnation de la 1re proposition de Jansénius, Denzinger-Bannwart, n. 1092. En tout cas, nous ne nous attarderons pas à cette question. Notre thèse, en effet, ne regarde que le *pécheur*, qui a besoin tout d'abord de la « justification »; et c'est le cas général de tous les *infidèles :* ils manquent de l'état de grâce, au moins à cause du péché *originel;* pas de baptême qui le leur ait enlevé dans leur enfance, et au péché originel ils ont pu ajouter des péchés personnels et mortels; il faut donc qu'ils puissent parvenir tôt ou tard à la *justification.* C'est là seulement, que, dans cet article nous avons à faire intervenir la notion de la « nécessité de moyen ». D'ailleurs, c'est là aussi, que cette notion trouve son plus clair exemple, et qu'on peut le mieux la distinguer de la « nécessité de précepte » déjà connue. Dans l'explication de cette différence, nous irons encore du plus facile au plus difficile.

*a) Explication première et plus facile de la différence entre ces deux nécessités.* — On les a distinguées d'abord, et facilement, par l'effet différent que produit sur elles l'*ignorance invincible :* par le fait de cette ignorance, la nécessité de précepte cesse, la nécessité de moyen ne cesse pas. L'ignorance invincible excuse complètement de la transgression d'un *précepte* quelconque, en dépit des jansénistes. Voir 8e principe, col. 1729. Tant qu'elle demeure invincible, elle fait pratiquement cesser l'obligation du précepte; car elle enlève à l'homme, sans qu'il y ait de sa faute, la connaissance de son obligation, connaissance essentielle à la pleine délibération de son intelligence et au libre choix de sa volonté; Dieu ne peut alors lui commander un bon choix, puisqu'il ne commande pas l'impossible. Mais de ce que l'ignorance invincible ait cet effet *négatif* d'empêcher dans l'homme la liberté et la responsabilité d'un mal, et par suite d'empêcher que ce mal ne prenne un caractère moral et ne devienne *péché*, il ne s'ensuit nullement qu'elle puisse avoir l'effet *positif et surnaturel* de produire la vie de l'âme, et de procurer par la « justification » la grâce sanctifiante à qui ne l'a pas; de même que l'ignorance invincible ne suffirait pas à rendre la santé et à sauver la vie du corps à un moribond qui se tuerait par préjugé, quand bien même elle l'excuserait du *péché* de suicide; le *moyen* nécessaire serait un médecin peut-être, ou du moins un miracle : mais l'ignorance invincible se heurte inutilement à cette *nécessité de moyen.*

« Le moyen, dit Suarez, n'est pas seulement nécessaire à cause du précepte (qui l'impose), mais surtout à cause de son influence et de sa causalité, que l'ignorance ne supplée pas, quand même elle excuserait du péché. » *De fide*, disp. XII, n. 3, *Opera*, Paris, 1858, t. XII, p. 335. Du reste quand une chose est de nécessité de *moyen* pour la justification, et conséquemment pour le salut, il y a en général un *précepte* divin de prendre ce moyen; alors les deux nécessités, quoique distinctes, sont réunies; de là ces mots « seulement.., surtout » dans ce passage de Suarez. Telle est la notion de la nécessité de moyen, d'après beaucoup de théologiens. Une chose est de nécessité de moyen « si sans elle on ne peut obtenir le salut (ou la justification), quand même on ne serait pas coupable de l'omettre », *sine qua, etiam inculpabiliter omissa, salus haberi nequit*. Voir Grace, t. VI, col. 1571, où la nécessité de la grâce sanctifiante pour la justification et le salut est donnée comme exemple de la nécessité de moyen. Véga reconnaissait que les Pères de Trente avaient affirmé la nécessité absolue de l'acte de foi pour la justification des adultes, sans exception ni suppléance; voir col. 1752. Mais il avait peine à concilier cette « providentielle » affirmation avec la possibilité, chez les païens, de l'ignorance invincible soit de la foi divine soit de ses préambules indispensables. La seule voie de conciliation qu'il trouva fut de nier enfin, très arbitrairement, la possibilité de cette ignorance invincible en qui que ce fût. Une voie plus sûre eût été la conception de la nécessité de moyen, qui semble lui avoir manqué. Elle n'eût pas, sans doute, résolu les difficultés du problème du salut des infidèles; mais elle lui aurait donné une orientation plus juste.

*b) Complément nécessaire de cette explication.* — Tout en répondant à une vérité, cette explication n'est pas complète, comme l'ont constaté ensuite les théologiens. Pour avoir une classification qui *cadre avec tous les faits* qu'elle résume, on a été amené à distinguer *deux espèces* de nécessité de moyen.

La *première* et la principale est celle où le moyen, non seulement n'admet pas, comme le précepte, d'être suppléé par l'ignorance invincible, mais encore n'admet absolument aucune suppléance; il doit exister lui-même dans sa réalité, *absolute in re*, disent les théologiens. La *seconde* admet une suppléance; exemple : la nécessité du baptême pour que l'adulte puisse arriver à la justification. Le désir du baptême, appelé souvent « baptême de désir », peut *suppléer* (comme nous le savons par la tradition) le véritable baptême, le « baptême d'eau. » Celui-ci n'est donc pas nécessaire absolument dans sa réalité, *absolute in re*, mais en réalité ou en désir, *in re vel in voto*. Il suffit même que le désir ou « vœu » du baptême soit *implicite*, c'est-à-dire contenu dans un autre acte. Cet autre acte est la contrition parfaite, qui a le privilège de justifier immédiatement le pécheur; elle contient comme élément le ferme propos d'accomplir tout ce qui sera gravement obligatoire; il y a là, pour l'adulte non baptisé, un vœu implicite du baptême, la réception du baptême se trouvant, qu'il le sache ou non, parmi ses graves obligations; en voulant accomplir celles-ci, il veut donc implicitement et confusément celle-là. Toute cette doctrine, qui doit servir à expliquer en partie la justification des infidèles, est exposée par le concile de Trente : « La contrition (ou repentir en général, avec ferme propos pour l'avenir) est quelquefois rendue *parfaite* par la charité (c'est-à-dire par le motif le plus parfait de repentir, l'amour de Dieu que nous avons offensé), et alors elle réconcilie l'homme avec Dieu (c'est la « justification ») avant même que le sacrement ne soit reçu de fait. » Toutefois ce résultat immédiat de justification « ne doit pas être attribué à l'influence de la contrition sans l'influence du *vœu* du sacrement *inclus* en elle. » Sess. XIV, c. IV, Denzinger-Bannwart, n. 898. Voir Contrition, t. III, col. 1685. Il est vrai qu'il s'agit ici du sacrement de pénitence, et non pas de baptême. Mais le concile a dit précédemment : « Le repentir a été de tout temps (et est encore) *nécessaire* à tous les adultes en état de péché mortel pour obtenir l'état de grâce et de justice, même à ceux qui demandent le sacrement de *baptême*. » *Ibid.*, c. I, n. 894. Et plus loin : « A ceux qui sont tombés après le baptême le sacrement de pénitence est nécessaire pour le salut, *comme* le baptême est nécessaire à ceux qu'il n'a pas encore régénérés ». Même espèce de nécessité. *Ibid.*, c. II, n. 895. Les théologiens ont donc raison d'appliquer au baptême des adultes tout ce que le concile, à propos du sacrement de pénitence, dit de la nécessité du repentir comme disposition, de la nécessité du sacrement *in re vel in voto* pour la justification, enfin du vœu implicite, *inclus dans la contrition* elle-même. Du reste, le concile affirme ailleurs plus directement que la justification « ne peut se faire sans le baptême ou le vœu du baptême. » Sess. VI, c. IV, n. 796.

*Objection.* — « N'y a-t-il pas de l'arbitraire à prêter au baptême une certaine nécessité de *moyen*, tandis qu'à d'autres actes, aussi nécessaires pour la justification ou le salut, on ne daigne accorder qu'une nécessité de *précepte?* » — *Réponse.* — Il n'y a pas d'arbitraire, si cette différence de traitement et de classification est fondée sur une différence réelle entre les choses. Le baptême est un véritable *moyen*, c'est-à-dire une cause *positive* et *proportionnée* à la fin à atteindre, parce qu'il est cause positive de la justification (sacrement et sacrement des morts), et lui est proportionné par sa surnaturalité. De plus, pour la justification *première*, il est le moyen *normal*, par institution divine; que la contrition parfaite (autre cause surnaturelle), avec le vœu implicite d'être baptisé qu'elle contient, soit admise par la volonté divine (pour le salut d'un plus grand nombre) à suppléer le baptême, cela ne détruit pas la prérogative de celui-ci comme moyen normal. On en dira autant du sacrement de pénitence : à l'égard des baptisés qui ont perdu la première justification, il est le moyen normal de la seconde. Au contraire, il y a des choses exigées par un grave précepte, qui se trouvent être des conditions très nécessaires de la justification, je l'avoue, mais qui n'ont point par rapport à elle la nature du *moyen*, encore moins de moyen *normal*. Par exemple, la restitution d'une somme volée, enjointe par un grave précepte, est une condition très nécessaire à la justification du voleur; car le repentir et le ferme propos, absolument nécessaires au pardon, ne seraient ni sérieux ni sincères, si le coupable ne se décidait à rendre le bien d'autrui. Mais Dieu n'a pas institué la restitution comme moyen général et normal de justification, puisqu'elle ne regarde qu'une certaine catégorie de pécheurs, ni même comme un moyen, puisqu'elle n'a pas avec la justification, avec la grâce sanctifiante, cette *proportion* que nous voyons soit dans les actes surnaturels qui préparent la justification, soit dans les sacrements qui la produisent. Dieu n'exige pas, pour la volonté de restituer, la qualité d'acte surnaturel, proportionné à la grâce sanctifiante; si la restitution se fait par un mouvement purement naturel, et même véniellement mauvais, cela suffit pour que le bien volé cesse de faire obstacle à la justification; et la restitution n'est destinée qu'à enlever cet obstacle, non pas à être « cause de la grâce » comme le sont les sacrements. Sur l'efficacité et la nécessité du baptême d'après la tradition, voir Baptême, t. II, col. 201, 203, 208, 209, 275, 280, 287-289.

*On insiste :* « Comme le baptême, la restitution

est nécessaire *in re vel in voto*. Dans l'ignorance invincible de l'un ou de l'autre, dans l'impossibilité de restituer ou d'être baptisé, le désir, le vœu suffit, et même le vœu *implicite*. Dans ce dernier cas, c'est un seul et même acte surnaturel de contrition, par son ferme propos général, qui sera le vœu du baptême et celui de la restitution. La nécessité de l'un et de l'autre, comme son efficacité, est donc alors *identique*. » — *Réponse*. — Le vœu inclus dans l'acte de contrition est alors *un* physiquement, et du côté du sujet; mais il est *multiple* du côté de ses objets, et variant dans sa valeur morale selon la nature de chaque objet, puisqu'il équivaut à plusieurs désirs différents. Ainsi le vœu du baptême participe de la nature morale du baptême, qui est un vrai *moyen* de sanctification, et nécessaire comme tel. Au contraire, le désir de la restitution suivra la nature morale de la restitution, qui n'a ni cette efficacité ni cette espèce de nécessité. Si Dieu, en effet, daigne accepter le désir au lieu de la chose désirée, comme son succédané et son remplaçant, si la bonne intention est réputée pour le fait, celle-ci ne peut cependant avoir une influence plus grande que le fait même qu'elle remplace; et puisque le fait de restituer n'est pas un *moyen* de salut, l'intention de restituer ne le sera pas davantage. De plus, dans la contrition parfaite, il faut distinguer deux efficacités très différentes : l'une qu'elle a toujours eue, même avant Jésus-Christ, d'obtenir infailliblement, à cause d'une promesse divine, la rémission des péchés mortels; l'autre, d'une nature supérieure, et seulement depuis Jésus-Christ instituteur de nos sacrements, est de pouvoir suppléer le baptême; car le Sauveur a institué le baptême non pas comme nécessaire en soi sans aucune suppléance, mais comme nécessaire *in re vel in voto*, avec la suppléance du *vœu* renfermé dans la contrition parfaite. Dès lors celle-ci influe sur la justification à un nouveau titre, et plus excellent : par le vœu du baptême inclus en elle, elle participe à l'excellence de ce sacrement, car tout suppléant est assimilé à celui qu'il remplace. Le concile de Trente insinue cela en disant que la justification « ne peut se faire sans le baptême ou le vœu de ce sacrement, » *ibid.*, n. 796, formule qu'il *réserve* aux sacrements de baptême ou de pénitence; il ne dirait pas que la justification ne peut se faire sans la restitution ou le ferme propos de restituer, sans la récitation de l'office ou le désir de le réciter, etc. C'est la remarque du cardinal de Lugo, dont nous avons à peu près reproduit la théorie. *De eucharistia*, disp. III, n. 1-4, et surtout n. 22-28, dans Migne, *Theologiæ cursus completus*, Paris, 1840, t. XXIII, col. 78-81.

5. *Deux questions différentes : la nécessité absolue de la vertu de foi, et celle de l'acte de foi.* — Sur la vertu infuse de foi, *habitus fidei*, voir FOI, t. VI, col. 366-369. Cette vertu, quand elle survit à l'état de grâce perdu, peut subsister sans lui, mais la réciproque n'est pas vraie : la justice surnaturelle, ou état de grâce, ne peut exister sans la vertu de foi, comme il résulte de plusieurs textes du concile de Trente. Il explique la « justification », ou production en nous de la justice surnaturelle, par l'*infusion de la foi*, de l'espérance et de la charité. Voir ESPÉRANCE, t. V, col. 608. Il identifie l'augmentation de la justice surnaturelle avec l'augmentation de ces trois vertus infuses : « C'est cet accroissement de justice, dit-il, qu'implore cette oraison de l'Église : Augmentez en nous, Seigneur, la foi, l'espérance et la charité. » Sess. VI, c. X, Denzinger-Bannwart, n. 803. C'est dire que la vertu de foi fait partie de la justice surnaturelle, bien qu'elle soit insuffisante à constituer cette justice à elle seule. Or on sait que la justice surnaturelle est d'une nécessité de moyen absolue pour l'effet de la justification en nous, puisqu'elle en est l'essence même, ou (comme dit le concile en termes scolastiques) la « cause formelle ». *Ibid.*, c. VII, n. 799. Rien n'est aussi nécessaire à une chose, que son essence. La vertu de foi partage donc sans aucun doute cette absolue nécessité. Cf. Suarez, *loc. cit.*, n. 7, t. XII, p. 338. Mais il ne faut pas confondre la nécessité absolue de cette *vertu*, et celle de l'*acte* de foi. La nécessité de la vertu est non seulement : *a)* plus *étendue* que celle de l'acte, puisqu'elle s'étend même aux enfants avant l'âge de raison, qui ne peuvent être ni sauvés sans la justice surnaturelle, ni justifiés sans recevoir par le baptême la *vertu* de foi avec les autres parties essentielles de cette justice, bien qu'ils soient incapables de s'y disposer par l'*acte* de foi; mais encore *b)* plus *facilement prouvée*, et plus *unanimement reconnue* par les théologiens catholiques. La thèse difficile que nous avons à prouver a pour objet la nécessité absolue, non pas de la *vertu* de foi, mais de l'*acte* de foi pour la justification de tous les adultes. Cet acte leur est-il nécessaire, sans aucune suppléance, comme disposition à la justification? A-t-il une vraie « nécessité de *moyen* », et de la principale espèce, celle où le moyen est nécessaire *absolute in re*, et non pas *in re vel in voto?* Telle est la question présente, et nous en avons suffisamment expliqué les termes.

2° *Adversaires de la thèse.* — Ce ne sont pas les rationalistes et naturalistes, réfutés ailleurs, mais quelques théologiens catholiques. Comme disposition à la justification, ils ont tenté de substituer à l'acte de foi stricte l'acte de foi *large*, non pas purement et simplement, mais en y ajoutant un élément d'ordre surnaturel; cet acte ils ne le prétendent pas d'ailleurs valable d'une manière générale et pour tous, mais seulement dans le cas où manquent par ignorance invincible la révélation et la foi stricte. Ou encore ils ont tenté de substituer à la nécessité de moyen *absolue* de l'acte de foi stricte, *absolute in re*, l'autre nécessité de moyen, *in re vel in voto*. Voir ce que nous venons d'expliquer, n. 3 et 4. Parmi eux nous allons citer quelques noms plus connus, et donner leurs hypothèses. En guise d'introduction, voir FOI, t. VI, col. 513, 531.

1. Au XVIe siècle, Véga hasardait déjà l'hypothèse que la nécessité de l'acte de *foi* peut n'être pas supérieure à celle du *baptême* des adultes; que pour l'un comme pour l'autre le fait peut être suppléé par l'intention, par le vœu, même implicite. Voir col. 1750 sq. Mais, nous l'avons vu, il abandonna finalement cette hypothèse, en expliquant la pensée du concile de Trente.

2. Au XVIIe siècle, Jean Martinez de Ripalda (1594-1648) conçut un système vaste et précis, plus ou moins imité depuis par les essais du même genre; aussi l'exposerons-nous avec soin. Il y faut distinguer : *a)* ce que nous appellerons l'élément *risqué*, et *b)* les *correctifs* qui adoucissent ce qui peut paraître téméraire et séparent ce système du naturalisme et du pélagianisme. Il est bon de distinguer aussi, historiquement, la *première pensée* de l'auteur, et la *dernière*, où il répond aux critiques de quelques grands théologiens de son temps.

*Première pensée de Ripalda.* — Nous la trouvons dans une dissertation de son grand traité du surnaturel (Ire partie publiée en 1634). C'est là qu'il explique plus à fond le point de départ de tout son système sur l'acte de foi nécessaire à la justification de l'adulte. Il avertit, en passant, que pour désigner brièvement des choses qui n'étaient pas nouvelles, c'est lui qui a inventé les noms de « foi stricte » et de « foi large. » *De ente supernaturali*, édit. Vivès, 1871, disp. LXIII, n. 30, t. II, p. 261. Il définit et explique ces deux termes, *ibid.*, n. 7 sq., p. 249 sq. Cette même dissertation, avec les précédentes qu'il cite, expose et soutient, d'une part l'élément risqué du système, de l'autre ses correctifs.

*a) L'élément risqué.* — L'auteur, par des autorités et des raisonnements, attaque, semble-t-il, l'unanimité des théologiens, la thèse commune qui exige la foi stricte pour toute justification d'adulte. *Ibid.*, n. 19-25, p. 255-259. En terminant, il élève un doute sur la pensée d'un certain nombre de théologiens : est-ce bien la foi *stricte*, déterminée comme telle, qu'ils exigent en réalité ? L'unanimité est-elle certaine? Et il note que le chancelier et le doyen de l'université de Salamanque (où il enseignait la théologie avec grand succès) ont permis à un de ses élèves de défendre son système dans une soutenance solennelle. Il montre ensuite le faible des preuves que l'on apporte pour la thèse dite « commune ». *Ibid.*, n. 26 sq., p. 259 sq. Accordons-lui que beaucoup de théologiens, allant au plus court, n'ont pas choisi assez sévèrement, ni présenté dans toute leur force les arguments qu'ils donnaient; tout à l'heure nous examinerons en détail les preuves principales.

*b) Les correctifs.* — Ripalda les a multipliés, pour rendre plus acceptable ce que son système avait de risqué. — *a.* D'abord, il exige une véritable *surnaturalité* dans l'acte de foi large. Pour comprendre ceci, qui peut à première vue paraître contradictoire, il faut avant tout distinguer dans un acte humain, comme la foi, deux espèces de surnaturalité, qu'en termes plus modernes nous pouvons appeler, l'une *objective*, l'autre *subjective*. Sur cette distinction dans la foi, voir Foi, t. VI, col. 358, 359. Cela supposé, nous avouons que ce serait une contradiction dans les termes, une absurdité d'admettre une surnaturalité *objective*, un objet surnaturel, dans la « foi large »; car on entend, par cette « foi » au sens impropre, une connaissance naturelle de Dieu ou de la loi morale, accessible à tous les hommes; connaissance dite « naturelle » à cause de son *objet*, lequel n'est surnaturel ni en lui-même, puisqu'il ne dépasse pas les forces de la raison, philosophique ou vulgaire, ni dans la manière dont il est supposé actuellement connu, puisque la foi large suppose précisément qu'on ne va pas à lui par la voie de la révélation. Mais ce n'est pas une absurdité de supposer dans ce même acte une surnaturalité *subjective*, c'est-à-dire de supposer qu'alors Dieu par sa grâce *élève* le sujet, la faculté, pour lui faire connaître surnaturellement cet objet naturel, en sorte que l'*acte* de connaissance, considéré comme *modification du sujet*, est alors surnaturel intrinsèquement et dans son entité même. C'est ainsi que Ripalda rend surnaturel l'acte de foi large. Dans quel but? Pour pouvoir ensuite en faire une disposition positive, intrinsèquement *proportionnée* à la justification, un acte *salutaire*, et lui appliquer la doctrine certaine qui, pour les actes salutaires, proclame la nécessité absolue d'une élévation de la faculté par la grâce (grâce actuelle quand il s'agit d'un pécheur). Voir Grace, t. VI, col. 1576-1578. Reste pourtant contre ce correctif la doctrine de nombreux théologiens qui réclament un parallélisme *rigoureux* entre les deux surnaturalités. D'après eux, si l'*objet* est naturel (comme dans le cas de la foi large), la grâce n'élèvera jamais le *sujet* pour l'atteindre; à l'objet naturel correspond nécessairement un acte naturel, à l'objet surnaturel un acte surnaturel. Mais Ripalda peut leur répondre que leur doctrine n'est pas *commune*, et ne passe même pas pour telle; qu'avant lui plusieurs graves auteurs ont rejeté cette correspondance, ce parallélisme avec ses preuves; et de fait il a déjà traité cette question subsidiaire. *De ente supernaturali*, t. II, disp. XLV, p. 88 sq. Ajoutons qu'entre ces deux opinions extrêmes, on peut concevoir une *via media*. Ce serait de concéder à la première le parallélisme comme cas *normal*, et à la seconde des *exceptions* possibles, pour des raisons particulières et *per accidens*, comme disent les scolastiques. Saint Thomas paraît souscrire à cette troisième opinion *moyenne*, quand il juge admissible que l'âme du Christ, par sa science *infuse* et surnaturelle, ait connu non seulement « tous les objets que les hommes connaissent par révélation divine, qu'ils appartiennent au don de sagesse, ou de prophétie, ou à quelque autre don du Saint-Esprit, » mais encore « tout ce qui appartient aux sciences humaines. » *Sum. theol.*, IIIª, q. XI, a. 1. Voilà donc un principe *infus* et surnaturel, destiné normalement par son caractère à faire atteindre tous les objets *surnaturels* (tous, excepté l'essence divine prise en elle-même comme le remarque le saint docteur), mais qui étend sa haute influence à faire atteindre secondairement des objets d'un ordre très inférieur, des objets *naturels*, aux dépens de la symétrie *rigoureuse* rêvée par la première opinion. Il n'y aurait donc pas d'*absurdité* à admettre avec Ripalda qu'une grâce actuelle des plus élevées (puisqu'elle remplace, dans les infidèles et les pécheurs, les vertus infuses) puisse s'employer à faire atteindre surnaturellement un objet naturel. D'ailleurs, cette corrélation *rigoureuse*, qu'il attaque, entre la surnaturalité du principe actif et la surnaturalité de son objet est rejetée encore de nos jours par plusieurs, à la suite du cardinal Billot, *De virtutibus infusis*, 2ᵉ édit., Rome, 1905, t. I, proleg. III, p. 62-89. Voir Foi, col. 268-271. Nous laisserons donc Ripalda soutenir en paix une opinion suffisamment probable et autorisée. Mais il va *plus loin*, et c'est alors que nous ne pouvons plus le suivre. Qu'une révélation improprement dite, objet *naturel*, puisse sous l'influence de la grâce être affirmée par un acte *surnaturel*, qu'il n'y ait pas en cela d'absurdité, soit; mais que cet acte surnaturel de « foi large » puisse remplacer la foi proprement dite pour disposer à la justification les infidèles négatifs, voilà ce que réfuteront les preuves de notre thèse.

*b.* Un *second correctif* ajouté par Ripalda le rapproche des tenants de la nécessité de la « foi stricte ». S'il n'exige pas celle-ci *en elle-même* pour toute justification d'adulte, du moins il en exige le *vœu*, et le vœu produit *surnaturellement* par la volonté élevée, sous l'influence de la grâce. Ce vœu peut se rencontrer sous forme *explicite* ou *implicite*. Le *premier cas* n'a rien d'absurde. L'infidèle négatif peut arriver, au moins avec un secours providentiel, à concevoir la *possibilité* de la révélation proprement dite, dont il ignore le *fait* et le *contenu ;* or connaître la simple possibilité d'une chose excellente suffit pour qu'on puisse la désirer. « Ah! si la Divinité venait nous donner les lumières qui nous manquent! » L'infidèle peut avoir également ce qui vaut encore mieux que ce *désir*, le *ferme propos* de *croire* tout ce que lui affirmerait la Divinité, si elle lui parlait de fait (immédiatement ou médiatement). Et la grâce peut élever la faculté affective, la volonté, pour que bon désir et ferme propos soient intrinsèquement surnaturels. En exigeant tout cela pour la justification, Ripalda reconnaît à la foi proprement dite une véritable *nécessité de moyen*, mais seulement *in re vel in voto*, telle que la nécessité du baptême. *De ente supernaturali*, t. I, disp. XX, n. 117, p. 265. C'est déjà une bonne concession, mais pas assez pour la thèse commune : l'acte de foi stricte est nécessaire *absolute in re*. Dans le *second cas* (forme implicite), le vœu est contenu dans l'acte de charité parfaite, que d'après lui (nous examinerons plus tard la question), ces infidèles auraient la possibilité de faire sans que l'acte de foi stricte, ait précédé. Il part de l'opinion d'un bon nombre de théologiens, que la nature humaine n'est pas incapable de produire un acte naturel d'amour de Dieu, en voyant par la raison ses immenses bienfaits et ses perfections les

plus touchantes, qui portent à l'aimer, et même au premier rang; et comme l'acte de charité parfaite aime Dieu pour sa perfection et par-dessus toutes choses, cet acte *naturel* d'amour de Dieu est analogue à l'acte de charité théologale, qui est surnaturel; *analogue* seulement, d'après ces théologiens. Mais Ripalda en fait un acte *véritable* de charité parfaite, en le supposant produit par un principe surnaturel, par une grâce élevante, suivant sa théorie que nous venons d'exposer. Il se flatte donc d'avoir ainsi, à la portée des infidèles négatifs, un acte de charité parfaite et surnaturelle, acte qui contient le vœu d'accomplir toutes ses graves obligations, et auquel on reconnaît la propriété de justifier, de réconcilier l'âme avec Dieu. *Ibid.*, n. 115, p. 264 et ailleurs.

c. Enfin nous devons noter l'*hésitation* par laquelle Ripalda termin l'exposé de son système et l'accablante *supériorité* que malgré tout il reconnaît à la thèse commune. « Il y en aura peut-être, dit-il, qui oseront librement souscrire à la doctrine que je viens de développer. Pour moi, en matière si grave je ne l'ose pas du tout... Puisque le consentement commun des théologiens, paraît-il, voit dans les textes de saint Paul et du concile de Trente cités au n. 116 la nécessité absolue, *in re*, de l'acte de foi stricte pour parvenir à la justification, il faut dire que, par une divine loi positive et libre, jamais la grâce, du moins efficace, n'est donnée pour faire un acte d'amour de Dieu et de conversion surnaturelle, sans qu'ait précédé l'instruction (qui transmet la révélation proprement dite, élément absolument nécessaire) de la foi stricte... En conséquence, toutes les choses que nous venons de dire en faveur d'un secours qui sans l'acte de foi stricte suffirait au salut, nous ne les avons proposées que par manière de doute, et non pas d'assentiment, afin que les docteurs ou les confirment par leur suffrage ou les corrigent par leur jugement, et par leurs recherches éclaircissent tout ce qui précède. » *Ibid.*, n. 123, p. 268.

*Dernière pensée de Ripalda.* — On la trouve dans son traité *De fide divina*, composé vers la fin de sa vie (et publié après sa mort, en 1652), disp. XVII, sect. x-xiii. Son système a été critiqué dans l'intervalle par plusieurs célèbres théologiens; le cardinal de Lugo, surtout, l'a fait d'une manière très détaillée et approfondie, dans son traité *De fide*, disp. XII. Quelle est alors l'attitude de Ripalda?

*a)* Il *profite* de quelques critiques de détail. Ainsi Lugo lui reprochait avec raison d'avoir, dans son *De ente supern.*, disp. XX, n. 78, t. i, p. 248; disp. LXIII, n. 21, 22, t. ii, p. 256; n. 26, p. 259, défini la foi stricte et théologale « un assentiment donné à la révélation divine *proposée par l'Église* », et utilisé cette définition pour la défense de son système. Ripalda, tout en cherchant à s'expliquer, *reconnaît* que la proposition de la révélation par le ministère de l'Église n'est pas nécessaire pour faire un acte de foi théologale; si, en décrivant la foi stricte, il a mentionné le fait de la proposition par l'Église, c'était afin d'opposer à la foi large la foi stricte par un contraste plus frappant, en prenant le cas le plus connu et le plus *régulier*. *De fide*, édit. Vivès, Paris, 1873, disp. XVII, n. 146, t. vii, p. 383. (Cette édition est pleine de fautes, mais surtout dans cette fin du t. vii, grâce à un correcteur malhabile qui a inventé de mettre le mot *effectus* partout où l'auteur, dans son livre devenu introuvable, avait mis *affectus;* ce qui rend quantité de phrases inintelligibles, car Ripalda parle à tout moment de l'influence de la foi, stricte ou large, sur les autres actes salutaires qui à sa lumière disposent à la justification, lesquels sont des *affectus*, ou actes de la partie *affective* de l'âme, tels que l'espérance, la charité, la contrition parfaite ou imparfaite). Sur cette vérité moralement certaine et incontestable, que la *proposition* de la révélation *par l'Église* n'est pas indispensable à l'acte de foi théologale et justifiante, et sur les conséquences consolantes de cette vérité pour le salut possible des âmes de bonne foi placées en dehors du corps de l'Église, voir Foi, t. vi, col. 163 sq.

*b)* Il emploie son habileté subtile à *maintenir théologiquement* son système par divers procédés. — *a.* Il prend plus que jamais l'offensive *contre les principales preuves* scripturaires et traditionnelles de la thèse commune, que Lugo avait données et défendues contre ses attaques. Aux réponses de Lugo il réplique, *ibid.*, disp. XVII, n. 147-162, p. 384-388. Nous tiendrons compte de ses répliques, en exposant et défendant les preuves de la thèse, ainsi que des textes qu'il allègue à son tour par manière d'arguments, n. 163-171. — *b.* Du reste, il invoque surtout, comme arguments, des « raisons théologiques », n. 172-189. Elles sont fondées sur un principe dont il fait un continuel usage, et qu'il a posé dès le commencement de la discussion, *ibid.*, n. 144 : « La foi, dit-il, est nécessaire à la justification dans la mesure où elle est nécessaire aux affections surnaturelles qui disposent à cette justification, et particulièrement à ce qu'on appelle la *dernière* disposition, comme l'amour de Dieu et la contrition parfaite, en dehors du sacrement, ou l'attrition, avec le sacrement. *Toute* la controverse revient donc à examiner si la *dernière disposition* ne peut être produite sans la foi stricte, appuyée à la révélation divine, si cette foi ne peut être remplacée par toute autre illustration surnaturelle pour le même résultat. » Ce prétendu principe, affirmé sans aucune preuve, nous paraît faux, ainsi que sa conséquence. La foi, comme disposition à la justification, ne tire pas *toute* sa valeur de ce qu'elle est une « illustration surnaturelle », ni de ce qu'elle *prépare la voie* aux autres actes salutaires, spécialement à la *dernière* disposition, la plus importante de toutes (parce que la justification la suit immédiatement et immanquablement). La foi « stricte, appuyée à la révélation divine », vaut par elle-même, et non pas seulement par ses suites. Comme « *fondement* de la justification », concile de Trente, sess. vi, c. viii, Denzinger-Bannwart, n. 801, elle vaut par sa *solidité*, sa *fermeté spéciale* qui lui vient de ce qu'elle s'appuye sur l'*autorité* incomparable du témoignage divin, avantage qui manque aux autres « illustrations surnaturelles » dont parle Ripalda, la science infuse par exemple, et qui manque particulièrement à la « foi large ». Elle vaut par l'*hommage spécial* qu'elle rend à Dieu, en croyant celui-ci sur parole et avec une certitude suprême; par le *mérite* qui lui vient de ce qu'elle n'est pas une « illustration surnaturelle » de l'intelligence *sans* aucune *liberté*, comme, par exemple, les « illustrations » ou « illuminations » de la grâce prévenante : non, la foi stricte est *libre*, parce qu'elle doit venir d'un acte libre et surnaturel de la *volonté*, *ex imperio voluntatis, ex pio credulitatis affectu.* Concédons à Ripalda que la foi *stricte* n'est pas absolument requise *par la nature des choses* pour arriver à la justification, ou à la production d'un acte de contrition parfaite, ou d'attrition avec le sacrement; Dieu *a pu* toutefois, à cause de sa valeur spéciale, l'*exiger* pour arriver là, de manière à lui donner une nécessité de moyen *absolue*. Qu'il l'*ait fait*, les preuves de la thèse le feront voir. — *c.* Par la dernière « raison théologique » de Ripalda, le problème du salut des infidèles est directement mis en cause, ce qui nous intéresse donc spécialement. Son système, dit-il en substance, donne à ce problème une solution bien plus simple et plus facile que n'est la solution qu'il appelle « commune », c'est-à-dire « celle de Suarez, Valentia,

Aragon, Ruiz, Vasquez », celle que plus récemment Lugo a défendue contre ses attaques. Et il se met à comparer les deux solutions. *Ibid.*, n. 190-198. Notre réponse sera d'abord, qu'il nous faut pour le moment traiter la thèse vraiment *fondamentale* où nous sommes : la solution détaillée du problème des infidèles et la réponse aux difficultés ne peut venir que plus tard.

Ensuite, on n'est point obligé, comme Ripalda a tort de le supposer, de choisir entre *deux* solutions seulement : ou la sienne, ou celle de Suarez, Vasquez, Lugo, etc. Celle-ci n'est pas vraiment « commune », elle n'est pas la seule en dehors de la sienne. Plusieurs solutions du problème ont été proposées par des docteurs catholiques dans la suite des temps, ayant une certaine probabilité plus ou moins grande; nous les exposerons plus tard, et l'on pourra choisir. Enfin, de toutes ses attaques contre notre thèse et ses preuves, Ripalda conclut « qu'il ne voit (théoriquement et selon les raisons intrinsèques) aucun motif d'affirmer la nécessité de la foi stricte pour la justification, plutôt que sa non-nécessité. » *Ibid.*, n. 203.

*c)* Mais alors, se plaçant finalement sur le terrain *pratique*, comme il l'avait déjà fait jadis en donnant sa première pensée sur la question, il ajoute : « Malgré tout, je juge absolument que la foi stricte est nécessaire à la justification, et voici pourquoi. Ni l'affirmative, ni la négative n'est convaincante par la force de ses preuves. Mais en toute matière probable et douteuse ayant la grande importance de celle-ci, il faut choisir le parti le plus sûr, même contre l'inclination de son propre jugement. Or ici le parti le plus sûr, c'est d'affirmer la nécessité de la foi stricte pour la justification, parce que cette affirmation est conforme à l'avis commun des théologiens, auquel, en pareille matière, un homme prudent doit soumettre son jugement. » *Ibid.*, n. 204. Et la gravité des conséquences pratiques réclame ici d'aller *au plus sûr*, comme il l'indique : car le salut de nombreux infidèles serait mis en danger si l'on répandait avec faveur et même pratiquement l'opinion de la suffisance de la foi large; une telle diffusion serait capable de refroidir le zèle des missionnaires pour aller porter aux nations lointaines la révélation divine, ce grand moyen de salut, ce moyen qui est très probablement le seul.

*e)* De là, Ripalda tire une conclusion *pro domo sua :* c'est à tort que certains ont voulu flétrir par une censure théologique son opinion particulière, déjà exposée dans le *De ente supernaturali* avec toutes ces restrictions, et l'accuser de témérité. « Est *téméraire*, dit-il, celui qui se fie à son propre jugement au point d'abandonner, sans preuve nouvelle et suffisante, le sentiment commun des théologiens. Or nous sommes très loin de mépriser le jugement des autres; bien qu'apportant des preuves nouvelles, non encore examinées, nous les avons reniées (en pratique) par respect pour la pensée commune. » *Ibid.*, n. 212 sq., p. 405.

3. Vers la fin du XIXe siècle, le docteur Gutberlet, qui s'est fait connaître en Allemagne par de bons travaux de théologie et surtout, d'apologétique, a repris l'opinion proposée par Ripalda; du moins, il s'en rapproche beaucoup, dans la continuation qu'il a faite de la théologie dogmatique de Heinrich. Voir FOI, t. VI, col. 460, 461. « Il n'y a pas lieu, dit-il, de refuser le caractère surnaturel à un acte de croyance ou à un acte moral quelconque, qui, produit sous l'influence d'une grâce intérieure, a pour objet les données de la raison. » Heinrich, *Dogmatische Theologie*, Mayence, 1897, t. VIII, p. 495. On reconnaît ici le point de départ de Ripalda, cette première théorie controversée en théologie, mais suffisamment autorisée. Mais de là, comme Ripalda, Gutberlet passe à une seconde théorie qui est moins sûre, c'est qu'une connaissance purement rationnelle par son objet, surnaturalisée ainsi par la grâce qui la fait produire, pourra chez un infidèle négatif remplacer la foi stricte comme fondement de la justification, du moins si l'on y ajoute le *vœu* de la foi stricte. Il reconnaît toutefois que régulièrement parlant la foi stricte est nécessaire *in re*, et ne suffit pas *in voto* : « En règle générale, dit-il, la foi proprement dite, explicite, est de nécessité de moyen, et une *fides in voto* ne peut suffire. Mais si l'on descend aux cas particuliers, les deux vérités qui seules sont regardées communément et avec *certitude* comme étant de nécessité de moyen, à savoir l'existence de Dieu et la rémunération future, le sont en ce sens, qu'elles doivent dans tous les cas être connues explicitement, mais non pas toujours crues par une foi stricte, basée sur la révélation. » *Ibid.*, p. 493. La nécessité de moyen *in re*, pour la foi stricte, n'est donc pas *absolue :* il y a des exceptions pour les infidèles négatifs, exceptions que rejette la thèse commune. Gutberlet a pris, d'ailleurs, les plus grandes précautions pour ne pas heurter de front cette thèse, pour s'en rapprocher le plus possible et rendre plus acceptable l'opinion qu'il soutient, comme on peut le voir encore, quand il fait les réserves et les remarques suivantes :

*a)* Il ne cherche pas, dit-il, à démolir la thèse commune. Son intention est purement apologétique. « Quand des ennemis reprochent à l'Église de condamner à l'enfer tous ceux qui ne connaissent pas la révélation, je veux leur faire remarquer que leur reproche en réalité ne tombe pas sur une définition de l'Église, mais seulement sur une thèse aujourd'hui commune en théologie. » *Ibid.*, p. 502. Le P. Pesch fait observer qu'il ne faudrait pas dire *aujourd'hui* commune, mais *toujours* commune.

*b)* Bien que très probable, dit-il encore, notre théorie ne peut être démontrée comme certaine, et par suite ne doit pas avoir d'applications pratiques : car en pratique, lorsqu'il s'agit de la fin dernière à atteindre, il faut prendre le moyen le plus sûr, qui est ici la foi stricte. La théorie reste donc sans influence sur l'ordre pratique (évangélisation des infidèles, etc.), et purement apologétique. *Ibid.*, p. 503.

*c)* Une évolution ultérieure de sa pensée a fait dire à Gutberlet : « On nous a attribué de soutenir, comme suffisant à la justification, la *fides improprie dicta* de Ripalda... Non, elle ne peut suffire... parce que c'est une pure opération logique (Ripalda recourait cependant, comme Gutberlet, à la *fides stricta in voto*, laquelle n'est pas une pure opération logique). Nous, nous exigeons pour la justification un acte de foi proprement dit, que l'on définit *assensus firmissimus super omnia propter solum Deum, primam veritatem.* Car un païen même peut avoir ces concepts et cet assentiment, sans connaître aucun objet révélé. » Revue *Pastor bonus*, t. XIV, p. 46 sq. Le P. Pesch répond que cet « *assensus* sans aucun objet révélé » n'est pas autre chose qu'un *pius affectus*, ce n'est pas un assentiment de foi proprement dit. Un païen, sans connaître aucun objet révélé, peut bien dire : « Si Dieu révélait quelque chose, je le croirais; » mais c'est là un acte de *volonté*, et non pas un acte de foi proprement dit, lequel doit être une *connaissance* et, comme l'indique saint Thomas, doit toujours avoir pour objet une vérité que Dieu ait révélé de fait, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. I, a. 1. Pesch, *Theologische Zeitfragen*, Ve série, Fribourg-en-Brisgau, 1908, p. 21, 22. Sur cette « foi implicite » qui en effet chez un infidèle négatif ne peut être qu'une *volonté* de croire, un *désir* de la foi stricte, tandis que chez un fidèle, où elle

prend la forme : « Je crois tout ce que Dieu a révélé, tout ce que l'Église enseigne comme tel », elle peut contenir en outre un véritable assentiment de foi à l'existence d'une révélation divine, vaguement connue, et à la mission divine donnée à l'Église, voir Foi, t. vi, col. 343 sq. Le terme « implicite » est très équivoque.

Quel accueil a-t-on fait à l'opinion de D. Gutberlet? *a*) Le Dr Franz Schmid est le premier qui en ait publié une étude approfondie, dans son livre sur « les moyens extraordinaires de salut » *Die ausserordentlichen Heilswege für die gefallene Menschheit*, Brixen, 1899. Dans sa critique, il reconnaît d'abord que cette conception n'implique « aucune impossibilité intrinsèque, » c'est-à-dire que Dieu aurait pu, dans un autre ordre de providence, établir ainsi les conditions de la justification; ensuite, qu'elle « s'accorde avec la doctrine de l'Église sur la nécessité de la grâce », puisqu'elle exige absolument pour la justification des infidèles négatifs « le secours d'une grâce intérieure et vraiment surnaturelle, prévenante et concomitante. » *Op. cit.*, n. 81, p. 77. « Mais, ajoute-t-il, cette théorie s'accorde-t-elle avec la doctrine catholique sur la nécessité de la foi? Non; aussi est-elle « intenable », n. 83, p. 78. « La théorie de Gutberlet, dit-il dans sa dernière conclusion, ne mérite pas, à notre avis, d'être regardée comme probable; la science catholique n'a pas à compter sérieusement avec elle, » n. 125, p. 112. — *b*) Le Dr Liese a repris l'examen de cette théorie, mais au seul point de vue de l'Écriture et des Pères, qu'il expose plus amplement quoique dans un ouvrage plus restreint : « La position de Gutberlet, dit-il également, ne peut pas être considérée comme tenable. Il ne s'appuie que sur un argument purement négatif; il n'apporte aucune preuve positive tirée de l'Écriture, et ne s'est pas inquiété des Pères. » *Der heilsnotwendige Glaube*, Fribourg-en-Brisgau, 1902, p. 179. — *c*) Comme Gutberlet avait prétendu s'appuyer sur saint Thomas, le R. P. Raymond Martin, O. P., sans négliger les autres considérations l'a critiqué spécialement par rapport à la pensée du docteur angélique, qu'il montre toute différente. *De necessitate credendi et credendorum, seu de fide salutari*, Louvain, 1906. L'occasion de son opuscule est la théorie du professeur Gutberlet, dit-il dans son introduction, p. 21, 22. Il l'expose et l'oppose à la pensée de saint Thomas, p. 57-59; cf., p. 74 sq. et p. 84-87; cf. 122 sq. — *d*) En dernier lieu le P. Pesch a examiné la question, et après avoir cité la conclusion sévère du Dr Schmid sur l'improbabilité de la théorie de Gutberlet, il dit : « Je ne puis que souscrire entièrement à ce jugement. » *Op. cit.*, p. 19.

En terminant la revue de nos plus fameux adversaires, tous d'une habileté incontestable, une pensée nous frappe. Les honnêtes scrupules qu'ils éprouvent quand, il s'agit de conclure, prêchent à leur façon la valeur de la thèse commune. Véga hésitait; tantôt il paraissait verser dans le naturalisme, tantôt n'osant pas nier la nécessité de la foi stricte pour la justification, il semblait vouloir se contenter d'une nécessité *in voto;* et le voilà qui, malgré le candide exposé de toutes les difficultés où il se débat depuis longtemps, conclut en faveur d'une nécessité absolue de l'acte de foi, qu'il déclare affirmée par les Pères de Trente. Ripalda après avoir, en théorie, attaqué la thèse tant qu'il peut, conclut que malgré tout il lui donne son adhésion, parce qu'il faut en pareille matière aller au plus sûr. Gutberlet, qui a toujours mis plus de ménagement dans son attaque, conclut également qu'en pratique la sécurité exige qu'on s'en tienne à la thèse commune. En faveur de celle-ci nous avons là, déjà, une forte présomption.

*II. DOCUMENTS DE L'ÉGLISE.* — Nous abordons les *preuves* de la thèse commune, et fondamentale pour résoudre le problème du salut des infidèles. Parmi les preuves données par divers auteurs, il en est de faibles; nous les négligerons, ou parfois nous en ferons la critique. D'autres sont bonnes, mais ont besoin d'être présentées dans toute leur force et défendues contre les objections de Ripalda ou de Gutberlet. Comme documents de l'Église, on allègue pour la thèse : 1° le concile de Trente ; 2° le concile du Vatican ; 3° la condamnation d'une proposition par Innocent XI.

1° *Le concile de Trente, sess. VI, sur la justification.* — La question présente n'y fut pas l'objet d'un grand débat, comme l'a remarqué Véga. Voir col. 1751. C'est principalement contre les erreurs protestantes, que le concile se proposait d'expliquer la doctrine catholique de la justification; or la plupart des protestants, avec Luther et Calvin, admettaient, tout comme nos théologiens, la plus absolue nécessité de la « foi », même entendue dans le sens d'un assentiment donné à la révélation chrétienne; ils étaient même beaucoup trop durs pour les païens, qu'ils envoyaient en bloc au feu éternel. Leurs erreurs sur la justification étaient d'ailleurs si profondes, si multiples, elles tenaient à tant de difficiles problèmes, que les Pères du concile eurent assez d'autres questions à débattre longuement avec eux en dehors de celle qui nous occupe. Celle-ci ne pouvait cependant être complètement omise : Zwingle l'avait soulevée dans les milieux protestants; et, depuis Vivès, l'idée de sauver les païens sans la foi faisait son chemin parmi les humanistes, et menaçait par eux les catholiques eux-mêmes. Voir col. 1732. Aussi la négation de la nécessité de la foi figure-t-elle dans le catalogue d'erreurs que, dès le début, plusieurs évêques avaient prié les légats du pape de faire dresser comme direction pour les travaux du concile, et qui fut présenté par les légats à la séance du 30 juin 1546; parmi les dix erreurs qui regardent le *premier* stade de la justification des adultes, c'est-à-dire la justification de l'*infidèle*, figure celle-ci au n. 5 : *Sola opinione de Deo, et dolore, etiam sine fide, posse hominem ad justificationem disponi. Concilium Tridentinum*, nouvelle collection des actes et autres documents, publiée par la Société de Gœrres, Fribourg-en-Brisgau, 1911, t. v, p. 281. La « foi large » est ici exprimée par les mots : *Opinio de Deo... etiam sine fide.* Nous voyons aussi des Pères du concile combattre cette erreur dans leurs discours; ainsi l'évêque de Vaison, *op. cit.*, p. 299, 300; l'évêque de Fano, p. 310.

Deux passages du décret de la justification concernent la nécessité de la foi :

| | |
|---|---|
| 1. Sine (fide) nulli unquam contigit justificatio. Sess. VI. c. vii, Denzinger-Bannwart, n. 799. | Sans la foi personne n'a jamais obtenu la justification. |

*a) Historique de cette phrase.* — Quand une assertion d'un concile n'a qu'un sens possible, pas n'est besoin d'aller chercher dans les *Actes* quelle a été l'intention du magistère ecclésiastique en l'insérant, quel sens il avait en vue : le texte suffit à lui-même, et sa force décisive ne dépend pas de circonstances historiques ou de paroles d'évêques qui ont en elles-mêmes une bien moindre valeur. Mais il en est tout autrement quand le texte a quelque ambiguïté; et c'est le cas présent, comme nous le verrons par les nombreuses objections. Voilà pourquoi nous avons entrepris ici un travail sur les Actes, qui n'avait pas encore été fait.

La phrase dont il s'agit ne figure pas encore à cette place dans la *troisième* des rédactions successives du décret *De justificatione*, rédaction qui pour la première fois contenait une énumération des *causes* de la justi-

fication. Voir cette rédaction, c. VIII, dans la collection Gœrres que nous continuerons à citer, t. v, p. 636. Voici quelle fut l'occasion d'y insérer notre phrase. Dans la discussion de ce chapitre, plusieurs Pères demandèrent que la foi fût énumérée parmi les causes de la justification, vu le grand rôle que lui donne saint Paul, *justificati ex fide*, Rom., v, 1, et ailleurs. Ainsi l'évêque de Fano, O. P. : *Inter causas justificationis debet addi fides. Ibid.*, p. 650. Ainsi l'évêque de Terracine, p. 653, et les abbés mitrés demandent que sous la rubrique de la « cause *instrumentale* » on mette : *fides, et fidei sacramentum quod baptismus est.* Pour répondre à leurs désirs, la commission proposa qu'à cet endroit du décret : *Instrumentalis item (causa est) sacramentum baptismi*, on ajoutât les paroles que nous y lisons aujourd'hui : *quod est sacramentum fidei, sine qua nulli unquam contigit justificatio*, p. 700. Dans la discussion de ce nouveau texte, l'évêque de Fano se plaignit qu'on ne déterminât point la *causalité* de la foi, et qu'on eût l'air de la réduire à une simple condition *sine qua non*, p. 703; d'autres l'appuyèrent. Notons en passant que, si la foi est déclarée absolument nécessaire à la justification, c'est déjà beaucoup pour la question présente. Qu'elle soit de plus une vraie *cause* de la justification, les Pères du concile étaient d'accord là-dessus et ce concept de *cause* achève et complète l'idée de la nécessité *de moyen*. Voir col. 1760. Une congrégation spéciale des « prélats théologiens » avait été réunie pour aider à la rédaction définitive. On leur pose, entre autres, cette question : « Faut-il donner à la foi un rang parmi les causes de la justification, et lequel ? » P. 740. L'évêque de Bertinoro, O. P., fait remarquer que « le décret ne doit énumérer que les causes *principales :* or la foi n'en est pas. » D'autres sont du même avis, « parce que la foi est seulement une cause *dispositive* », causalité d'espèce très inférieure qui se ramène à la cause matérielle. Voir S. Thomas, *Sum. theol.*, IIª-IIæ, q. XXVII, a. 3. et *Quæst. de veritate*, q. XXVIII, a. 8, ad 5um. D'autres veulent que la foi, comme le baptême, soit une cause *instrumentale*, se ramenant par conséquent à la cause efficiente. *Loc. cit.* En face de ce dissentiment on renonça à exprimer, dans l'énumération des causes, la causalité propre de la foi, et l'on s'en tint à la phrase de la commission, affirmant seulement son absolue nécessité. Telle est l'histoire de cette phrase, acceptée ensuite par le concile tout entier, et répondant d'ailleurs à l'une des erreurs que dès le début on s'était proposé de combattre.

*b) Preuve tirée de cette phrase en faveur de la thèse commune.* — Le concile affirme que « sans la foi *personne* n'a *jamais* obtenu la justification. » On ne peut mieux exprimer une nécessité absolue, qui ne souffre *aucune exception.* Or dans les discussions personne ne réclama contre une formule aussi nette et aussi tranchante, personne ne chercha soit à l'excuser, soit à l'adoucir par une interprétation large ou mitigée : ni dans la congrégation spéciale des prélats théologiens, très attentifs à éplucher tous les mots, ni dans les séances générales. Nous devons donc la prendre dans son sens naturel. En confirmation de cette preuve très solide, ajoutons que l'un des Pères, le dominicain Stella, évêque de Salpe, fut amené par son argumentation à *nier toute exception*, même extraordinaire et par dérogation à la loi générale, comme est l'exception que nos adversaires voudraient voir ici. Il se proposait de montrer que la foi n'est pas une cause instrumentale; et il supposait manifestement ce principe, que Dieu peut toujours suppléer extraordinairement, par sa toute-puissance, les instruments qu'il emploie, et se passer d'eux; c'est le principe de saint Thomas, *Deum posse facere per seipsum omnes determinatos effectus qui fiunt per quamcumque causam creatam. Sum. theol.*, Iª, q. CV, a. 2. De là le prélat concluait : *Fides non est causa instrumentalis, quia sequeretur quod Deus posset justificare hominem sine fide* (par une exception extraordinaire) *: quod falsum est, quia sine fide impossibile est placere Deo*, Heb., XI, 6, p. 741. Il entendait donc les paroles de l'Épître aux Hébreux de manière à rejeter toute exception, même extraordinaire. Or son interprétation et son assertion ne furent attaquées par aucun des Pères. C'est donc bien ainsi qu'ils comprenaient la nécessité de la foi, l'impossibilité d'être justifié sans elle.

*c) Objections et réponses.* — Véga a déjà signalé les diverses « échappatoires » par lesquelles on peut chercher à esquiver la « définition » de Trente. Voir col. 1757. Ce sont d'ailleurs les mêmes pour *tous* les arguments de la thèse. Nous allons y répondre pour la phrase citée.

*1re objection.* — « En admettant que le concile parle de la foi proprement dite, nous savons que dans sa doctrine de la justification il enseigne comment les choses se passent *ordinairement.* » Gutberlet, *op. cit.*, p. 497. Donc il n'exclut pas les cas *extraordinaires* et exceptionnels, comme celui des infidèles négatifs. — *Réponse.* — Il est vrai que le concile parle quelquefois de ce qui est requis non pas absolument, mais ordinairement, normalement : par exemple, dans cette phrase même, il parle du baptême pour la justification de l'adulte infidèle, parce que c'est le moyen *normal.* Mais, précisément, il ne dit pas du baptême que « sans lui personne n'a jamais été justifié » : il réserve cette phrase, qui signifie une nécessité *absolue*, à l'acte de foi; et nous avons vu que le concile l'entendait bien ainsi.

*2e objection.* — Le concile peut parler ici de la foi large ou impropre : on ne peut donc rien conclure de certain. — *Réponse.* — Outre cette réponse générale, que les conciles choisissent leur langage et en bannissent l'impropriété, surtout pour des termes aussi essentiels que l'est dans la question de la justification le mot « foi », rappelons qu'au chapitre précédent, en mettant la foi en tête des dispositions à la justification, le concile s'est donné la peine de définir ce qu'il entendait par « foi » : *Fidem ex auditu concipientes, libere moventur in Deum, credentes vera esse quæ divinitus revelata et promissa sunt...* Denzinger, n. 798. Or la foi large, fondée sur le spectacle de la création, n'est pas *ex auditu;* elle n'a pas pour objet « les choses divinement révélées » : ou, si l'on veut équivoquer au moyen de la révélation naturelle (terme bien ignoré du concile!), la foi large ne peut du moins avoir pour objet des *promesses* de Dieu, *divinitus promissa*, car c'est par le seul canal de la révélation surnaturelle et proprement dite que Dieu peut faire des promesses, par exemple, « de pardon et de rédemption par le Christ », comme ajoute le concile. Enfin, la foi dont parlent les Pères dans notre phrase même, c'est celle dont le « baptême » est le signe et le sacrement, *sacramentum fidei, sine qua nulli unquam*, etc. Or la foi liée au baptême, et dont l'adulte fait profession au baptême en récitant le symbole, n'est certainement pas la foi large. Celle-ci est donc éliminée par tout le contexte.

*3e objection.* — Il peut se faire que le concile parle ici de la foi (stricte) *in re vel in voto :* la foi, *ou* le désir de croire; il n'est donc pas certain qu'il prenne la foi *absolute in re.* — *Réponse.* — Prendre le mot *fides* pour un simple désir de croire, ce serait de nouveau un sens *impropre* que rien ne nous autorise à attribuer au concile, et qui va même contre la définition qu'il vient de donner de l'acte de foi comme contenant, en plus d'un mouvement de la volonté vers un *bien*, un assentiment intellectuel donné au *vrai* et au vrai connu comme *révélé*, *credentes vera esse*, etc. Voir Foi, t. VI,

col. 82. En outre, quand le concile veut réduire la nécessité d'une chose à une nécessité *in re vel in voto*, il le dit : ainsi, peu auparavant, parlant de la nécessité du baptême pour la justification de l'adulte, il dit : *sine lavacro regenerationis aut ejus voto*, c. IV. Denzinger, n. 796. Il se garderait bien de dire : *sine lavacro nulli unquam contigit justificatio*, comme il dit de la foi : *sine fide nulli*, etc.

*4e objection.* — Sous le nom de *fides*, le concile peut entendre ici la *vertu infuse* de foi, dont la nécessité absolue va de soi toutes les fois qu'il y a justification, mais sort de la question présente, laquelle porte sur l'*acte* de foi. Voir col. 1763. — *Réponse.* — Le concile ne peut parler ici que de l'*acte* de foi. Il vient, en effet, de définir la foi comme *acte*, comme mouvement de la volonté et de l'intelligence, *libere moventur in Deum, credentes vera esse*, etc. : reparlant de la foi quelques lignes après, peut-il, sans rien qui nous avertisse, ne plus parler de cet acte, mais d'un principe permanent, qui n'est pas un acte ni un mouvement? Mais surtout si nous consultons les Actes, nous voyons que les Pères, quand ils discutaient la présente phrase et la mention à donner à la foi parmi les causes de la justification, entendaient l'*acte* de foi, dont le concile venait de parler comme d'une *disposition* à la justification, c. VI, Denzinger, n. 798: c'est pourquoi la plupart n'y voyaient qu'une « causalité *dispositive* », tandis que d'autres voulaient aussi faire de cet acte une sorte d'*instrument* pour appliquer à l'âme la justification et parlaient de « causalité *instrumentale*. » *Loc. cit.* Ajoutons deux citations Le général des dominicains dit : « La foi n'est pas autre chose qu'une disposition à la justification, dans laquelle le premier *acte* nécessairement requis est l'acte de foi... On pourrait dire cependant qu'elle est en quelque manière un instrument de la part de l'homme, qui est dit *coopérer* dans la justification elle-même. » P. 741. Le général des conventuels approuve le précédent : « Ce n'est qu'une cause dispositive. Si nous parlions, ajoute-t-il, de l'*habitus fidei, alors il faudrait mettre* la foi dans la cause *formelle*, suivant la doctrine de saint Bonaventure », etc. *Loc. cit.* Ce conditionnel montre bien qu'il n'était pas question entre eux de l'*habitus fidei*.

Mais, dira quelqu'un, s'il n'est pas question de l'*habitus*, ou vertu infuse, la phrase du concile devient fausse, ce qu'il n'est pas permis de supposer. Vous voulez que le concile dise : « Sans l'*acte* de foi *personne* n'a *jamais* été justifié. » C'est faux! Sans l'acte de foi, les *enfants* sont justifiés par le baptême. Pour que la phrase soit vraie, on est donc forcé de l'entendre de la *vertu* de foi, qui ne manque pas à ces enfants mêmes, puisqu'ils la reçoivent nécessairement avec la justification. — *Réponse.* — Le mot « personne » comme les autres termes universels semblables peut, d'après son contexte, recevoir une extension différente. Parfois il s'applique à tout être humain, parfois à ceux-là seulement qui ont l'usage de la raison, comme quand on dit : « *Personne* qui ne désire le bonheur. » La phrase du concile entendue de l'*acte* de foi pourra donc s'appliquer aux adultes seulement (et par suite être parfaitement vraie), si le contexte le montre. Or il en est ainsi. Après avoir touché à la justification des *enfants* dans la session v<sup>e</sup>, et remettant à plus tard d'en parler encore à propos du baptême, le concile, dans la session VI<sup>e</sup>, dont il s'agit maintenant, s'occupe *seulement des adultes*. Tout l'indique : les mots *justificatio impii*, cf. Rom., IV, 5, et l'idée du *vœu* du baptême, c. IV, Denzinger-Bannwart, n. 796; les mots *in adultis*, c. V, n. 797; la description des *actes*, foi, crainte, espérance, etc., servant de dispositions, ce dont les adultes seuls sont capables, c. VI, n. 798; la justification présentée comme *faisant suite* à ces dipositions, et définie comme telle, et dans cette définition le mot *voluntariam*, qui ne peut concerner que les adultes, c. VII, n. 799. Enfin si nous consultons les *Actes* du concile, nous y voyons qu'après que les théologiens eurent été entendus, avant d'ouvrir la discussion générale des évêques sur la justification, les légats du pape présentèrent, le 13 juin 1546, sous le titre *De justificatione adultorum*, le plan des grandes lignes à suivre pour traiter avec méthode les principales théories protestantes en matière de justification. On examinerait successivement *trois classes* d'adultes arrivant par la justification au salut, *tres status hominum : a.* l'infidèle qui se convertit à la foi, avec toute la genèse de cette justification *première; b.* l'homme *justifié* qui persévère et augmente sa justice, avec toute la marche de sa persévérance, de ses mérites, et de son accession à la gloire; *c.* le juste qui *tombe*, mais *se relève*, avec la genèse de son relèvement par une *nouvelle* justification. *Concilium Tridentinum*, t. V, p. 281. La grande majorité des Pères approuve le projet des légats : *placet ordo*. P. 283. Cet ordre ou plan, qui comme le montrent ensuite les *Actes* empêcha une confusion inextricable, et que l'on retrouve dans le décret final, Denzinger, n. 796-810, concentre sur les *adultes seuls* la perspective du concile en cette session VI<sup>e</sup>. La justification des enfants avant l'âge de raison est mentionnée aux sessions V<sup>e</sup>, n. 791, et VII<sup>e</sup>, n. 869, 870.

Dans un ouvrage excellent d'ailleurs, Vacant dit que le concile de Trente, en déclarant « que jamais personne n'a été justifié sans la foi », sous ce mot *foi* entend parler « non des actes de foi, mais de la foi habituelle donnée par le baptême aux petits enfants aussi bien qu'aux adultes. » *Études théologiques sur les constitutions du concile du Vatican*, Paris, 1895, t. II, p. 126. Les *Actes* de Trente, on vient de le voir, prouvent nettement le contraire; mais une bonne édition n'en existait pas encore, quand le vénéré fondateur de ce dictionnaire écrivait ces lignes. Pour fixer le sens de la phrase de Trente, il en est réduit à exploiter une phrase de saint Augustin qui n'a avec elle qu'une faible ressemblance. Ce qui l'impressionne surtout, c'est que le concile du Vatican, dont il a très bien saisi la pensée d'après les actes de ce concile, a emprunté cette même phrase de Trente en lui donnant vraiment le sens que lui-même vient de lui donner. Mais nous conclurons plus loin que c'est un sens accommodatice, si l'on peut dire, et non pas le sens propre de la phrase de Trente. Voir col. 1772.

| | |
|---|---|
| 2. Cum vero Apostolus dicit justificari hominem per fidem..., ea verba in eo sensu intelligenda sunt, quem perpetuus Ecclesiæ catholicæ consensus tenuit et expressit : ut scilicet per fidem ideo justificari dicamur, quia fides est humanæ salutis initium, fundamentum et radix omnis justificationis, sine qua impossibile est placere Deo, et ad filiorum ejus consortium pervenire. Sess. VI, c. VIII, Denzinger, n. 801. | Quand l'apôtre dit que l'homme est justifié par la foi, ces mots doivent être entendus au sens que la perpétuelle et unanime interprétation de l'Église catholique a retenu et exprimé, à savoir, qu'il nous déclare justifiés par le moyen de la foi, parce que la foi est le commencement du salut, le fondement et la racine *de toute justification*, et que sans elle il est impossible de plaire à Dieu, ni d'entrer dans la famille de ses enfants. |

*a) Historique du texte.* — Nous le trouvons déjà en substance dans la nouvelle forme du décret *De justificatione*, proposée le 23 septembre 1546, par les soins du second légat, Marcel Cervin, cardinal de Sainte-Croix. On y lit déjà au n. 7, en explication des mêmes paroles de l'apôtre, cette assertion que *toute vraie justice* (en ne considérant jamais que les adultes) débute par l'acte de foi; que la foi est le fondement du salut, nécessaire pour entrer dans la famille des

enfants de Dieu, *Op. cit.*, t. v, p. 423. Aucun amendement ne fut proposé par les Pères pour restreindre une telle affirmation de la nécessité de la foi : voir le résumé des amendements, p. 504 sq.

Mais plusieurs voulurent préciser davantage ce rôle initial de la foi, et de là cette nouvelle rédaction dans la 3ᵉ forme du décret, proposée le 5 novembre à l'assemblée générale : *Per fidem autem justificari ideo dicimur, quia in ea quæ ad justificationem est dispositione, prima est fides. Est enim ejus quasi fundamentum, et omnis humanæ salutis exordium*, etc., p. 636. Le texte nouveau, par ces mots : *in dispositione, prima est fides*, souleva de vives réclamations. « Nous semblons dire, s'écria l'évêque de Fano, suivi par plusieurs autres, que la foi n'est pas requise dans la justification elle-même, » p. 699. Pour comprendre cette critique, il faut se reporter à un passage où saint Thomas fait ressortir le rôle de l'acte de foi dans la justification, et le distingue d'autres actes qui ne font que préparer de loin; ainsi tel acte d'aumône ne sert à la justification que par manière de disposition éloignée, *per modum præparationis* : au contraire la foi, bien qu'elle précède comme disposition éloignée, se retrouve encore avec la charité parfaite au moment même où celle-ci justifie, *simul in justificatione impii cum motu fidei est etiam motus caritatis. Sum. theol.*, Iª IIæ, q. CXIII, a. 4, ad 1um. C'est que la foi n'est pas, de sa nature, une disposition éloignée *qui cède la place* à d'autres actes plus rapprochés du but : son acte « coopère » avec ceux des vertus qui la suivent, même de la charité, Jac., II 22. Voir Foi, t. VI, col. 84, 85. Les réclamations reprirent de plus belle dans la commission chargée de la rédaction définitive du décret; à cette question du légat, cardinal de Sainte-Croix : « Pourquoi saint Paul attribue-t-il la justification à la foi? » l'évêque de Fano répond : « Parce que la foi est la première, non seulement dans la disposition, mais encore dans la justification; » l'évêque de Vérone : « Parce qu'elle est la première dans la justification selon saint Thomas; » l'évêque de Lanciano : « On pourrait dire dans le début : *Quia non solum in dispositione sed in justificatione primus motus in Deum est fidei;* » le général des augustins cite un passage semblable de saint Thomas, *In Rom.*, III, 22; l'évêque de Bertinoro demande aussi qu'on distingue entre la foi qui dispose et la foi qui justifie, car dans la préparation la foi est informe, mais dans l'instant de la justification elle opère par la charité, Gal., v, 6. *Op. cit.*, p. 724, 725. Ils entendaient que l'acte de foi n'est pas seulement une disposition éloignée, mais qu'il se répète au moment de la justification comme disposition prochaine : *Fides disponit, et in ipsa justificatione est etiam dispositio propinqua*, dit l'évêque de Belcastro, p. 740.

D'autres prélats, cependant, se refusaient à introduire cette théorie de saint Thomas dans le décret conciliaire. D'abord, elle est loin de se vérifier toujours : par exemple, un malade qui a perdu connaissance ne peut-il pas, sans aucun nouvel acte, être justifié par le baptême ou l'absolution du prêtre en vertu de dispositions seulement antérieures et éloignées, la foi avec l'espérance et l'attrition seulement? L'évêque de Salpe semble faire allusion à ce point, p. 741. Saint Thomas n'a envisagé que le cas de la justification par la charité parfaite, peut-être en vue de simplifier une question très complexe, mais en sacrifiant dans ce raccourci une plus complète exactitude. Et quand la théorie de saint Thomas serait rigoureusement exacte pour tous les cas, doit-on prêter cette théorie scolastique à saint Paul, dont il s'agit ici d'interpréter la pensée? Non. Saint Paul, au dire de l'archevêque d'Armagh, « ne parlait pas de la foi vive, mais de la foi informe, telle qu'elle est d'abord dans le pécheur; il voulait simplement dire que cette foi est la première des dispositions, et par là le commencement et le fondement du salut, » p. 724. Enfin, il ne s'agissait pas seulement, dans le présent chapitre, de fournir une interprétation plausible de saint Paul, mais de déterminer une interprétation qui ait été perpétuellement donnée dans l'Église aux paroles de saint Paul, *sensus quem perpetuus Ecclesiæ consensus tenuit.* Pour déterminer un tel sens, remarquait le légat Cervin, l'exégèse des plus anciens docteurs est encore plus à considérer qu'une explication relativement tardive, donnée par saint Thomas, p. 734. A cet effet, le légat avait lui-même versé au débat plusieurs textes de Pères grecs, p. 729. Mais ce débat menaçait de s'éterniser : aussi, le 21 décembre, le légat prit-il le parti de proposer une nouvelle rédaction supprimant la phrase *Fides est prima in dispositione*, origine de toute la controverse; le concile éviterait ainsi de se prononcer sur l'explication détaillée du rôle de la foi, question secondaire. Proposée au concile le 10 janvier 1547, cette nouvelle rédaction, qui est notre texte actuel, fut adoptée le lendemain en séance générale, avec le reste du décret. *Op. cit.*, p. 779, 784, 800-802.

*b) Preuve tirée de ce texte en faveur de la thèse commune.* — Le concile ne dit pas : « La foi est le fondement *normal* de la justification; *en général*, la justification part de la foi. » Il dit : « La foi est le fondement de *toute* justification. » Donc, pas *d'exception.* Et comment concilier avec cette affirmation si nette le système de nos adversaires, admettant des millions d'exceptions pour les infidèles de bonne foi? Au surplus, pesons ces mots *fundamentum et radix.* Comme il n'y a pas moyen d'avoir un édifice sans fondations, un arbre et ses fruits sans racine, ainsi, d'après le concile, il n'y a pas de justification sans la foi : voilà qui indique une *absolue* nécessité de moyen.

*c) Objections et réponses.* — Les tentatives pour esquiver cette preuve ont été écartées déjà à propos du premier texte. Insistons sur un seul de ces points. Les actes du concile, que nous venons de parcourir, attestent évidemment que tous les Pères entendaient parler de foi *actuelle*, et non pas *habituelle.* L'acte de foi, le « mouvement de foi » dans le style de saint Thomas, est-il seulement disposition éloignée, ou bien aussi disposition prochaine dans la justification, et laquelle des deux conceptions correspond le mieux à la pensée de saint Paul, quand il dit que nous sommes *justifiés par la foi?* Tel était le sens du débat que nous venons de reproduire : c'est donc bien l'*acte* de foi, que tous considéraient comme le fondement de toute justification (d'adultes). Ils n'avaient pu se tromper sur la pensée de saint Paul, si claire par elle-même; l'apôtre ne montre nullement qu'il veuille parler de l'*habitus fidei*, mais, au contraire, de cet acte, *credere*, dont il donne l'exemple dans Abraham : *Credidit Abraham Deo.* Rom., IV, 3; cf. 5, 18 sq. On voit que le concile en était convaincu; par exemple, l'évêque de Badajoz *(Pacensis)* affirme sans être relevé par personne : « Quand saint Paul dit aux Romains, c. III et IV, que nous sommes justifiés *per fidem*, il s'explique lui-même, il entend la foi actuelle et non pas habituelle, » p. 324. On peut ajouter avec Schmid que *per fidem* exprime un rapport de causalité, qui existe vraiment entre l'*acte* de foi comme cause et la justification comme effet : tandis que, le rapport entre l'*habitus fidei* et la grâce sanctifiante n'étant pas une relation de cause à effet, *per fidem* ne peut signifier cet *habitus.* Enfin, au membre de phrase qui dans le décret suit immédiatement, *gratis autem justificari ideo dicamur*, etc., où est expliqué le mot *gratis* de saint Paul, le concile entend par *fides* la foi qui tout en « précédant la justification, ne la mérite

pas : » il entend donc bien la foi *actuelle*, pour qui seule on peut soulever la question de « mérite. » Denzinger, n. 801.

Une objection historique pourrait être tirée de ce fait que Véga et Soto, cités parmi les adversaires de la thèse commune, assistaient précisément comme théologiens à cette VI[e] session du concile de Trente, et semblent y avoir joué un rôle important. Cela ne jette-t-il pas un doute sur la pensée du concile, quand il affirme la nécessité de la foi? — *Réponse.* — Pour André Véga, il a collaboré avec quatre évêques à la première rédaction du *Decretum de justificatione*, projet présenté le 24 juillet 1546. *Concilium Tridentinum*, t. V, p. 384, note 1. Le 17 août, ce projet de décret (qui d'ailleurs ne contenait rien sur la nécessité de la foi) est blâmé par beaucoup de Pères pour sa forme, sa prolixité, etc. *Ibid.*, p. 408 sq. On décide une nouvelle rédaction, où Véga n'a point de part. Le nouveau décret, très différent de forme, « édité par le cardinal de Sainte-Croix » qui avait surtout mis à contribution les travaux de Séripandus, général des augustins, voir p. 391, note, 418, note 13, se rapproche beaucoup plus du décret final dont il a déjà la structure générale, et bien des parties telles quelles; il présente déjà en substance, nous l'avons vu, le second texte de Trente, sur la nécessité de la foi, p. 423. Les théologiens furent appelés à donner leur avis sur cette nouvelle rédaction, et parmi eux Véga fit quelques remarques, mais qui ne touchent en rien au point de la nécessité de la foi, p. 431, 438. Et comment Véga pourrait-il jeter un doute sur l'intention du concile? N'a-t-il pas au contraire attesté que le concile avait « défini » la thèse commune, et qu'aucune « évasion » n'était sérieusement possible? Voir col. 1757.

Quant à Dominique Soto, bien qu'il ait rétracté une idée trop large sur la nécessité de la foi, on objectera peut-être qu'au moment où nous sommes il se peut qu'il l'ait eue, n'ayant encore là-dessus ni rien écrit, ni rien rétracté. Soit : mais si grande qu'ait pu être son influence sur les premiers travaux du concile, il n'en est pas de même pour la session VI[e] sur la justification, et surtout pour le point qui nous occupe. Vers la fin de mai 1546, c'est-à-dire quand on en était encore à préparer la session V[e] sur le péché originel, Soto part pour Rome où il assiste au chapitre de son ordre et à l'élection d'un général; on ne le retrouve pas à Trente dans les diaires jusqu'au 23 août, *Concil. Trid.* t. V, p. 332, note 7, 1069. D'ailleurs, il ne participe pas aux travaux des théologiens *minores*, mais siège au concile à la place de son nouveau général et en attendant sa venue, p. 442, note 3. Sa seule intervention dans les débats sur la justification a lieu le 9 octobre, p. 491 ; cf. p. 673, note 16. Il y propose quelques amendements à la seconde forme du décret, mais rien qui touche à la nécessité de la foi, qui d'ailleurs ne fut pas discutée. Sans reprendre la parole, il remplace son général pour la dernière fois le 29 octobre, p. 634. Quand vient l'examen de la troisième forme du décret, c'est le général des dominicains que l'on entend parler, le 24 novembre, p. 660. Il n'est déjà plus question de Soto dans les diaires de Trente à partir du 11 novembre; il est probablement à Venise, et la session se clôt sans lui. *Op. cit. Introduction*, p. LIV, note 1.

La preuve tirée du concile de Trente reste donc très sérieuse. Mais peut-on garantir qu'il ait *voulu définir* la thèse et *créer* ainsi l'*obligation* d'y donner un assentiment intérieur et très ferme ? Sauf meilleur avis, les textes conciliaires ne nous semblent pas assez clairs pour établir une telle volonté et une telle obligation, une *définition* au sens rigoureux du mot, une définition certaine.

2° *Le concile du Vatican.* — On a voulu tirer une preuve de ce passage :

| | |
|---|---|
| Quoniam vero sine fide impossibile est placere Deo et ad filiorum ejus consortium pervenire, ideo nemini unquam sine illa contigit justificatio, nec ullus, nisi in ea perseveraverit usque in finem, vitam æternam assequetur. Sess. III, c. III, Denzinger-Bannwart, n. 1793. | Comme il est impossible, sans la foi, de plaire à Dieu et d'être mis au nombre de ses enfants, personne n'a jamais obtenu la justification sans la foi, et, à moins d'y persévérer jusqu'à la fin, personne n'obtiendra la vie éternelle. |

Le commencement de la phrase est emprunté mot pour mot aux déclarations de Trente que nous venons d'examiner : aussi est-on porté de prime abord à prendre ce texte au même sens que celui de Trente; on aurait donc une nouvelle preuve en faveur de la thèse commune. Ainsi l'avait pris un des Pères, qui, pour plus de clarté, demanda que la phrase reçût ce léger développement : « Personne *de ceux qui sont parvenus à l'âge de raison* n'a jamais obtenu la justification sans la foi, » etc. Et il ajoutait en faveur de son amendement : « On excepterait par là ceux qu'il faut excepter, les enfants et les faibles d'esprit qui sont justifiés par le seul baptême sans connaître ni professer la foi. » Amendement 58[e], dans la *Collectio Lacensis conciliorum*, t. VII, col. 160. Mais l'évêque Martin de Paderborn, donnant son avis comme rapporteur sur la longue liste des amendements proposés, pria le concile d'écarter celui-ci. Dans cet endroit de notre schéma, dit-il, « il est question de la foi comme *vertu*, et non pas de la foi comme *acte;* or, comme nous le savons tous, la foi, vertu infuse, existe aussi dans les enfants baptisés, donnée par le sacrement de baptême. » *Ibid.*, col. 178. Et le vote de la grande majorité du concile se conforma d'autant plus facilement à cet avis, que l'évêque de Paderborn était un des principaux auteurs du schéma, donc très compétent pour en interpréter la pensée. Il résulte de ces faits que la phrase du Vatican ne peut prouver notre thèse : elle parle d'autre chose. C'est la remarque de Vacant, *loc. cit.*, et de Granderath, *Constitutiones dogmaticæ... concilii Vaticani ex ipsis ejus Actis explicatæ*, Fribourg-en-Brisgau, 1892, p. 87. Le P. Pesch, qui avait paru prendre la phrase du Vatican comme preuve de notre thèse, *Prælectiones dogmaticæ*, 1898, t. VIII, n. 432, p. 179, a retiré explicitement cette preuve dans sa 3[e] édit., 1910, n. 427, p. 198, ainsi que dans son *Compendium*.

Reste à expliquer : *a)* comment il est arrivé qu'un texte du concile de Trente ait passé dans celui du Vatican avec un sens tout différent; et *b)* comment la preuve tirée du premier concile ne périt point par le fait du second.

*a)* Franzelin avait préparé pour le concile un premier schéma *De fide* « contre les multiples erreurs dérivées du rationalisme, » travail profond et encore utile à consulter, *Collectio Lacensis, ibid.*, col. 507 sq., mais trop long, trop chargé de matière et d'érudition pour un décret conciliaire, ce qui le fit rejeter par le concile. On nomma Mgr Martin, évêque de Paderborn, avec Mgr Pie, évêque de Poitiers, et Mgr Dechamps, évêque de Malines, pour tailler dans cette forêt touffue un nouveau schéma, que, de fait, sa brièveté substantielle et son sens pratique firent voter par les Pères, après des amendements de détail. Comme on l'avait promis, le nouveau schéma s'inspirait de l'ancien dans sa marche générale, souvent dans le détail même. C'est visible pour la question qui nous occupe. On connaît la méthode d'Hermès, chanoine de Cologne : elle veut que les catholiques instruits et capables, destinés à enseigner les autres, appliquent à tous et à chacun des dogmes un *doute* ayant quelque analogie avec le doute cartésien, mais pire parce qu'on n'en sortirait que par de *longues* études. Voir t. VI, col. 2290 sq. Franzelin, dans son schéma, rejetait

cette méthode au nom d'un double devoir, imposé à tout catholique, le devoir de recevoir la vraie foi, et celui d'y persévérer ensuite *perpétuellement :* à la place de cette *continuité,* Hermès avait introduit un *hiatus,* et même un *long* temps d'arrêt. Au parti hermésien qui répondait que ce double devoir est impossible à la raison cultivée, Franzelin répliquait que Dieu le rend possible, soit par le secours extérieur des hommes qui de sa part présentent la révélation, et des motifs de crédibilité qu'il nous a donnés, soit par le secours intérieur de sa grâce prévenante et adjuvante. Citons une phrase : *Ut autem huic necessariæ obligationi amplectendi veram fidem et in eadem constanter perseverandi homines satisfacere valeant, Deus ipse, qui instat præcepto, etiam præcurrit auxilio. Ibid.,* c. IX, col. 511. Ainsi : *a.* Franzelin ne prend pas ici le mot « foi » au sens *subjectif,* acte ou vertu, le seul en question dans nos textes de Trente, mais à l'*objectif,* où *fides* signifie simplement l'*objet,* la *matière* de nos actes de foi, c'est-à-dire les dogmes, la révélation chrétienne et catholique : « embrasser la vraie foi » ne peut avoir d'autre sens; « persévérer constamment dans la foi » ne veut pas dire qu'on en fasse constamment des *actes,* ce qui est impossible et n'a jamais été commandé, mais que jamais on ne renie les dogmes de foi, que jamais on ne les révoque en doute comme le faisait Hermès; c'est l'obéissance au précepte *négatif* de la foi. Voir FOI, t. VI, col. 513. — *b.* Franzelin ne parle que de « précepte », d' « obligation » : il ne traite donc que de la *nécessité de précepte,* et non pas, comme nos textes de Trente, de la *nécessité de moyen.* — *c.* Il ne fait aucune allusion aux paroles du concile de Trente d'où nous tirons notre preuve. Denzinger-Bannwart, n. 799 et 801. S'il renvoie en note à ce concile, c'est à d'*autres* passages. S'il y relève un endroit où il est question de la *vertu infuse de foi, ibid.,* n. 800, c'est toujours en vue du même but. Hermès exigeait des catholiques les mêmes *doutes* que ceux-ci permettent aux hérétiques cherchant la vérité; il voulait les faire tous passer sous le même niveau, à la grande joie de l'indifférentisme et du libéralisme. Franzelin établit la différence profonde des deux situations : par exemple, le catholique croyant à des dogmes vraiment révélés a dans son acte une *surnaturalité intime* provenant de la *vertu infuse* de foi, que n'a point l'hérétique, même baptisé et de bonne foi, quand il adhère aux opinions purement humaines qu'on lui a enseignées : c'est une raison de condamner le doute dans le premier cas, comme déplacé et nuisible, et de le permettre dans l'autre, où le même inconvénient ne peut pas exister.

Venons au second schéma, et comparons-le au premier sur le chapitre de la foi. On y a conservé la marche, les idées et même beaucoup d'expressions de Franzelin. Mais à l'endroit où il parlait de la nécessité de la foi, on a cru bien faire d'insérer les textes de Trente qu'il s'était abstenu de citer, ceux qui prouvent la thèse présente où nous sommes. De là, dans le concile du Vatican, ces paroles : « Sans la foi, il est impossible... de parvenir à la participation de la qualité d'enfants de Dieu, » *ad filiorum ejus consortium pervenire* (Trente, dans Denzinger-Bannwart, n. 801); *nemini unquam sine illa contigit justificatio* (Trente, *ibid.,* n. 799). Ces deux membres de phrase, en sortant de leur propre cadre, qu'ils avaient à Trente, pour entrer dans un cadre tout différent (Denzinger-Bannwart, n. 1793), y ont perdu leur sens propre. Il n'en est pas de même de la *fin* de cette phrase du Vatican : *nec ullus,* etc. C'est une allusion transparente à un autre passage un peu long du concile de Trente, celui que Franzelin avait cité pour prouver contre Hermès le soin jaloux avec lequel les catholiques doivent persévérer continuellement jusqu'à la fin dans leur foi aux dogmes révélés. Voici l'essentiel de ce texte de Trente : « Dans la justification elle-même, l'homme reçoit... ces trois choses *infuses* ensemble, la *foi,* l'espérance et la charité... *C'est cette foi* qu'avant de recevoir le sacrement du baptême, les catéchumènes » (ayant déjà reçu le *Credo* et fait l'*acte* de foi) « demandent à l'Église, par une tradition qui remonte aux apôtres, quand ils demandent *la foi, qui donne la vie éternelle,* ce que la foi ne peut faire que dans son union avec l'espérance et la charité. » Il y a là une évidente allusion au rituel romain, où le prêtre, dans le baptême des adultes, dit aux catéchumènes : « Que venez-vous demander à l'Église de Dieu? » Réponse : « La foi » — « La foi, que vous donne-t-elle? » — Réponse : « La vie éternelle. » Dans le baptême des nouveau-nés, mêmes questions du prêtre, mêmes réponses faites par le parrain. La *foi* dont il est ici question ne peut être que la *vertu infuse* de foi, soit parce que le concile de Trente l'explique ainsi, nous venons de le voir, soit parce qu'étant donnée *par* le sacrement, elle se distingue des *actes* de foi qui *ont disposé* l'adulte au sacrement, soit parce que le baptême la confère aux enfants eux-mêmes. Voir FOI, t. VI, col. 367. Reprenons notre texte de Trente; il s'achève ainsi : « Cette justice (ou sainteté) chrétienne et véritable, rendue aux baptisés à la place de la première robe (de justice originelle) qu'Adam a perdue pour lui et pour nous, les néophytes, en qui elle est restaurée par le don du Christ, reçoivent aussitôt l'ordre de la conserver blanche et immaculée pour la porter jusqu'au tribunal de Notre-Seigneur Jésus-Christ, et avoir la vie éternelle. » Denzinger-Bannwart, n. 800. Nouvelle allusion aux cérémonies du baptême, où cette robe d'innocence et de sainteté, rendue par le Sauveur, est symbolisée non seulement par la robe blanche que l'on donne à l'adulte, mais encore par le petit linge blanc qui la remplace sur la tête de l'enfant baptisé, avec ces paroles du rituel : « Reçois ce vêtement blanc, et porte-le immaculé jusqu'au tribunal de Notre-Seigneur Jésus-Christ pour avoir la vie éternelle. » C'est donc ce long passage du concile de Trente qui constitue l'*idée dominante* de la phrase du Vatican, dont voici le trait final : « Et personne, s'il ne persévère dans la foi (après le baptême) jusqu'à la fin, n'obtiendra la vie éternelle. » Denzinger-Bannwart n. 1793. Ce *trait final,* ainsi que la double *source* qu'il avait dans le concile de Trente et le rituel romain, autorisait l'évêque de Paderborn, rapporteur, à affirmer, comme nous l'avons vu, que dans la phrase du Vatican il n'est pas question de la foi comme acte, mais comme vertu infuse existant même dans les enfants baptisés. Et l'on comprend que le concile, par son vote, ait simplement approuvé cette manière de voir, sans se préoccuper d'examiner si le *début* de la phrase prenait d'*autres* paroles de Trente dans leur sens *réel.*

*b)* Mais le doute ne retombe-t-il pas sur notre explication des premiers textes de Trente, étant donné l'emprunt qu'en a fait, à son début, la phrase du Vatican? Non, car — *a.* historiquement, le sens des déclarations de Trente doit être cherché, comme nous l'avons fait, dans le contexte et les Actes de Trente, et non pas dans les Actes d'un concile postérieur. — *b.* Si le concile du Vatican, faisant appel à son magistère suprême, avait rendu un jugement solennel et obligatoire sur le vrai sens de telle assertion du concile de Trente, tout catholique devrait acquiescer à ce jugement : mais au Vatican rien de tel n'a eu lieu. — *c.* Un concile peut emprunter à un autre plus ancien une phrase, et l'accommoder à sa propre idée si elle en est matériellement susceptible, de même qu'il prend parfois une phrase de l'Écriture dans un sens accommodatice, et la fond dans son texte à lui, sans prétendre déclarer par là le sens lit-

téral de ces mots dans l'Écriture elle-même. — *d.* Dans l'emprunt verbal qu'ils font au concile de Trente, les Pères du Vatican, s'abstiennent même de *nommer* ce concile : comment rendraient-ils un jugement solennel sur le sens d'une phrase de Trente? — *e.* A supposer même qu'ils aient voulu faire de l'autorité du concile de Trente une sorte de *preuve* pour le sens différent qu'ils ont donné à ses paroles, comme si c'était le sens réel, cela non plus ne prouverait rien, car les conciles, pas plus que les papes, ne sont infaillibles dans le choix des *preuves* dont ils se servent. Voir CONCILES, t. III, col. 667; INFAILLIBILITÉ DU PAPE, col. 1702.

Peu après le concile du Vatican, un partisan dévoué de Ripalda, le P. Desjardins, S. J., attaquait la preuve tirée du concile de Trente pour la thèse commune. Dans la *Revue des sciences ecclésiastiques*, avril 1872, t. XXV, p. 346-352. Il y entremêlait d'autres difficultés plus ou moins spécieuses. Voici celles de ses objections qui n'ont pas de solution suffisante dans ce que nous avons dit.

*1re objection.* — Dans ces paroles de Trente : *Fides est humanæ salutis initium*, si vous entendez « que l'acte formel, strict de foi, est le premier acte dans l'ordre surnaturel,... et au sens absolu le commencement du salut, » la *conséquence* sera qu'il faudra retrancher de « la série des actes surnaturels » la volonté de croire qui le précède, et, à plus forte raison, les excitations de la grâce qui préviennent cette volonté, d'après le concile, c. V et VI, Denziger-Bannwart, n. 797, 798. — *Réponse.* — Nous nions cette *conséquence.* L'acte de foi *stricte* est ainsi appelé, parce qu'il demande une *révélation* divine, et par là s'oppose à la foi *large.* Mais comme il doit être libre, il *inclut* nécessairement une libre volonté ou volition de croire, surnaturelle et salutaire d'après les documents antipélagiens; et cette volition doit être *prévenue* par la grâce excitante, surnaturelle aussi, d'après les mêmes documents, le concile de Trente, *ibid.*, et celui du Vatican, c. III, n. 1791. L'objection entend mal l'acte de foi *stricte*, et le confond avec sa partie purement *intellectuelle.* C'est sans doute la partie principale, puisque le reste lui est subordonné : c'est pour obtenir cette foi intellectuelle, que la grâce prévient et que la volonté commande. Mais le principal n'est pas tout; on ne peut supprimer les autres éléments essentiels, ni leur enlever leur surnaturalité; on nous accuse faussement de le faire. Voir FOI, col. 359-362.

*2e objection.* — Si vous admettez dans la série des actes surnaturels les excitations de la grâce agissant *immédiatement* sur la volonté de croire et sur la foi à la révélation, pourquoi ne pas y admettre aussi les bonnes pensées et affections excitant *longtemps auparavant* la volonté de l'infidèle à bien faire, pourvu qu'alors la faculté soit *élevée* comme Ripalda le suppose? Pourquoi dire avec « Suarez et Lugo... que la première grâce surnaturelle date du moment où l'adulte entend la prédication de l'Évangile, ce qui est précisément en question? Pour nous, il nous semble qu'il est permis de faire remonter plus haut ces excitations de la grâce et ce réveil de l'âme... (Dans) tout infidèle qui observe fidèlement les prescriptions de la loi naturelle, les bonnes œuvres qu'il fait alors n'appartiennent-elles pas à la préparation, au moins *éloignée*, à la foi? » *Ibid.*, p. 351. — *Réponse.* — L'opinion commune, avec Suarez, Lugo, etc., a un excellent ensemble de raisons pour ne pas admettre une telle *extension* de la préparation surnaturelle à la justification. — *a)* Pour le concile de Trente, la « grâce prévenante excitante » est le « commencement, *exordium*, de la justification des adultes », Denzinger, n. 797; et il s'agit de la grâce qui excite *prochainement* à l'acte de foi stricte. *Ibid.*, n. 798. Le concile ne connaît pas votre « préparation éloignée », surtout avec une telle profusion d'actes surnaturels; voilà un argument négatif qui n'est pas sans valeur. — *b)* Saint Augustin fournit la base d'un argument positif : Les œuvres conformes à la loi naturelle, dit-il, faites par les infidèles avant de connaître la révélation et de se convertir à la foi proprement dite, n'ont aucune valeur devant Dieu, ne mènent pas à lui. Comment donc Desjardins peut-il en faire des actes aussi surnaturels que possible, et de véritables « dispositions », bien qu'éloignées, *à la foi stricte;* ou même un « moyen extraordinaire » *remplaçant* la foi stricte, et menant sans elle à la justification, en cas d'ignorance invincible de l'Évangile? *Ibid*, p. 353. Voici le texte du docteur de la grâce, contredisant formellement l'hypothèse de Ripalda : « Ces œuvres, que l'on dit précéder la foi, quelque louables qu'elles semblent aux hommes, sont vides, *inania.* Je les comparerais à une grande dépense de forces et vitesse de course, mais en dehors du bon chemin, *præter viam.* Que personne donc ne *compte* ses bonnes œuvres *avant* la foi; où la foi manquait, il n'y avait point d'œuvre bonne. » *In psal. XXXI*, n. 4, *P. L.*, t. XXXVI, col. 259. Rappelons que cette négation d'*œuvre bonne* se rapporte à la bonté *théologique*, la seule envisagée d'ordinaire par Augustin. Voir sa controverse avec Julien sur les infidèles col. 1741. Les meilleures œuvres avant la foi manquent absolument de bonté théologique et sont en dehors du bon chemin, parce qu'elles ne conduisent pas positivement à la justification, ni par suite au salut; le saint docteur va même jusqu'à donner à ces œuvres manquant le but le nom de « péché », C'est saint Thomas qui nous a fourni les expressions mêmes de bonté philosophique et de bonté théologique, quand il distingue l' « acte bon suivant le philosophe » et l'acte bon suivant « le théologien. » *Quæst. disp., de veritate*, q. XIV, a. 3. — *c)* Saint Augustin reconnaît, surtout chez les infidèles, l'*existence* d'actes *louables*, mais purement *naturels.* Donc il contredit l'hypothèse de Ripalda, que, chez les infidèles, tout acte humain qui n'est point *péché*, est *surnaturel.* Voici le texte : « Il y a un amour du prochain (c'est ici le sens du mot *caritas)* qui est divin (surnaturel), et un autre qui est humain (naturel): celui-ci se subdivise en licite et illicite. Celui que j'appelle licite est non seulement permis, mais réclamé sous peine de blâme. Qu'il vous soit donc permis d'aimer d'un amour humain vos épouses, vos fils, vos amis, vos concitoyens. Mais vous voyez bien qu'un tel amour peut se trouver même chez les impies, c'est-à-dire les païens, les juifs, les hérétiques. » *Serm.*, CCCXLIX, n. 1, *P. L.*, t. XXXIX, col. 1529. Pour d'autres textes augustiniens reconnaissant l'honnêteté *naturelle* chez les infidèles, voir Pesch, *Prælectiones*, 2e édit., t. V, n. 136, p. 75. — *d)* La bulle *Auctorem fidei* cite ce passage de saint Augustin, et reproche au synode janséniste de ne pas reconnaître l'existence « d'affections moyennes, provenant de la nature même, et louables de leur nature. » Denzinger-Bannwart, n. 1524. Moyennes ou « tenant le *milieu* », *affectus medii :* le milieu entre une œuvre *surnaturelle* comme celle de la charité théologique, et une œuvre *illicite.* Ripalda, comme les jansénistes, nie l'*existence de ce milieu*, proclamée par Augustin et par la bulle; mais il ne le nie pas en vertu des principes jansénistes, que la nature humaine a été totalement corrompue par le péché originel, et qu'aux infidèles nulle grâce du Christ n'arrive, bien au contraire; aussi nous n'appliquerons pas au célèbre théologien la *note* ici donnée par Pie VI : « proposition fausse, déjà condamnée ». Il reste cependant une preuve sérieuse contre lui dans ce passage de la bulle. — *e)* Saint Thomas admet également des actes d'une bonté naturelle chez les infidèles, même infidèles *positifs*, c'est-à-dire coupables du « péché mortel d'infidélité »;

*a fortiori* chez les *négatifs*, objet de notre étude, qui peuvent avoir d'autres péchés graves mais pas celui-là. Il en donne ainsi la raison : « Le péché mortel supprime la grâce sanctifiante, mais ne corrompt pas entièrement la nature en ce qu'elle a de bien(moral)... (Les infidèles) peuvent donc, dans une certaine mesure, faire des actes bons, ce qui reste de bien dans leur nature suffisant à les produire. Donc, il n'y a nulle nécessité pour eux de pécher dans toutes leurs œuvres. » *Sum. theol.*, IIª IIᵉ, q. x, a. 4. Il se pose cette objection : « C'est la foi qui dirige l'intention; mais sans intention bien dirigée, pas de bonne action; donc pas de bonne action sans la foi. » Il répond : « La foi dirige l'intention par rapport à la fin dernière surnaturelle; mais la lumière de la raison naturelle peut aussi diriger l'intention quand il s'agit d'une bonne action naturelle. » *Ibid.*, ad 2ᵘᵐ. Saint Thomas reconnaît donc chez les infidèles une action naturelle et bonne, tenant par conséquent le *milieu* entre l'acte surnaturel et le péché. Dira-t-on qu'ailleurs il soutient ceci : il n'y a *pas de milieu* entre le *péché* et l'acte surnaturel *méritoire* pour le ciel? Nous répondrons que cette autre assertion du saint docteur, bien probable du reste, sans être certaine, ne regarde pas les *infidèles*, qui ne peuvent *mériter* ni le ciel, ni même la justification (don gratuit), mais regarde ceux qui certainement sont les seuls à pouvoir mériter le ciel, c'est-à-dire les *justes*. Voir MÉRITE.

*3ᵉ objection.* — Un fait du Nouveau Testament prouve qu'un infidèle peut atteindre la justification sans passer par la révélation et la foi stricte. Quand il adorait le vrai Dieu avec toute sa maison, et lui était agréable dans ses prières et ses aumônes, Act., x, 1-4, le centurion Corneille « ne soupçonnait même pas l'existence d'une révélation positive. » Desjardins, *ibid.*, p. 351. — *Réponse.* — *a)* Une telle ignorance, qui n'est point dans le texte des Actes, est invraisemblable dans un homme préoccupé de religion, vivant en ami au milieu des juifs, et auquel « toute la nation juive rendait témoignage », ℣ 22, surtout si l'on se rappelle l'usage fréquent et même extérieur que les juifs faisaient de la Bible, — *b)* Saint Thomas répond à cette difficulté, et cela en affirmant nettement la thèse commune : « Corneille n'était pas infidèle : autrement sa conduite n'aurait pas été agréable à Dieu, à qui personne ne peut plaire sans la foi. Il avait la foi implicite (en Jésus-Christ); la vérité de l'Évangile ne lui avait pas encore été manifestée. Pierre lui est envoyé pour l'instruire plus pleinement de la foi. » *Ibid.*, ad 3ᵘᵐ.

*4ᵉ objection.* — Si la phrase de Trente : *Fides est humanæ salutis initium*.., c. VIII, n. 801, devait s'entendre de la foi stricte, « on ne voit pas, dit le P. Desjardins, comment le pape Clément XI aurait pu condamner dans la bulle *Unigenitus* la 27ᵉ proposition de Quesnel : *Fides est prima gratia et fons omnium aliarum* (Denzinger-Bannwart, n. 1377). Cette proposition, en effet, ne serait que la reproduction de la doctrine du concile. » *Ibid.*, p. 350. — *Réponse.* — Voilà un moyen bien commode de nous arracher la preuve que nous tirons de cette phrase de Trente; bien commode, parce qu'il dispense d'étudier le contexte et les actes du concile, comme nous l'avons fait. On procède *a priori* : cette phrase de Trente ne peut pas dire de *la foi stricte* qu'elle est le commencement du salut, parce qu'alors le concile parlerait comme Quesnel, condamné par Clément XI. Mais, qu'est-ce que le Saint-Siège a voulu condamner dans la proposition que vous citez? Que voulait dire Quesnel? C'est là le point. Desjardins répond encore *a priori* : Quesnel voulait dire que l'acte *intellectuel* de foi est le *premier* acte surnaturel dans l'infidèle qui se convertit, le premier dû à la grâce, *prima gratia*, que par conséquent les actes requis pour la foi, qui doivent précéder, « comme la volonté qui commande l'adhésion de l'intelligence, ne seraient pas des actes surnaturels. » — *a)* Cette hypothèse sur l'erreur de Quesnel confond l'acte de foi *stricte*, pris au complet, avec sa partie purement *intellectuelle*. Voir réponse à la *1ʳᵉ objection*. — *b)* Quelques auteurs avaient déjà hasardé sur le sens de Quesnel quelque chose d'approchant : avant la foi (volontaire et intellectuelle) Quesnel entendait, d'après eux, « nier toute grâce *prévenante* ». Ce serait donc, tout simplement, le semi-pélagianisme, tant combattu par Augustin, qui dit par exemple : « La grâce prévient donc la foi elle-même, » etc. *De dono perseverantiæ*, n. 41, *P. L.*, t. XLV, col. 1018. Ce serait le semi-pélagianisme condamné au concile d'Orange, can. 7, Denzinger, n. 180, et anathématisé à Trente, sess. VI, can. 3, *ibid.*, n. 813. On trouve cette interprétation de Quesnel, avec d'autres considérations meilleures, dans un ouvrage anonyme en 4 in-fol., *Clementis XI constitutio Unigenitus theologice propugnata*, Rome, 1717; réimpression de Dillingen, 1720, t. I, p. 219 sq. Mais il est invraisemblable qu'un ennemi aussi déclaré des semi-pélagiens, ait versé dans une erreur de ce genre Et Quesnel ne dit-il pas lui-même : « La volonté *que la grâce ne prévient point* n'a de lumières que pour s'égarer, d'ardeur que pour se précipiter, de force que pour se blesser, capable de tout mal, impuissante à tout bien? » Propos. 39, *ibid.*, n. 1389. — *c)* Disons plutôt que dans les infidèles qui n'ont pas reçu ce que nous appelons la « vocation *prochaine* à la foi », c'est-à-dire la présentation de la révélation divine et de sa crédibilité, avec la grâce intérieure prévenante et inclinant à croire, voir col. 1735, Quesnel, comme les jansénistes précédents, niait absolument *tout* secours : non seulement le secours d'ordre proprement *surnaturel* que leur attribue Ripalda, et qui rendrait surnaturels tous leurs actes bons, mais encore tout secours inférieur, soit d'ordre *préternaturel*, soit d'une providence *spéciale*. Car la thèse janséniste veut que ces infidèles *ne puissent* éviter le péché dans *aucune* de leurs œuvres, c'est la 8ᵉ proposition condamnée en 1690. Denzinger, n. 1298. Voir ALEXANDRE VIII, t. I, col. 754. Elle veut aussi que ces péchés leur méritent l'enfer, puisque le manque de liberté personnelle pour les éviter, ou l'ignorance invincible, ne les excuse pas, et que ces péchés leur sont suffisamment libres et imputables à cause de la libre faute originelle d'Adam leur père, dont ces péchés sont la suite inévitable pour eux. *Ibid.*, col. 752. Or cette théorie barbare suppose nécessairement *deux choses*, quand elle refuse à ces malheureux et tout acte bon et tout secours divin qui leur évite l'enfer, ou le leur diminue. La *première*, c'est que le péché originel a tellement corrompu la nature morale de l'homme, qu'elle est devenue *incapable* de toute bonne action, même simplement honnête. La *seconde*, c'est que le Christ, en relevant par les mérites de sa passion la nature tombée, a laissé absolument de côté les infidèles; chose non moins nécessaire à la théorie janséniste, que la première : car une totale corruption de la nature humaine par le péché originel n'empêcherait pourtant pas de bonnes actions chez les infidèles, si, pour éclairer leur intelligence et fortifier leur volonté, tout infidèle (et non pas seulement les *élus* parmi eux) recevait quelque miette, quelque parcelle des secours mérités par le Christ. Mais ceci renverserait la 5ᵉ proposition de Jansénius : « Il est semi-pélagien de dire que le Christ est mort absolument pour tous les hommes. » Denzinger-Bannwart, n. 1096. Et la 32ᵉ de Quesnel : « Jésus s'est livré à la mort afin de délivrer pour jamais les aînés, c'est-à-dire *les élus*, de la main de l'ange exterminateur. » D'où les jansénistes concluaient que « les païens, les juifs, les hérétiques ne reçoivent absolument aucune influence de

Jésus-Christ; leur volonté est nue et désarmée, sans aucune grâce suffisante. » Voir ALEXANDRE VIII, t. I, col. 753. Et la 39e proposition de Quesnel, que nous venons de citer dans son texte original français, nous dépeint avec une dureté élégante ce lamentable état des infidèles, abandonnés sans aucun secours de la grâce à leur nature qui « n'a de lumière que pour s'égarer, d'ardeur que pour se précipiter, de force que pour se blesser », jusqu'à ce que vienne, ou ne vienne pas, la vocation prochaine à la foi, la *grâce prévenante* qui en les poussant à l'acte de foi peut seule les tirer de leur état d'infidèles, mais qui n'est donnée qu'à des *élus* parmi eux.

Nous trouvons du reste l'origine de cette erreur de Quesnel, et son explication authentique, dans le livre fameux qui est à la base de toute sa doctrine, dans l'*Augustinus* de Jansénius. — *a.* « Il y a, affirme ce maître de Quesnel, des commandements de Dieu qui sont impossibles dans l'état présent de leurs forces aux infidèles, et même ( aux autres)... Et ils ne reçoivent point de grâces qui les rendent possibles... Et la difficulté d'accomplir ces commandements ne vient pas de ce que l'action de les accomplir doive être *surnaturelle*, ou méritoire, choses qui ne sont *jamais* venues à la pensée d'Augustin : mais de ce que les forces de la volonté sont infirmes, à cause de la concupiscence qui détourne de vouloir le bien. » *Augustinus*, Rouen, 1643, t. III, *De gratia Salvatoris*, l. III, c. XIII, p. 138. Quand saint Augustin parle du manque de forces de la nature humaine, il n'est donc jamais question, selon Jansénius, de son impuissance à *agir surnaturellement.* Comment donc l'erreur de Quesnel consisterait-elle à mettre l'acte de foi le premier parmi « les actes surnaturels », ainsi que Desjardins interprète cette erreur? Non, Quesnel, pas plus que Jansénius, ne se souciait de ce que la théologie appelle par excellence les « actes surnaturels », ni d'assigner à la foi stricte, dont ils parlaient, son rang dans la série de ces actes. — *b.* Aussi Jansénius, visant un autre ennemi plus dangereux, dit-il dans le *titre* même de son chapitre précédent : « Les infidèles n'ont point de *grâce* suffisante d'*ordre naturel.* » *Ibid.*, p. 133. — *c.* Et au c. XI, où il aborde la question des infidèles et ce qu'en ont dit les théologiens, il écarte d'abord « quelques scolastiques » qui ont supposé chez les infidèles dans tout le courant de leur vie (au moins de temps à autre) une grâce qui suffise à obtenir actuellement la justification, clef du salut. « Un tel secours, dit Jansénius avec raison, supposerait qu'alors ils peuvent croire; mais personne ne le peut si on ne lui a proposé ce qu'il faut croire, ni sans quelque excitation surnaturelle de la volonté » (il entend « surnaturelle » en un sens vague et général). « Or, il est téméraire de supposer chez tous les infidèles un tel genre de secours... Aussi l'on admet facilement en théologie que le secours suffisant pour le salut n'est pas toujours actuellement à leur disposition. *semper præsto in actu*, mais seulement en leur puissance ou prochaine *ou éloignée.* Ils reçoivent au moins le pouvoir *de ne pas mettre obstacle*, par leurs *péchés*, à la vocation divine : s'ils en usaient, sans aucun doute ils recevraient cette vocation ultérieure mais s'ils pèchent, ils se rendent incapables d'une grâce plus sublime. Car un tel secours *pour éviter le péché*, presque tous (les théologiens) sont d'accord pour le reconnaître chez les infidèles eux-mêmes : sans cela (pensent-ils) le péché ne saurait leur être imputé ». Puis Jansénius mentionne sommairement les diverses explications que les auteurs donnent d'un tel secours, avec références marginales à Vasquez, à Suarez, à Bellarmin. Nous avons déjà traduit plus haut ce passage où l'on voit dans Jansénius une négation radicale de tout secours chez les infidèles; d'où il conclut leur impossibilité *absolue* d'éviter le péché dans un seul de leurs actes, résumant le tout dans ces quatre mots : *Fides est prima gratia.* Voir col. 1733. Et voilà l'origine évidente de la 27e proposition de Quesnel dont il s'agit maintenant, et son vrai sens. Ajoutons une conclusion que Jansénius tire vers la fin du chapitre : « Donc les infidèles, avant de recevoir la foi, n'ont absolument aucune grâce suffisante.... par laquelle ils puissent bien vivre, ou observer la loi naturelle, ou éviter les péchés. Car d'après les principes d'Augustin, *la foi est la première grâce.* » *Ibid.*, p 132.

Quant à saint Augustin, après tout ce que nous avons cité de lui, nous ne voyons qu'*un moyen* de concilier ses apparentes contradictions sur les infidèles et de répondre victorieusement à Jansénius et à Quesnel, *en deux points.* — *1er point.* — Si vous prenez l'infidèle *avant* l'acte de *foi stricte*, ou plutôt, *avant* les éléments dont cet acte exige nécessairement d'être précédé, grâce extérieure de la révélation (suffisamment proposée), secours intérieur de la grâce excitante, etc., alors les œuvres de l'infidèle, quelle que soit leur bonté morale, ne conduisent pas au but, c'est-à-dire à la justification, qui mène au salut; elles ne sont qu'œuvres de la nature, et par suite ne sont point salutaires. Voir 2e objection, col. 1783. Ainsi la foi est le *premier* acte salutaire, ou, comme parle le concile de Trente, la *première* disposition à la justification, l'*initium salutis*, le *fundamentum justificationis :* par suite elle est le premier des actes « intrinsèquement » surnaturels, surnaturels dans leur essence même, dans leur entité subjective, *quoad substantiam (actus);* genre de surnaturalité reconnu dans certains actes par la grande majorité des théologiens, bien qu'Augustin n'entre pas encore dans la distinction nette des genres de surnaturalité, réservée au développement théologique; mais, quand Augustin simplement *se tait*, Jansénius a tort de *nier.* — *2e point.* — D'autre part, avant la foi et ses présupposés, le docteur de la grâce n'*exclut pas* un genre *inférieur* de *secours* divin qui fait éviter le péché en *empêchant* de le commettre. Au contraire, nous voyons qu'Augustin *admet* un tel genre de secours, dont souvent le bénéficiaire ne s'aperçoit pas. Il apostrophe en ces termes celui qui se vante de n'avoir pas fait de grands péchés avant sa conversion à la foi : « Tu n'as pas été adultère dans ta vie passée si pleine d'ignorance, quand tu n'étais pas encore illuminé (baptisé), quand tu discernais si peu le bien du mal, quand tu ne croyais pas encore en Dieu (tout cela désigne clairement l'*état d'infidélité)* : mais c'est Lui qui dirigeait ta vie à ton insu. Écoute ce que dit ton Dieu : C'est moi qui te dirigeais, te conservais pour moi. Si tu n'as point commis d'adultère, c'est qu'il t'a manqué une invitation criminelle : qui l'a fait manquer? c'est moi. Ou bien, le temps, le lieu t'a manqué : c'est grâce à moi (la Providence dispose à son gré les circonstances de temps, de lieu, etc.). Peut-être l'invitation, le lieu et le temps n'ont pas manqué : mais alors je t'ai effrayé pour t'empêcher de consentir. Reconnais donc la *grâce* du protecteur à qui tu dois de n'avoir point péché. La gratitude, que me doit celui à qui j'ai pardonné sous tes yeux de grands crimes, tu me la dois aussi pour t'avoir empêché d'en commettre. » *Serm.*, XCIX, n. 6, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 598. Voir AUGUSTIN, t. I, col. 2392 Cette espèce de secours, bel exemple des *faveurs spéciales* de la Providence, rentre dans l'ensemble de *grâces* défendues par Augustin contre les pélagiens et semi-pélagiens, tous très hostiles à toute *faveur* de Dieu faite à l'un plutôt qu'à l'autre. Voir solution pélagienne, col. 1740.

Une autre espèce de secours, inférieur à la grâce qui engendre des actes intrinsèquement surnaturels, vise à *faire produire* à l'infidèle *un acte* moralement bon, purement naturel en lui-même, mais ayant dans son origine une sorte de surnaturalité. Quand Julien exalte les actes

vertueux du paganisme, tout en les avouant « stériles ». Augustin, entre autres réserves qu'il fait, lui dit qu'il devrait du moins attribuer ces actes à un don divin, à une grâce; et cette grâce n'est pas celle des actes salutaires, puisque ces actes « stériles » ne conduisent ni à la justification, ni par conséquent au ciel. Pour les textes, voir AUGUSTIN, t. I, col. 2387; cf. ce que nous avons dit de sa controverse avec Julien, col. 1741. Les théologiens ont suggéré diverses formes de cette espèce de secours, qui, luttant contre les tentations, fait produire un acte bon dans les circonstances où celui-ci serait quasi impossible, sans toutefois élever la faculté à produire un acte intrinsèquement surnaturel. Il y a l'apparition soudaine, dans l'intelligence, d'un objet capable d'éveiller des sentiments puissants pour empêcher la volonté de consentir au mal, au moment où l'âme, entraînée par les passions et les sens, est froide et insensible aux considérations religieuses; l'objet est présenté par une espèce de miracle en dehors de toutes les associations d'idées et de toutes les lois psychologiques, ou avec une extrême intensité que les causes naturelles n'expliquent pas. Dans le passage de tout à l'heure, Augustin semble indiquer à la fin cette forme de secours, quand il dit : « Je t'ai effrayé, pour t'empêcher de consentir. » Une autre forme, c'est la communication directe de force à la volonté, sans passer par l'intelligence. Nul n'ignore qu'il y a plus de force de caractère dans un homme que dans un autre; et dans un même homme la volonté, par des efforts souvent répétés, peut acquérir de l'énergie à la longue. Mais le Tout-Puissant, lui, peut en une seconde mettre dans une âme une énergie indomptable, comme il l'a fait d'une manière *durable* pour ses apôtres, le jour de la Pentecôte; dans notre cas il peut suffire d'un surplus *passager* d'énergie, pour obtenir un acte de ferme résistance, et empêcher ainsi la chute qui menaçait. Dans ces dernières formes, l'acte humain comporte un élément qui surpasse les forces et les exigences de la nature humaine, donc « surnaturel » en un sens général. Que cet *acte*, naturel en lui-même, soit appelé « surnaturel *quoad modum* », ou « préternaturel », ou « extrinsèquement surnaturel », il implique dans le mode de son origine quelque chose de *miraculeux*, et se distingue par là soit de l'acte purement humain, fait avec le concours ordinaire et naturel de Dieu, soit de l'acte surnaturel *quoad substantiam*. Il n'a donc pas simplement, comme on le dit parfois, une *dénomination* de surnaturalité, tirée de la vocation *éloignée* qu'a tout homme à la fin surnaturelle, dans l'ordre présent.

La *grâce* surnaturelle *quoad modum*, intermédiaire entre le concours ordinaire et naturel de Dieu, d'une part, et la plus haute grâce dont il nous assiste ici-bas, d'autre part, était presque communément admise autrefois par les théologiens, non seulement comme une possibilité, mais encore comme un *fait*, sans lequel on ne peut expliquer, par exemple, le secours certainement donné parfois aux infidèles avant leur vocation prochaine à la foi. Quelques théologiens aujourd'hui, sans en nier la possibilité, ne veulent pas l'admettre *en fait* dans la providence actuelle, et, comme Ripalda, la remplacent par la grâce surnaturelle *quoad substantiam*, qui serait de fait la grâce uniquement donnée aux infidèles comme aux autres. Voici leurs raisons : *a*. Il semble que la grâce surnaturelle *quoad modum* n'ait aucun fondement dans l'Écriture ou la tradition, et qu'elle ait été inventée par ceux qui, comme Suarez, répugnent à admettre dans le *sujet* (ayant besoin de grâce pour connaître ou aimer) une grâce surnaturelle *quoad substantiam*, quand l'*objet* à connaître ou à aimer n'a rien en lui que de *naturel*; alors, ne voulant pas d'ailleurs le laisser sans aucune grâce, ils lui ont décerné une grâce surnaturelle *quoad modum*. Telle est la pensée du cardinal Billot, *De gratia Christi*, Prato, 1912, th. II, p. 79 (édit. de Rome, 1908, p. 66). — *Réponse*. — Nous sacrifions volontiers au docte cardinal cette opinion de Suarez et autres auteurs, suivie aujourd'hui encore par plusieurs; voir ce que nous en avons d t, à propos de Ripalda qui n'a pas tort de s'en écarter, col. 1765. Mais le grâce surnaturelle *quoad modum* n'est pas une création de théologiens pour les besoins d'une opinion contestable : elle a une base dans la tradition. Elle suit de la *réunion* de deux faits traditionnels *1er fait*, ou groupe de faits, établi plus haut : saint Augustin refuse *absolument* toute influence positive, pour la justification comme pour le salut, aux meilleures œuvres des infidèles *avant la foi stricte*, ce qu'il ne pourrait faire s'il les regardait comme intrinsèquement surnaturelles; et avec Augustin le concile de Trente dit de la foi stricte, qu'elle est pour l'homme le *commencement* du salut, la *première disposition* à la justification, le fondement de *toute* justification. *2e fait*. Ce n'est pas assez, aux yeux de l'Église, pour nous opposer aux *jansénistes*, d'admettre que la *nature*, n'étant pas totalement corrompue par le péché originel, peut faire par ses propres forces et sans celles de la grâce quelques œuvres moralement bonnes, au moins en matière assez facile. Alexandre VIII a condamné chez ces sectaires une *autre* erreur (5e proposition), atteignant directement les infidèles, et leur refusant absolument *toute grâce* pour les fortifier contre le mal. Et en effet Jansénius, dans son *Augustinus*, leur refusait en propres termes « avant la connaissance de la révélation et la vocation prochaine à la foi, pour éviter le péché, tout secours surnaturel, même *quoad modum* », en sorte que leur volonté resterait « nue et désarmée, et sans aucune influence du Christ », comme le dit la proposition condamnée. Du reste, si l'on y tient, le secours surnaturel leur sera mesuré avec parcimonie, il ne les mettra pas à même d'éviter *longtemps* tout péché grave, et de vaincre toutes les tentations, ce qui serait réservé aux fidèles en état de grâce; mais du moins ils en seront aidés dans quelques occasions difficiles, et décisives pour toute leur vie, ce qui est très appréciable. Enfin, pour qui ne serait pas assez au courant de la position tenue par l'auteur éminent dont nous parlons, il est bon de rappeler ici qu'il n'a rien de commun avec Ripalda sur la thèse fondamentale que nous prouvons, et qu'il exige *absolument* et sans aucune suppléance la foi *stricte* pour la *justification* de tout adulte. *De virtutibus infusis*, 2e édit., Rome, 1905, t. I, th. XIX, p. 331. — *b*. Une autre objection part de ce principe incontestable, que toute grâce nous vient du Christ; même la grâce qu'il nous faut contre notre infirmité due à la concupiscence, c'est encore « la grâce de Dieu *par Jésus-Christ* ». *Rom.*, VII, 25. Or « une telle grâce, continue l'objection, est la grâce du Sauveur; et la grâce du *Sauveur* conduit au *salut*. Mais une grâce qui conduit au salut (c'est-à-dire à la fin surnaturelle) ne peut être que la grâce surnaturelle *(quoad substantiam)*. » — *Réponse*. — Oui, toute grâce conférée par les mérites du Sauveur l'est en vue du *salut*. Mais le « salut » est un terme plus abstrait, plus vague, plus général que la vision de Dieu, ou fin dernière et surnaturelle. Celle-ci est l'élément *suprême* et *positif* du « salut ». Mais le terme de « salut » s'applique aussi à la justification, Eph., II, 8, laquelle n'est pas le bien *suprême*; il peut également convenir à un élément plutôt *négatif*. Dans le langage humain, auquel la religion révélée emprunte ses termes, et ses concepts, le « salut » ne signifie pas la suprême béatitude, mais ordinairement la délivrance ou la préservation d'un grand mal : on est « sauvé » d'un naufrage, d'un incendie, d'un attentat; on cherche son « salut » dans la fuite, etc. Elle sera donc

donnée pour le « salut », la grâce seulement destinée à préserver l'homme du plus grand des maux, le péché mortel; d'autant plus que ce mal, de sa nature, fait obstacle à la fin de l'homme, qu'elle soit naturelle ou surnaturelle comme dans l'ordre présent; et lors même que cette fin serait déjà compromise par des péchés plus anciens non pardonnés, celui-ci serait toujours un obstacle de plus, et, si l'homme se damnait, lui vaudrait un surcroît de peine. Donc la grâce surnaturelle *quoad modum*, qui suffit à empêcher de le commettre, est donnée elle-même en vue du « salut ». Elle ne fera pas produire au pécheur un acte « salutaire » disposant à la justification, ni ne le justifiera; pour accomplir ces choses sublimes, il faudra une grâce d'ordre plus élevé; et devenu juste, l'homme alors pourra mériter pour le ciel. Mais, après tout, une grâce inférieure, en préservant d'une grande chute qui orienterait vers le mal, pourra jouer un rôle plus important dans une vie humaine qu'une grâce supérieure qui fait gagner un mérite de plus, un degré de gloire de plus. Du reste l'apôtre, dans le texte que l'on cite, dit lui-même : *Infelix ego homo, quis me liberabit*, etc., et laisse entendre que le propre de la grâce donnée contre la concupiscence et le péché, c'est de délivrer ou de préserver du mal, effet plutôt *négatif*, mais d'un grand intérêt. Et dans les dernières demandes du *Pater*, Jésus insiste sur cet aspect négatif du salut. Cf. Joa., XVII, 15. Et le don si précieux de persévérance, défendu par saint Augustin contre les semi-pélagiens, peut consister dans une spéciale providence, *empêchant* un juste *de vivre* jusqu'à une chute prévue, effet plutôt *négatif : Raptus est, ne malitia mutaret intellectum ejus*, Sap., IV, 11. S. Augustin, *De prædestinatione sanctorum*, c. XIV, *P. L.*, t. XLIV, col. 979. — *e*. On nous fait un dilemme. Cet acte « naturel par son entité », fruit de la grâce surnaturelle *quoad modum*, « est-il dans l'ordre du salut..., fait-il obtenir le moyen positif de salut, c'est-à-dire la grâce surnaturelle *quoad substantiam*,... est-il un commencement dans la voie qui mène à la vie éternelle, *initiative se habebit in via vitæ æternæ?* Ceci ne semble point conforme à la foi. » *Ibid.*, p. 81. — *Réponse.* — En effet, ce serait l'erreur semi-pélagienne de dire qu'un acte naturel *fait obtenir* (par sa valeur méritoire ou quelque autre influence causale) la grâce qui mène à la justification et à la fin surnaturelle; qu'il est l'*initium* dans la voie de la vie éternelle. Aussi, rejetant cette erreur, nous disons seulement que cet acte (ou omission d'acte) empêche de tomber dans le grand mal du péché mortel. — Mais alors (seconde corne du dilemme), « alors la grâce qui le fait produire ne fait rien pour le *salut*, et n'est pas la grâce du *Sauveur* ». *Réponse.* — Elle ne fait rien pour le « salut » pris sous son aspect positif, soit. Mais pour le « salut » considéré incomplètement, elle fait quelque chose, et c'est assez pour qu'elle relève du Sauveur. Voir la réponse à l'objection précédente. Nous ne nous appuyons pas, qu'on veuille bien le remarquer, sur la théorie de la « disposition négative », que l'on semble croire nécessaire à la défense de la grâce surnaturelle *quoad modum*. *Ibid.*, p. 97, note.

Enfin ajoutons, contre le préjugé de plusieurs, que saint Augustin, quand il défend « *la* grâce », n'entend point, par ce *substantif au singulier*, une entité unique et simple, mais l'*ensemble* de tous les divers secours *niés par les pélagiens*, et soutenus par lui contre les « ennemis de *la* grâce ». De même saint Thomas, sous ce titre : la grâce, entend souvent grâce habituelle et grâce actuelle, choses pourtant différentes. Mais quelques-uns, lorsqu'ils entendent un seul terme, imaginent une seule chose, soit recherche exagérée de l'unité et de la simplification, soit duperie de l'imagination et « piperie des mots. »

3° *La proposition 23e condamnée par Innocent XI.* —

| | |
|---|---|
| Fides late dicta ex testimonio creaturarum similive motivo ad justificationem sufficit. Denzinger, n. 1173. | La foi au sens large, fondée sur le témoignage des créatures ou un semblable motif, suffit pour la justification. |

Étant admis de tous, qu'une certaine « foi » est nécessaire pour la justification, il s'agit dans ce document de déterminer *laquelle*. Sur le sens de ces mots : « foi au sens large », « témoignage des créatures » voir ci-dessus, col. 1759. La seule question vraiment importante ici, c'est de savoir si la condamnation pontificale atteint cette proposition jusque dans le sens mitigé que lui donne Ripalda, voir col. 1768. A cette question il est aujourd'hui deux réponses opposées :

1. *Réponse négative; sa preuve.* — Toutes les propositions énumérées par ce décret du 2 mars 1679 sont condamnées en bloc sous cette rubrique : *Sicut jacent, ut minimum tanquam scandalosæ et in praxi perniciosæ.* Denzinger-Bannwart, n. 1215 (ou dans le prologue du décret). Vu ce mode de condamnation, toute proposition de la liste peut ne mériter que ce minimum de censure, par exemple, la 23e. Or elle a très bien pu le mériter par le seul fait que sous la forme qu'elle a, *sicut jacet*, elle est trop générale et trop ambiguë, ce qui la rend scandaleuse et dangereuse en pratique. « La foi large, dites-vous, suffit pour la justification. » Voulez-vous dire qu'elle suffise *par exception*, aux seuls infidèles qui ignorent la révélation sans qu'il y ait de leur faute, ou qu'elle suffise aux chrétiens mêmes, et normalement? *Sicut jacet*, votre proposition ne le dit pas; or, si on l'entend au second sens, c'est le mépris et le renversement de toute révélation proprement dite, à la façon des rationalistes : une proposition aussi ambiguë est donc scandaleuse et pernicieuse. Et puis, qu'entendez-vous par la foi large? Celle qui procéderait de la grâce (d'un principe surnaturel), bien que l'objet n'en fût pas révélé, ou celle qui serait purement naturelle? Le second sens est pélagien, et rend scandaleuse et pernicieuse en pratique une proposition assez imprécise pour l'accueillir. Mais s'ensuit-il que l'on condamnerait la proposition autrement conçue, qui, mettant toutes les précisions désirables, dirait avec Ripalda : « La foi, large du côté de son motif, *mais* cependant *surnaturelle* par son principe, et accompagnée d'*un vœu surnaturel* de la foi stricte, suffit pour la justification des infidèles de bonne foi, et cela *par exception*, et sans empêcher que la foi stricte reste un *précepte* et même un *moyen* nécessaire *in re vel in voto?* » La condamnation des propositions doit s'interpréter avec plus de modération que de rigueur. Ainsi raisonne Schiffini sur la proposition de Ripalda, bien qu'il ne l'admette pas d'ailleurs. *De virtutibus infusis*, Fribourg-en-Brisgau, 1904, n. 168, p. 292, note. Gutberlet a fait valoir pour lui-même une raison semblable; il ajoute que sa doctrine ne saurait en aucune façon devenir *perniciosa in praxi*, puisqu'il déclare expressément qu'elle n'a qu'une portée théorique et apologétique, et qu'on ne doit pas en tenir compte dans la pratique. Voir col. 1770.

2. *Réponse affirmative; sa preuve.* — Le décret d'Innocent XI vise des propositions *laxistes* qui avaient cours en ces temps-là parmi les *théologiens catholiques*. Or, personne alors parmi les catholiques ne défendait comme suffisante pour la justification une foi large en tout sens, purement naturelle et sans inspiration de la grâce; et il n'était pas nécessaire de condamner plus faiblement dans cette nouvelle liste une hérésie déjà clairement anathématisée par le concile de Trente, sess. VI, can. 3, Denzinger-Bannwart, n. 813, sans parler des anciennes condamnations du pélagianisme et du semi-pélagianisme alors bien connues. Au con-

traire, l'opinion émise par Ripalda n'avait jamais été condamnée, et le soin qu'il avait pris de se garder du pélagianisme et du semi-pélagianisme risquait de lui susciter des adeptes. Ainsi raisonne le P. Martin, O. P., *De necessitate credendi et credendorum...*, Louvain, 1906, p. 78; et il cite pour cette interprétation Steyaert (l'un des docteurs de Louvain, qui se sont occupés de faire condamner à Rome ces propositions), *Opuscula theologica*, Louvain, 1703, t. I, p. 15, et p. III, XIII; et Viva, S. J., *Damnatæ theses*, Padoue, 1723, p. 239. Sans doute Viva excuse *personnellement* Ripalda d'une condamnation, en ce sens qu'il a déclaré « adhérer à la thèse commune », voir col. 1767; mais, ce qui est pour nous le principal, Viva fait tomber la condamnation sur « la foi large *surnaturelle* ». De même Cardenas, S. J. *Crisis theologica*, 5e édit., Venise, 1700, p. 286, 287. De même la grande majorité des modernes: tels, par exemple, Franzelin, *De traditione*, Rome, 1875, Appendix, p. 615, 616 en note; Chr. Pesch, *Prælectiones*, 3e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1910, t. VIII, n. 439, p. 205, 206.

Plusieurs détails historiques, fournis par nos recherches, nous semblent fortifier beaucoup la réponse affirmative. — *a)* L'expression même de *fides late dicta* (ou *fides lata*), qui figure dans cette proposition condamnée, a été inventée par Ripalda, comme il nous en avertit lui-même, *De ente supernaturali*, l. III, disp. LXIII, n. 30, Paris, 1871, t. II, p. 261. Elle était donc en quelque sorte inféodée à son opinion et servait naturellement à la désigner. — *b)* Les œuvres de Ripalda, publiées en 1632, venaient d'être rééditées en 1663, et cette opinion sur la « foi large », qui tient une assez grande place en plusieurs endroits de ses ouvrages pouvait alors attirer certains esprits. — *c)* De fait, le témoignage de Platel, S. J., enseignant alors à l'université de Douai, nous apprend *avant* le décret d'Innocent XI « que l'opinion ingénieusement inventée ou du moins savamment développée par Ripalda sur la suffisance de la foi large... était regardée comme probable et très conforme à la bonté de Dieu... par de doctes contemporains dans leurs leçons manuscrites. » *Synopsis cursus theologici*, Douai, édit. nouvelle de 1706, p. 268. part. III, n. 222, Lui-même pourtant n'y voulait pas souscrire, et donnait ses raisons contre Ripalda, *loc. cit.*, auxquelles il ajoutait plus tard : « un argument convaincant, la *condamnation* par Innocent XI. » *Synopsis synopseos*, ou table largement détaillée, avec additions et corrections, publiée à la fin de la même édition (sans pagination). — *d)* Havermans, prémontré, un des docteurs de Louvain qui dénoncèrent à Rome ces propositions laxistes et provoquèrent le décret d'Innocent XI, atteste que cette proposition sur la « foi large » est tirée mot pour mot des thèses que Gilles Estrix, S. J., fit soutenir à Louvain le 30 juin 1670, et qu'elle a été adoptée ensuite par d'autres jésuites et par les frères mineurs des Pays-Bas. *Epistola apologetica ad Innocentium XI*, Cologne, 1692, c. IV, n. 81, p. 97; et n. 87, p. 103. C'était sans doute dans le sens de Ripalda qu'Estrix entendait cette proposition, soit parce qu'il dépendait beaucoup de ce maître comme nous le verrons tout à l'heure, soit parce que Platel, vivant au même pays et au même temps, nous y a signalé des partisans de Ripalda parmi les professeurs. — *e)* Deux ans après ses thèses de Louvain, Estrix publie un livre qui, à une apologie assez remarquable de la religion, de l'Église catholique, de la primauté du pape et de son infaillibilité (même sur la question de *fait*), joint des assertions théologiques très audacieuses sur l'acte de foi. *Diatriba theologica, sive Manuductio ad fidem divinam*, etc., Anvers, 1672; mis à l'Index en 1674. Dans ce petit livre surchargé de matière, il ne touche pas à la question de la *nécessité de moyen* de la foi, ni par conséquent à sa thèse de Louvain sur la « foi large ». Mais, si cet ouvrage ne nous donne pas de renseignement *direct* sur la proposition que condamnera bientôt Innocent XI sous le n. 23, il défend toute une série d'autres propositions qui avoisineront immédiatement celle-ci dans le décret du pape : prop. 19-21, Denzinger-Bannwart, n. 1169 sq. Cf. *Diatriba*, 28e assertion, p. 68 : *Assensus fidei nequit esse in se magis firmus quam sint ii assensus, ex quibus dependet...* Corollaire, p. 70 : *Non potest efficere voluntas nostra, ut assensus fidei sit in seipso magis firmus, quam mereatur pondus rationum ad assensum impellentium.* Plus loin, p. 83, Estrix tire de toute sa doctrine ce corollaire que le pape condamnera sous une forme plus concise : *Accidere potest, ut is, qui credidit assensu fidei supernaturali ac salutari rem quampiam a Deo revelatam, incipiat deinde prudenter de eadem dubitare.* Et il cherche à le prouver ainsi : « Un ignorant a cru surnaturellement, sur le seul témoignage de son curé, que Dieu a révélé le dogme de la Trinité; il aura raison de commencer à en douter, s'il s'aperçoit que ce curé *a coutume* de débiter *également* au peuple (comme articles de foi) des vérités et des erreurs. » — C'est avoir l'air de donner, comme un cas pratique parmi nous, un cas moralement impossible, en quelque sorte, dans l'Église catholique. Voir FOI, t. VI, col. 234. Estrix reprend : « Mon corollaire ne doit pas faire peur. Si un infidèle, de l'avis commun des docteurs, n'est pas obligé de croire dès que les dogmes de notre foi, sur une preuve quelconque *(utcumque)*, commencent à lui sembler plus probables; s'il a le droit de prendre son temps pour un examen plus soigné; pourquoi le fidèle qui a cru, dépendamment d'une preuve que Dieu a parlé, laquelle était seulement probable (en soi), n'aurait-il pas ensuite le droit de cesser de croire, surtout dans le cas où l'opinion contraire à la foi lui paraît plus vraisemblable? auquel cas je juge impossible qu'il croie, » p. 84. — Cette assimilation du fidèle à l'infidèle pour la liberté d'examen est absolument condamnable. Voir FOI, col. 181, 183, 184. Elle prélude à une erreur d'Hermès, contre la conservation de la foi, condamnée par le concile du Vatican. Voir Denzinger-Bannwart, n. 1793, 1794, 1815. Déjà le concile de Trente avait assez nettement exigé la *conservation* de la foi jusqu'à la mort. *Ibid.*, n. 800. Voir ci-dessus, col. 1728, et FOI, col. 287-290. Nous avons longuement expliqué ailleurs comment les enfants et les ignorants, formés par l'instruction que donne l'Église catholique, peuvent, malgré leur certitude seulement *respective*, toujours persévérer *raisonnablement* dans la foi reçue, grâce à une providence spéciale de Dieu, du moins s'ils ne manquent pas gravement à leur devoir par rapport à la foi. Voir FOI, col. 300-305, 316-329.

Ainsi le livre très rare d'Estrix, récemment connu de nous, donne un précieux complément d'information; il nous fournit la « pensée de l'auteur », le « contexte » qui nous manquait (ainsi qu'à ceux qui ont écrit sur les propositions condamnées par Innocent XI) dans notre explication des propositions 19e et 20e, voir FOI, t. VI, col. 311, 312. — De même pour la proposition 21e, sur le sens de laquelle on a beaucoup discuté. Elle se trouve dans la *Diatriba*, assez délayée et expliquée pour que le sens condamné devienne manifeste. — L'auteur prépare les voies par cette 33e assertion : « Un jugement seulement probable (quant à la valeur de ses preuves telles qu'elles sont perçues), et d'ailleurs vrai (par une heureuse rencontre), sur le fait de la révélation, et autres vérités que l'on doit connaître avant la foi, *peut suffire* pour que l'acte de foi qui en dépend soit surnaturel et utile à la vie éternelle : *au moins si* (dans ce jugement préalable) aucune raison contraire ne s'offre à l'esprit, et

s'il n'y a aucune crainte (*formido*, mot qui en théologie signifie le doute) que Dieu n'ait point parlé » p. 80. Ici Estrix, comme on le voit par la manière dont il développe et prouve cette assertion, défend une doctrine probable et bien connue, celle de la suffisance de la « certitude respective » qu'ont les simples à l'égard des préambules de l'acte de foi. Voir Foi, col. 219-225. Mais il ne sait pas s'arrêter où se sont arrêtés les tenants de cette doctrine; et en changeant totalement une circonstance dans son hypothèse, il se jette dans l'inadmissible : « 34e assertion : Un jugement probable et vrai, sur le fait de la révélation, peut suffire pour que l'acte de foi, qui en dépend, soit surnaturel, *même s'il* vient à l'esprit une raison contraire, et *un doute* sur le fait de la révélation »... *Etiamsi... adsit formido, ne Deus non sit locutus, quæ hic et nunc deponi non possit*, p. 85. Voici « l'exemple » qu'il donne : « Soit un enfant dont le jugement, comme l'âge, est débile; les membres de sa famille ont des religions diverses; il entend chaque jour des discussions religieuses entre son père catholique, sa mère luthérienne, un aïeul calviniste et un oncle zwinglien; comprenant déjà la necessité d'une religion, et que c'est à lui à l'accepter librement, il délibère comme peut le faire un enfant, et décide enfin en faveur de la religion de son père, en qui il voit plus d'autorité et de sagesse. Dieu lui paraît avoir révélé la religion de son père; il arrive ainsi à croire sur la parole de Dieu les dogmes catholiques. Refuserons-nous à cet acte de foi d'être surnaturel et de mener au salut? Non. Dirons-nous qu'en un pareil milieu cet enfant ne doute jamais de la religion catholique? Non plus. Quoi! direz-vous, il serait permis à un catholique d'admettre quelque doute sur sa religion, lorsqu'il a l'obligation de croire de foi divine à la parole de Dieu? Je déclare moi-même que ce serait une grande faute, s'il avait présentes à sa pensée, ou du moins pouvait facilement se procurer, les raisons qui permettent de combattre ce doute. Cet avantage appartient à la plupart des catholiques qui ne sont pas tout à fait dépourvus de jugement et d'instruction, *non omnino rudes;* du moins quand il s'agit de croire les mystères proposés explicitement à la foi de tous par *l'Église*, dont la parole est autorisée comme divine par tant de signes et de raisons qui détruisent la probabilité du contraire. Ceux-ci peuvent très facilement arriver (sur le fait de la révélation du mystère, etc.) à cette sécurité d'esprit, qu'on appelle certitude morale. Quant aux fidèles sans culture, s'ils vivent dans un milieu catholique, ils n'ont pas coutume d'avoir des doutes, parce qu'ils n'entendent pas ce qui leur en donnerait; mais parmi ceux qui vivent dans un milieu herétique, si quelqu'un cherche la vérité avec tout le soin dont il est capable et ne trouve rien de *certain*, mais cependant croit ce qu'il juge *plus probable*, comment ne pas admettre qu'il a le droit de douter? Il serait imprudent, en ne doutant pas. » *Diatriba theol...*, p. 85, 86. Pour répondre aux objections contre sa doctrine, Estrix distingue entre la fermeté *interne* de l'acte intellectuel, celle-ci toujours proportionnée à la force des raisons intellectuelles, et sa fermeté *externe*, qui est uniquement dans la ferme *volonté* de croire. Une foi, qui admet quelque doute dans l'intelligence, peut, malgré cela, paraître obligatoire, à cause de l'intérêt éternel qui est en jeu; elle peut, par suite, s'allier à une volonté très ferme de faire son devoir de croyant, jusqu'à mépriser la mort plutôt que de perdre sa foi, *du moins tant que les choses continueront à apparaître* à son intelligence comme elles lui apparaissent à présent. *Ibid.*, p. 86, 87; cf. p. 69, 73. Si l'apôtre, écrivant aux Galates (I, 7-9), exige davantage, c'est qu'il était *intellectuellement très certain* de ne leur avoir enseigné que ce que Dieu avait dit, et il voyait que la *certitude intellectuelle* sur le fait de cette révélation était à leur disposition, car ils en avaient vu tant de signes divins, qu'il leur suffisait d'y réfléchir. *Ibid.*, p. 84. De même pour les Pères de l'Église : s'ils supposent que jamais il ne sera permis de cesser de croire, c'est qu'ils considèrent *seulement ceux* qui ont sur le fait de la révélation une véritable et absolue certitude intellectuelle; ou bien ces Pères veulent parler de la fermeté inébranlable d'assentiment intellectuel que *méritent* nos dogmes et leur preuve apologétique, bien qu'elle ne soit pas à la portée de tous à un tel degré, p. 87, 88. Du reste, ajoute Estrix, le doute mêlé à l'assentiment de foi, de la manière que nous avons dit, n'est pas injurieux à l'autorité divine; car le croyant ne craint pas alors que Dieu se trompe, ou le trompe; ce qu'il craint, et à bon droit, c'est que Dieu n'ait point parlé. » *Ibid.*, p. 85. Mais cette seconde *crainte*, dirons-nous, suffit pour priver la foi de cette fermeté souveraine, sans laquelle elle ne peut *fonder* la justification : il faut donc l'éviter aussi.

Nos citations montrent qu'Estrix, non seulement défend l'erreur qui correspond à la proposition 21e condamnée par Innocent XI, mais en même temps, par la liaison nécessaire des idées, ne peut l'expliquer ni la défendre qu'en s'appuyant sur ses autres erreurs qui correspondent aux propositions 19e et 20e; tout cela se tient étroitement, et c'est une preuve de plus (après ce que nous avons dit de la 19e et de la 20e) qu'il est l'auteur de la proposition 21e. — Nous avons, du reste, de graves autorités pour la lui attribuer. Havermans, qui a eu tant de part à la condamnation de toute cette liste, dit que la 21e a été tirée de la *Diatriba* d'Estrix, et qu'elle a été soutenue encore depuis par les frères mineurs d'Anvers dans leurs thèses publiques de 1674. *Op. cit.*, n. 85, p. 99; et n. 87, p. 103. Voir plus haut, col. 1793. Duplessis d'Argentré nous apprend que ce qui avait *surtout* choqué dans la *Diatriba* et l'avait fait mettre à l'Index, c'était l'assertion qu'un jugement mêlé de doute sur le fait de la révélation peut suffire à la foi surnaturelle; que cette doctrine d'Estrix, *déjà* auparavant proposée par Ripalda, a fourni la proposition 21e condamnée. *Collectio judiciorum*, 1736, t. III, p. 338. Cf. Hurter, *Nomenclator litterarius*, 3e édit., Inspruck, 1910, t. IV, col. 330.

A Rome, on regardait donc dès ce moment Ripalda, mort depuis une trentaine d'années, comme l'auteur premier de la doctrine d'Estrix; et c'est bien le maître qu'Innocent XI a voulu frapper en frappant le disciple, et d'abord en mettant à l'Index la *Diatriba* en 1674, puis en condamnant, dans son décret de 1679, tout ce groupe de propositions, de la 19e à la 23e inclusivement. D'ailleurs la lecture de Ripalda lui-même, dans son traité de la foi divine, montre clairement sa paternité relativement à ce groupe, et sa parenté avec Estrix, qui souvent le copie; donnons-en un ou deux exemples. « Parmi les catholiques, dit Ripalda, la seule proposition (du fait de la révélation) par les parents ou les instituteurs suffit aux simples (*rudibus*) pour avoir une évidente crédibilité (pour qu'ils jugent sans aucun doute qu'ils peuvent et doivent faire l'acte de foi) : et cela, parce qu'il ne s'offre à eux aucune raison de douter. Il n'en est pas de même dans les pays où l'on a permis à chacun de professer la religion qu'il veut : là, il n'est pas rare de trouver, dans une même maison ou famille, bien des religions diverses. Il peut arriver que le père de famille propose (aux enfants) le catholicisme, la mère le luthéranisme, l'oncle le calvinisme, l'aïeul la secte de Zwingle. Celui qui choisit la religion catholique, il faut croire qu'il fait de vrais et surnaturels actes de foi, méritoires devant Dieu. » Voilà une affirmation qui n'a d'autre base que ce qu'il a dit plus haut : « l'acte de foi étant nécessaire à tous pour le salut, il faut croire que la bonté divine ne l'a pas rendu

difficile, mais *facile à tous.* » Mais Dieu, dirons-nous, n'était pas tenu de le rendre également facile à tous, ni même possible à tous dès l'enfance, dans les cas extraordinaires comme celui-ci; pourvu que la Providence veille à ce qu'il leur soit au moins possible avant leur mort, cela suffit pour une vraie possibilité de salut. « Et pourtant, continue Ripalda, cet enfant (tout en faisant un véritable acte de foi) peut légitimement douter de la crédibilité de la religion catholique, parce qu'il voit la plupart des membres de sa famille croire le contraire, et qu'il n'a point à sa portée les preuves pour se convaincre indubitablement de la crédibilité de sa religion. » *De fide*, édit. Vivès, disp. VI, n. 60, t. VII, p. 119. Comparez avec Estrix, cité tout à l'heure. De cette même doctrine, Ripalda tire ce corollaire, qu'étant donnée une proposition générale certainement révélée (comme : « Jésus-Christ est présent dans l'eucharistie », dans les hosties vraiment consacrées), on peut croire d'une foi *surnaturelle*, mais hésitante, *infirma*, les propositions particulières qui dans la générale ne sont que *probablement* contenues, comme : « *Cette* hostie est consacrée », quand le fait de la consécration n'est pour nous que probable. On pourra croire d'une semblable foi, *surnaturelle et infirme*, que cet enfant, probablement bien baptisé, est en état de grâce; que cet adulte l'est aussi, ayant pour lui des probabilités; que tel autre est en état de péché mortel, tel autre au ciel, ou y parviendra un jour, etc. *Ibid.*, disp. VIII, n. 78, p. 155. Estrix reproduit ces corollaires. *Diatriba*, p. 92 sq.

Ces singulières et dangereuses conceptions, qu'il suffit, pour la justification, d'un acte de foi stricte, mais branlante, ou d'un acte de foi surnaturelle, mais large, avec le vœu implicite de ce qui peut manquer, provenaient donc de Ripalda à travers Estrix. Sans doute le zèle de plusieurs docteurs de Louvain à faire condamner cette doctrine venait, pour une bonne part, de leur jansénisme. Ils ne pardonnaient pas à Ripalda d'avoir publié, en 1645, un puissant ouvrage, *Adversus Baium et Baianos*, t. V et VI de l'édition Vivès, et d'avoir ainsi peut-être contribué à la condamnation des cinq propositions de Jansénius par Innocent X en 1653. A cet ouvrage de Ripalda, Louvain avait répondu par un pamphlet mis à l'Index en 1654. Voir BAIUS, t. II, col. 59. Ils ne pardonnaient pas davantage à Estrix le zèle infatigable qu'il déployait à Louvain pour réfuter les jansénistes et défendre contre eux, dans sa *Diatriba* elle-même, l'infaillibilité du Saint-Siège. Havermans, qui sous Innocent XI poussa le plus à Rome la condamnation des propositions laxistes, entre autres celles de Ripalda et d'Estrix, était un janséniste avancé, dont plusieurs propositions devaient plus tard être condamnées à leur tour par Alexandre VIII. Voir t. I, col. 751, 752, 755, 762. Mais tout cela ne saurait sauver ces singulières théories de Ripalda reproduites par Estrix; un louable désir de faciliter aux infidèles la foi et le salut les excuse sans les justifier. Rome, gardienne de la vérité, frappait les opinions dangereuses dans ses défenseurs eux-mêmes, et jusqu'au bout. En 1674, on met à l'Index non seulement la *Diatriba*, mais encore la *Dilucidatio*, etc., réponse à des adversaires, où Estrix expliquait à sa manière la question de la « foi imparfaite d'une partie des hommes sans culture » Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. III, col. 469, 470. En 1679, décret d'Innocent XI condamnant les propositions laxistes; et peu après, mise à l'Index d'une brochure (d'Estrix, croit-on), publiée sous le pseudonyme de « Sandœus », *Refutatio anonymi*, etc.; on y soutenait, contre une brochure anonyme, qu'*aucune* des propositions condamnées dans le décret n'avait pour auteurs des religieux, encore moins des jésuites. *Ibid.*, col. 471

Concluons, de ce vaste ensemble de documents, que la condamnation de la *proposition 23e* fournit une preuve très solide contre le système de Ripalda sur les infidèles, même en le prenant avec tous ses correctifs. Elle classe ce système, non point parmi les hérésies, ou les erreurs théologiques, puisque les *censures* ou *notes*, énoncées dans le décret, n'ont qu'une application globale et indéterminée, mais au moins parmi les opinions de nature à scandaliser, et pernicieuses en pratique.

*III. L'ÉCRITURE SAINTE.* — Voici le texte vraiment classique en la matière : « Sans la foi il est impossible de plaire à Dieu : car il faut que celui qui s'approche de Dieu croie qu'il existe, et qu'il est le rémunérateur de ceux qui le cherchent. » Heb., XI, 6 Nous donnerons : 1° le sens des termes; 2° la preuve qu'il fournit; 3° les objections qu'on y fait.

1° *Sens de quelques termes non encore expliqués.* — 1. « Plaire à Dieu », εὐαρεστῆσαι. Et dans le contexte immédiat : « Hénoch... a reçu (de l'Écriture) ce témoignage d'*avoir plu à Dieu* », Cf. Gen., V, 22; Eccli., XLIV, 16, *placuit Deo, et translatus est.* C'est l'état de grâce et de sainteté opposé à l'état de péché. « Plaire à Dieu » signifie « être ami de Dieu, être dans sa grâce, être justifié »; et notre phrase signifie : « Sans la foi il est impossible d'obtenir l'amitié de Dieu, d'être justifié. » Même sens et même antithèse dans saint Paul : « Ceux qui vivent dans la chair (selon les affections de la chair) ne peuvent *plaire à Dieu.* » Rom., VIII, 8. « Mais vous, vous ne vivez pas dans la chair, mais dans l'Esprit, si du moins l'Esprit de Dieu habite en vous. » *Ibid.*, 9. « Vivre selon la chair conduit à la mort », le contraire mène à la vie. *Ibid.*, 13. « Dieu a envoyé son Fils, afin que la justice de la loi soit accomplie en nous..., qui marchons non selon la chair, mais selon l'esprit. » *Ibid.*, 4. « Ceux qui sont conduits par l'Esprit de Dieu, sont fils de Dieu..., ont reçu l'esprit d'adoption, sont héritiers du ciel. » *Ibid.*, 14 sq. « Plaire à Dieu », dans saint Paul, c'est donc n'être pas en état de péché, mais en état de grâce, temple de l'Esprit-Saint, fils adoptif et héritier du ciel, juste et saint devant Dieu. Cf. Rom., XII, 1; XIV, 18, etc. Voir Liese, *Der heilsnotwendige Glaube*, 1902, p. 32-34.

2. « Celui qui s'approche de Dieu », προσερχόμενον τῷ Θεῷ. Notons la *liaison* entre ce terme et celui que nous venons d'expliquer, et rappelons-nous la synonymie entre les mots « foi » et « croire » : « Sans la foi il est impossible de plaire à Dieu, *car* il faut que celui qui s'approche de Dieu croie... » Cette liaison implique ici une sorte d'identité entre « plaire » et « s'approcher » : avec cette seule différence, que « plaire à Dieu » indique un *état*, comme nous l'avons vu, tandis que « s'approcher de Dieu » désigne naturellement le *mouvement vers cet état*, la genèse de cet état si on la considère du côté du pécheur qui se réconcilie avec Dieu. C'est le sens que ce terme a dans la même Épître, VII, 25. C'est par l'acte de foi surnaturel, don de la grâce, que les pécheurs « viennent à Jésus », Joa., VI, 64, 65; si toutefois l'attachement au péché ne les empêche pas de « venir à la lumière ». *Ibid.*, III, 20, 21. Nous ne nions pas qu'ailleurs et dans un autre contexte *accedere ad Deum* puisse signifier l'acte du *juste* qui prie, honore, se confie, etc. Mais ici le contexte immédiat montre qu'il s'agit du *pécheur*, en marche vers la grâce et le pardon qui est pour lui la première condition du salut; l'idée de « salut » est contenue dans le « rémunérateur » que le pécheur doit avant tout connaître et croire. Aussi le concile de Trente, après avoir parlé de la préparation du pécheur à la justification, cite notre texte comme exprimant cette préparation. Sess. VI, c. VI, Denzinger, n. 798.

2° *Preuve.* — Si donc l'on veut bien admettre qu'il s'agit ici d'une nécessité de la foi pour passer de

l'état de péché à l'état de grâce, en un mot pour être « justifié », nous pouvons en conclure que la foi n'est pas seulement de nécessité de *précepte*, mais de *nécessité de moyen*. Quand peut-on dire, en effet, qu'une chose soit de simple nécessité de précepte? Quand elle est seulement requise pour ne pas commettre un nouveau péché grave; obstacle au salut. Et quand donc, au contraire, une chose est-elle de nécessité de moyen? Quand elle est requise non pas seulement pour éviter un nouveau péché, mais *pour sortir de l'état de péché* où l'on est, et acquérir l'état de grâce, moyen fondamental de salut. Voir col. 1760.

Mais la « nécessité de moyen » se subdivise : elle sera, soit *in re vel in voto*, soit *absolute in re*. Voir col. 1761. Et ici nous arrivons au nœud de la question. Peut-on, avec Ripalda et Gutberlet, voir dans ce passage une nécessité de la foi stricte qui soit seulement *in re vel in voto?* Le texte sacré ne se prête pas à une telle interprétation et ne lui fournit aucune base sérieuse. Nous allons le montrer en parcourant les différents efforts qui ont été faits pour raccrocher cette interprétation à telle ou telle parole du texte.

1. Dira-t-on que les mots *fides*, *credere*, peuvent signifier un simple désir, un acte purement volontaire, le « vœu de croire » non suivi d'effet? — Mais ce n'est point le sens propre de ces mots dans l'Écriture. Voir Foi, t. vi, col. 57 sq. Et l'on n'a pas le droit de s'écarter arbitrairement du sens propre, surtout dans un chapitre où l'apôtre parle *ex professo* de la foi, et dans une phrase où il emploie le verbe *credere*, qui n'a jamais signifié le simple *vœu* de croire. De plus, si ce verbe signifiait cela dans notre phrase, l'auteur sacré ne pourrait lui donner comme complément, comme objet, deux vérités particulières, l'existence de Dieu et la rémunération future; car le vœu de croire, de sa nature, a un objet universel : il *doit* porter sur *tout* ce que Dieu a révélé ou pourra révéler, et non pas seulement sur *deux* vérités; seul l'assentiment intellectuel peut se restreindre à telle ou telle vérité.

2. Dira-t-on que, tout en laissant au verbe *credere* son sens propre d'assentiment intellectuel, on peut admettre des exceptions à la formule : *Sine fide impossibile est.....*, parce que dans l'Écriture le mot « impossible » est souvent pris dans un sens moral et large, et souffre des exceptions, tout comme son corrélatif, le mot « nécessaire »? S'autorisera-t-on de la formule semblable exprimant la nécessité du baptême, Joa., iii, 15? Absolue, en apparence, elle admet des exceptions comme la tradition nous l'apprend. — Nous répondrons que le contexte de notre passage repousse absolument toute exception. L'apôtre, en effet, invoquant un passage de la Bible où il est dit que « Hénoch plaisait à Dieu » *en conclut* qu'il a eu la foi : *car*, dit-il, « il est impossible » de plaire à Dieu sans la foi. Voilà le principe général sur lequel s'appuie tout son raisonnement : pour que la déduction soit juste, il faut que ce principe n'admette pas d'exception; autrement on pourrait toujours objecter qu'Hénoch est peut-être une des exceptions à la règle. Afin donc que l'écrivain inspiré parle ici raisonnablement, il faut que le principe invoqué par lui soit strictement universel, et ne puisse entre ses mailles laisser échapper personne. Et bien que ce raisonnement ne soit pas répété à l'occasion d'autres personnages cités dans ce chapitre, on doit naturellement le sous-entendre pour tous ceux qui sont dans les mêmes conditions qu'Hénoch, c'est-à-dire qui, d'une part, sont suffisamment connus comme des saints de l'Ancien Testament, et dont la foi, d'autre part, ne reçoit pas de mention explicite dans la Bible. C'est la remarque de Suarez : « De ce principe, *sine fide impossibile...* etc., Paul conclut qu'Hénoch, ayant plu à Dieu, a eu la foi, *et ainsi des autres cas particuliers :* conclusion qui ne serait pas solide, s'il était permis d'excepter quelqu'un de la règle. » *De fide*, disp. XII, n. 6; t. xii, p. 340. Ce raisonnement de l'auteur inspiré, comme l'*universalité* que doit avoir le principe qui lui sert de base, a été remarqué non seulement par nos théologiens catholiques et nos exégètes, comme Estius, *Commentaires*, Paris, 1891, t. iii, p. 272, 273, mais par des protestants, comme Westcott, *The Epistle to the Hebrews*, 3e édit., Londres, 1906, p. 358. Quelques théologiens ont objecté que pour Hénoch, ou tel autre de ces anciens personnages, l'acte de foi n'est pas prouvé *nécessaire* comme disposition à la justification, parce que l'on peut supposer deux choses : la première, qu'ils ont été justifiés sans aucune disposition, à la manière des enfants, car leurs parents ont dû leur appliquer le *remedium naturæ* (qu'admettent les théologiens sur l'autorité de deux ou trois Pères); la seconde, qu'ils n'ont jamais perdu ensuite cette première grâce par aucun péché mortel. Mais par quelle preuve peut-on nous certifier *tous* ces prétendus faits? Et le nécessaire *ensemble* de ces hypothèses, dont quelqu'une peut être vraie, tiendrait-il devant l'affirmation contraire de l'écrivain sacré? Ajoutons, en terminant, que le concile de Trente cite notre texte à l'un des endroits où il affirme la nécessité de la foi comme *absolue* et sans exception. Sess. vi, c. viii, Denzinger, n. 801.

3° *Objections faites à cette preuve*, en dehors de celles que dans la preuve elle-même nous avons déjà résolues. — *1re objection.* — « Dans cet axiome : *Sine fide impossibile est placere Deo*, *fides* pourrait s'entendre de l'*habitus fidei*, et non pas de l'acte de foi, comme vous le supposez. » — *Réponse.* — C'est impossible pour les raisons que voici : *a)* L'axiome est expliqué et paraphrasé par les mots qui suivent : *accedentem enim ad Deum oportet credere*, etc.; remarquons la liaison *enim*. Or *credere* ne peut jamais signifier qu'un *acte;* et il a ici pour objet matériel *deux* vérités particulières, ce qui ne peut se vérifier que d'un *acte* particulier, et non pas de la *vertu* de foi, qui a pour objet matériel toutes les vérités révélées. — *b)* La « foi » dont il est ici question est celle que l'apôtre vient de définir, Heb., xi, 1; or, ce qu'il vient de définir, c'est l'*acte* et non la *vertu* de foi. Celle-ci ne pourrait être appelée un « argument », une preuve, ἔλεγχος; et ce n'est pas la vertu, c'est l'acte de foi qui excite l'espérance en lui présentant son objet. Voir Foi, t. vi, col. 86 sq. — *c)* Dans tout ce chapitre, il n'est pas trace d'une théorie sur l'*habitus*. Il n'est question que d'adultes, donnés comme exemples de l'acte de foi qu'ils ont fait briller en eux, et proposés à notre imitation; d'ailleurs on ne peut donner l'exemple d'un *habitus* invisible. Si donc on voulait étendre cet axiome aux enfants avant l'âge de raison, aux enfants incapables de l'*acte* de foi, en ce sens que, s'ils meurent alors, ils ne peuvent être sauvés sans la foi-vertu, infuse au baptême, ce ne pourrait être là qu'un sens accommodatice. Sur la manière dont un pareil sens a été amené dans les débats du concile du Vatican, voir col. 1780 sq. — *d)* Le concile de Trente entend notre texte de la foi *actuelle*, puisqu'il s'en sert pour montrer que l'on se prépare à la justification par l'acte de foi. Sess. vi, c. vi, Denzinger, n. 798.

Véga, dans un opuscule qu'il publia à Trente en 1546, au moment où le concile abordait la matière de la justification, établit fort bien cette thèse, que lorsque l'apôtre traite de la « justification par la *foi* », il entend l'acte et non la vertu infuse. Voici ses raisons. — *a)* Saint Paul lui-même, pour que nul ne s'y trompe, explique aussitôt le mot *fides* par le verbe *credere*, qui certainement ne convient qu'à l'acte de foi, Rom., iii, 22; de même, pour prouver que l'homme est justifié par la foi, *ibid.*, 28, il donne l'exemple d'Abraham qui a *cru* à la parole de Dieu, *ibid.*, iv, 3, et en conclut

qu'il faut *croire* comme lui, *ibid.*, 5; cf. 23, 24. — *b*) Là et ailleurs, l'apôtre veut montrer comment nous pouvons coopérer (moralement) à notre justification et l'obtenir; or nous coopérons par des *actes*. — *c*) Il n'était pas d'un intérêt général pour les chrétiens de comprendre ce qui regarde l'*habitus fidei* : mais il leur importe beaucoup à tous de comprendre ce qui regarde l'*acte* de foi. Paul voulait donc parler de celui-ci, et non de celui-là. Préoccupés de la théorie philosophique des *habitus*, la plupart des scolastiques ont vu l'*habitus fidei* dans beaucoup de textes de saint Paul où rien n'exige ce sens, tandis que l'autorité supérieure des anciens Pères et surtout de saint Augustin rapporte ces textes à l'*acte* de foi; et il en est ainsi de Heb., xi, 6, où l'apôtre ne parle que des adultes. Cet opuscule de Véga, intitulé *De justificatione, gratia, fide*, est publié à la suite de son ouvrage principal dans l'édition qu'en fit le B. Pierre Canisius sous le titre : *De justificatione doctrina universa, auctore Vega*, Cologne, 1572, q. I, propos. 1ª, p. 728, 729.

2ᵉ *objection.* — « Les mots *fides, credere* ont dans l'Écriture plusieurs sens différents. On pourrait donc dans notre texte les entendre de la foi « large », c'est-à-dire de cette connaissance d'un Dieu existant et rémunérateur fondée, non sur la révélation, mais sur une preuve de raison, scientifique ou vulgaire, du moins si cette connaissance rationnelle était surnaturellement produite à l'aide de la grâce. » — *Réponse.* — *a)* Ripalda et Gutberlet eux-mêmes, soit dit en passant, ne voient pas dans notre texte cette *seule* connaissance, mais veulent qu'on y ajoute au moins le *vœu* de la foi stricte. — *b)* Quand les mots *fides, credere*, signifient dans l'Écriture un acte de connaissance, de croyance, et c'est ici le cas d'après l'objection elle-même, cette connaissance est généralement fondée sur la révélation. Voir Foi, t. vi, col. 107-109. On cite une exception, Rom., xiv, 23; le nom de « foi » y est donné au jugement, *dictamen*, de la conscience ou à la *bonne foi* avec laquelle on agit en sécurité de conscience, en un mot, à une connaissance qui *peut* n'être que rationnelle. Encore est-il que ce *dictamen* chez les fidèles, est ordinairement motivé par quelque donnée de la révélation. Mais admettons une exception dans ce passage de l'apôtre : il n'en reste pas moins vrai que *presque toujours* chez lui le mot *fides*, appliqué à un acte intellectuel, signifie la foi stricte, fondée sur la révélation, et qu'en cela saint Paul ne diffère pas des autres écrivains sacrés. Dans notre texte, nous devons donc admettre ce sens ordinaire et *propre* de la « foi », puisque rien ne nous oblige à nous en écarter. « Saint Paul, dit le P. Corluy, par ces mots, *fides, credere*, prêche si constamment la foi stricte, que si dans son Épître aux Hébreux il avait par ces mots entendu autre chose, il aurait dû absolument les avertir de cette nouvelle signification. » *Spicilegium dogmatico-biblicum*, Gand, 1884, t. II, p. 231. — *c)* Bien moins encore pouvons-nous supposer un sens tout à fait exceptionnel et *impropre* de ces mots dans un chapitre qui, comme celui-ci, roule *ex professo* sur la foi elle-même. — *d)* On peut ajouter que les nombreux exemples de « foi » cités dans ce chapitre exigent ou comportent la foi stricte, basée sur une révélation surnaturelle de Dieu, immédiate ou médiate. « Dans les uns, dit Corluy, il est évidemment question de la foi à une révélation divine, Noé, Abraham, Sara, Jacob, Joseph, Moïse, Gédéon, Barac, David, Samuel, les prophètes, les Macchabées; dans les autres, une telle foi peut facilement se supposer et offre une explication naturelle, Abel, Hénoch, Isaac, Rahab, les parents de Moïse. » *Loc. cit.* — *e)* Le concile du Vatican, dans un chapitre où il définit clairement la foi *stricte* et en traite *ex professo*, renvoie précisément à Heb., xi, 1-6, comme autorité scripturaire. C'est dire qu'il considère ces textes comme liés à la foi stricte, acte ou vertu; Sess. III, c. III, Denzinger, n. 1789, 1793. Ainsi il rend au sens littéral du verset 6 un témoignage au moins partiel.

3ᵉ *objection.* — Les deux vérités mentionnées au verset 6 comme étant de nécessité de moyen, à savoir l'existence de Dieu et la rémunération future, sont accessibles à la raison par une preuve ou philosophique ou vulgaire, et d'autre part sont absolument nécessaires, par leur nature même, pour pouvoir chercher Dieu et lui demander le salut. Donc l'absolue nécessité de moyen, qui est ici affirmée, doit porter sans doute sur ces deux vérités, mais prises *en elles-mêmes* et indépendamment de la *manière* de les connaître ou de les croire. Cette manière reste indéterminée, et pourra varier suivant les cas : ce sera la foi stricte quand on pourra l'avoir, la foi large quand on ne le pourra pas, mais dans les deux cas ces *vérités* restent nécessaires, et l'apôtre n'a voulu affirmer que cette nécessité (Gutberlet). — *1ʳᵉ Réponse.* — D'après ce que nous avons répondu à l'objection précédente, il est impossible, dans notre texte, de prendre les mots *fides* et *credere* avec cette *indétermination* quant à la manière de connaître, on ne peut les prendre que dans le sens de « foi stricte ». En conséquence, ce qui est affirmé ici comme nécessaire, ce n'est pas seulement de tenir avec certitude ces deux vérités, c'est encore de les tenir *de la révélation*, qui distingue la foi stricte de l'autre. En admettant même qu'on puisse les connaître toutes deux par une autre voie que par celle de la révélation, cela n'a pu empêcher Dieu d'établir positivement la nécessité absolue de la foi stricte. Pourquoi l'a-t-il ainsi voulu? Nous n'avons pas à le juger; d'ailleurs nous pouvons indiquer, comme raison de haute convenance, les avantages tout spéciaux de la foi stricte, fondée sur la révélation. Voir Foi, t. vi, col. 119-121. — 2ᵉ *Réponse*, qui peut se tourner en nouvelle *preuve* de la thèse commune. — Il n'est pas exact que ces vérités de nécessité de moyen soient toutes deux accessibles à la raison, sans révélation. En effet, pour qu'il en fût ainsi, il faudrait que saint Paul eût pris le terme « Dieu rémunérateur » dans le sens où le prend un *philosophe spiritualiste*, même chrétien, quand il traite de la vie future et de l'immortalité de l'âme d'après les seules données de la raison, en *faisant abstraction* des circonstances de l'ordre actuel et de la fin surnaturelle à laquelle nous sommes destinés par un libre décret de Dieu. Or il n'en est pas ainsi. Avec les défenseurs de la thèse commune, nous prétendons que le mot « rémunérateur » n'a point pour l'apôtre ce sens vague et abstrait, mais qu'il signifie, en langage théologique, « rémunérateur surnaturel » : c'est-à-dire que Dieu nous a gracieusement promis un bonheur qui *dépasse les exigences de la nature*, et donc un bonheur que la raison ne peut prévoir par voie philosophique et *a priori*, mais qu'elle ne peut connaître que par voie de la révélation. A l'appui de ce sens *concret* du mot « rémunérateur » nous proposons cette preuve, fondée sur toutes les habitudes d'esprit de saint Paul et sur sa manière générale de considérer la vie future. Jamais il ne parle de « l'immortalité de l'âme » à la façon abstraite des philosophes; toujours il conçoit cette immortalité *au concret*, avec la résurrection des corps qui complètera la récompense dans l'économie présente de la Providence. Tandis qu'une philosophie spiritualiste conçoit l'immortalité de l'âme dans l'abstrait, sans la résurrection des corps et sans leur état glorieux tel que la révélation nous l'affirme, l'apôtre ne voit pas de milieu entre le dogme chrétien de la résurrection et le pur matérialisme : « Si les morts ne ressuscitent pas, dit-il, mangeons et buvons, car demain nous mourrons. » I Cor., xv, 32. Otez-lui le dogme chrétien de la résurrection, il ne voit plus que

l'épicurisme grossier dont il cite les paroles. D'ailleurs cette manière de concevoir l'immortalité de l'âme toujours au concret, et sous les espèces de la résurrection des corps, était commune chez les Hébreux, comme il ressort des paroles des sept frères martyrs, II Mac., VII; l'auteur du même livre inspiré dit que Judas Macchabée croyait à la « résurrection » autrement il aurait jugé inutile de prier pour les morts. *Ibid.*, XII, 44. Saint Luc, compagnon de saint Paul, voulant exprimer le matérialisme des sadducéens, dit qu'ils n'admettent « ni *résurrection*, ni ange, ni *esprit*. » Act., XXIII, 8. Ainsi saint Paul prend-il la vie future *au concret*, avec les merveilleuses *qualités des corps glorieux*, qui ajoutent à la résurrection elle-même, I Cor., XV, 40-44; avec le *lieu de réunion* où les ressuscités jouiront de la société des autres saints et des anges, Heb., XII, 22, la « Jérusalem céleste », *loc. cit.*, que l'Apocalypse décrira, « la cité dont Dieu est l'architecte » et qu'il a préparée dans la « patrie céleste », Heb., XI, 10, 16. En conséquence, dans la pensée de l'apôtre, cette « grande *rémunération* » dont il parle, Heb., X, 35, ces «choses *espérées*» dont la *foi* est le soutien, XI, 1, désignent un bonheur *surnaturel*, qui dépasse les vagues données de la raison sur la vie future, et les précise. Ajoutons que la vision intuitive de Dieu, qu'il affirme, I Cor., XIII, 12, fait sans doute partie de ces « choses espérées », toujours entendues par lui sous les mots « rémunération, rémunérateur », et qu'elle leur donne un caractère absolument transcendant; et surtout qu'il ne fonde pas l'espérance chrétienne sur les données de la raison, mais sur une *promesse* gratuite de Dieu, sur un *témoignage divin* confirmé par serment et *qui ne peut mentir*, donnant par là à notre espérance et à notre foi un caractère surnaturel de fermeté. Heb., VI, 17-19.

Du reste, il n'est pas nécessaire que tout adulte, pour être justifié, ait l'idée explicite du « surnaturel » ou de la « vision intuitive », idées trop subtiles qui manquent à beaucoup de simples fidèles et par suite ne peuvent avoir été exigées de tous, ni de nécessité de précepte, ni de nécessité de moyen. Lugo, *De fide*, disp. XII, n. 129, 130, Paris, t. I, p. 542. Il suffit, du moins comme minimum, que la rémunération surnaturelle soit affirmée implicitement et confusément : ce qui a lieu, par exemple, quand on croit que Dieu sera rémunérateur *suivant ce qu'il a promis*. Car cette promesse libre et gratuite, que nous n'avons pu recevoir que par voie de *révélation*, comme du reste les simples fidèles le conçoivent facilement eux-mêmes, cette promesse n'a *en réalité* d'autre objet que la béatitude *surnaturelle* : celle-ci est donc par là désignée suffisamment, bien que confusément, quand on dit : « Je crois que Dieu donnera la récompense qu'il a promise. » Voir Pesch, *Prælectiones*, 3e édit., 1910, t. VIII, n. 443, p. 207; Schiffini, *De virt. infusis*, 1904, n. 182, p. 322.

4e *objection*. — La première des deux vérités ici affirmées comme étant de nécessité de moyen, à savoir l'existence de Dieu, ne peut, sans un acte déraisonnable, être tenue par la foi stricte, c'est-à-dire sur la parole et le témoignage de Dieu. Un témoin dont nous connaissons la véracité peut bien nous dire : « Croyez-moi, j'ai vu telle chose. » Mais il ne nous dira pas : « Croyez-moi, j'existe », parce que c'est inutile et ridicule. — *Réponse*. — *a)* C'est inutile et ridicule, parce que nous le *voyons exister*, et que notre nature raisonnable éprouve en elle-même une sorte d'impossibilité de s'appuyer sur un témoignage quand elle *voit*, d'une vraie et immédiate vision. Voir FOI, t. VI, col. 452. Mais ceci n'est pas applicable à Dieu en cette vie; nous ne *voyons* pas son existence, nous ne la connaissons que par des raisonnements qui peuvent nous en donner la certitude, mais non pas l'évidence immédiate ou l'intuition; il n'est donc pas contre nature de croire l'existence de Dieu sur un témoignage. — *b)* Sans doute cette croyance, comme toute foi stricte, *présuppose* avant tout une connaissance de l'existence de Dieu témoin véridique, obtenue par une preuve scientifique ou vulgaire; supprimer ce *préambule* de la foi serait du fidéisme, et rendrait déraisonnable l'acte de foi Voir FOI, col. 176, 177. Mais l'existence de Dieu étant une fois connue par ce canal préalable, rien ne l'empêche d'être ensuite admise parce que Dieu l'a révélée dans son Écriture, explicitement ou implicitement. Et ce n'est pas inutile, parce que cet acte de foi, grâce à l'excellence de son motif et à sa surnaturalité intime, jouit d'une certitude spéciale. *Ibid.*, col. 387 sq.; cf. col. 461. — *c)* Il n'est même pas possible de croire Dieu comme « rémunérateur » sans le croire comme « existant ». Le rémunérateur que je crois et que j'espère n'est pas un rémunérateur *possible*, idéal, mais un rémunérateur *réel*, agissant, donc *existant*. Ainsi, des deux vérités nécessaires à la justification d'après Heb., XI, 6, attester la seconde est nécessairement, de la part de Dieu, attester aussi la première; et par suite, de notre part, croire la seconde est nécessairement et implicitement croire la première, et sans aucun acte de déraison.

5e *objection*. — Un même point ne peut pas être en même temps objet de *science* et objet de *foi* (stricte). Or le fait que « Dieu existe » devient objet de *science*, quand il est philosophiquement démontré. Donc l'existence de Dieu, bien qu'elle puisse être objet de *foi* pour qui n'en a pas la démonstration, ne peut l'être pour les autres, suivant la distinction donnée par saint Thomas. *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. I, a. 5. Donc la *nécessité* d'atteindre par la *foi* cette vérité de l'existence de Dieu *comporte des exceptions*, et ne peut être *absolue*. Donc le texte, Heb., XI, 6, affirmant la *nécessité* de croire à l'existence de Dieu, ne peut être entendu d'une nécessité de moyen *absolue* de la foi stricte à cette vérité (Gutberlet). — *Réponse*. — Nous avons étudié et délimité ailleurs l'*adage thomiste* qui sert de base à toute cette argumentation. Voir FOI, t. VI, col. 450 sq. Il vaut assurément pour l'objet matériel *principal* de la foi, c'est-à-dire les *mystères*, que saint Thomas nomme par excellence «objets de foi» et qui ne peuvent être objets de science. Quant aux vérités accessibles à la raison comme l'existence de Dieu, qui n'est pas un mystère proprement dit, cet adage a été compris par plusieurs thomistes de marque dans un sens très *modéré*, qui réduit, à une simple *question de mots* la controverse entre théologiens à ce sujet. *Ibid.*, col. 465-467. Si l'on interprète saint Thomas d'après ces thomistes, son autorité ne crée aucune difficulté dans la question actuelle. *Ibid.*, col. 468-469. Si l'on prend ses paroles, au contraire, dans le sens le plus *rigide*, alors il reste à choisir entre *deux autres* interprétations de sa pensée. — *a)* Ou bien il faudra admettre avec Gutberlet qu'ici le saint docteur nie la thèse commune sur l'absolue nécessité de la foi. Voir FOI, t. VI, col. 460-461. Mais c'est le mettre en contradiction avec lui-même : car il tient pour la thèse commune, nous le prouverons plus bas; et la grande majorité des thomistes en est convaincue. Si l'on voulait toutefois que sa pensée fût restée là-dessus hésitante ou contradictoire, mieux vaudrait alors opter pour la thèse traditionnelle où il est d'accord avec le grand courant théologique, et rejeter plutôt l'opinion rigide qu'il aurait peut-être admise ailleurs sur l'incompatibilité de la foi et de la science *en tout point*, laquelle après tout n'est qu'une *opinion*, et des plus controversées dans l'Église. — *b)* Ou bien il faudra dire que pour saint Thomas « l'existence de Dieu », *Deus est*, dans le texte qui nous occupe, Heb., XI, 6, n'est pas ce que tout le monde entend par ces mots, mais quelque *mystère*

qui de l'aveu de tous ne puisse jamais ici-bas être objet de *science :* comme si ces mots *Deus est* équivalaient, par exemple, à ceux-ci : *Deus est unus et trinus.* De fait, pour sortir de la difficulté présente, saint Thomas a recours, *en passant*, à ce genre d'exégèse. *In Heb.*, lect. II. Voir Foi, t. VI. col. 459 sq. Il arriverait ainsi à tout concilier, la thèse commune et l'incompatibilité de la science et de la foi. Mais c'est une exégèse forcée de Heb., XI, 6, qui ne sera admise par aucun exégète, et sur laquelle les plus dévoués disciples du grand docteur n'osent s'appuyer.

A ce passage de l'Épître aux Hébreux nous aurions pu, avec beaucoup de théologiens, ajouter d'autres textes scripturaires d'une précision suffisante, ceux où saint Paul affirme d'une manière si absolue la nécessité de la foi pour la justification, dans les Épîtres aux Romains et aux Galates. Mais les limites de cet article ne nous permettent pas de développer toutes ces preuves, nous avons préféré insister avec ampleur sur la plus précise, la plus célèbre, et la défendre contre toutes les attaques.

*IV. LES PÈRES.* — On ne doit pas s'attendre à trouver chez eux notre question traitée fréquemment, ni *ex professo.* Sans doute, ils enseignent avec l'Écriture d'une manière générale que la foi est nécessaire au salut. Et cela doit s'entendre de la foi stricte, et au moins du salut de tous ceux qui peuvent connaître la révélation chrétienne. Voir Foi, col. 109-115, 186, 188, 280, 330, 331. Mais notre question présente va plus loin; elle examine s'il y aurait une autre disposition providentielle pour le salut des infidèles négatifs, qui les dispenserait de la foi à la révélation à cause de leur ignorance invincible et excusable. Or une telle question ne devait pas souvent se rencontrer sous la plume de nos anciens docteurs. C'est en effet une question de circonstances *subjectives.* Le Christ a envoyé ses apôtres et son Église prêcher la révélation divine à toutes les nations : voilà qui est *objectif* et général. Mais voici un homme qui n'a pas même entendu parler du Christ, ni de ses envoyés, et qui ignore invinciblement cette révélation qu'ils prêchent; l'ignorance invincible, circonstance toute *subjective*, le dispensera-t-elle de la foi nécessaire en règle générale pour être sauvé? Les enquêtes de ce genre ne se rencontrent pas ordinairement dans les écrits des Pères. Quand, par exemple, ils proclament *objectivement* l'obligation pour tout homme d'observer la loi naturelle, ils n'ont pas coutume de discuter les cas d'ignorance invincible par rapport à certains commandements de cette loi, ni d'insister sur les péchés, très graves de leur nature, qui pourraient être ainsi excusés surtout chez les païens; c'est la remarque de Mausbach dans le *Katholik*, 1900, n. 11, p. 260. C'est de plus une question *subtile*, supposant des distinctions multiples entre nécessité de précepte et nécessité de moyen, entre nécessité de moyen absolue et nécessité *in re vel in voto*, entre infidèles positifs et négatifs, etc. Donc il ne faut pas s'attendre à la voir traitée par tant de Pères qui fuient les questions subtiles pour s'en tenir aux dogmes et à la pratique, tels que les Pères apostoliques, et beaucoup d'autres. C'est aussi une question qui ne concerne que des *païens :* donc on ne la rencontre pas chez des Pères luttant uniquement contre les *hérésies*, ou uniquement occupés à exhorter les fidèles. C'est même une question en dehors du cercle ordinaire des « Pères apologistes », bien qu'ils s'adressent aux *païens.* Nous voyons en effet ces Pères travailler seulement à réfuter les calomnies des païens contre les chrétiens, à donner une idée générale de notre religion, avec des motifs de crédibilité, voir CRÉDIBILITÉ, t. III, col. 2240 sq.; Foi, t. VI, col. 185 sq., enfin à démolir les fables du polythéisme. Or notre question restait en dehors de tout cela. D'ailleurs elle était délicate pour les païens, et n'en eût pas été facilement comprise. Il fallait leur prêcher simplement la nécessité de se convertir à la foi chrétienne, sans épiloguer sur le degré et la nature de cette nécessité, sur la question de savoir si elle pouvait admettre des exceptions, ce qui aurait pu fournir un prétexte à leur indifférence religieuse; comme l'observe Liese, *Der heilsnotwendige Glaube*, 1902, n. 80, p. 68. Tandis que l'apologie et la prédication, auxquelles se livraient les Pères, se bornent à insister tantôt sur un point tantôt sur un autre, suivant le besoin pratique du moment, seule la théologie a pour mission de considérer tout l'ensemble, et de mettre à leur place scientifique toutes les vérités contenues dans le dépôt de la révélation ou en dérivant, lors même qu'elles apparaissent comme pratiquement peu importantes. A cette dernière espèce de vérités appartient la question présente, et c'est pourquoi elle a été beaucoup moins traitée par les Pères qu'ensuite par les théologiens. Cf. Mausbach, *loc. cit.*

Malgré tout, la question s'est posée plus ou moins clairement pour un certain nombre de Pères. Mais on ne peut songer à en tirer un argument *certain*, pour lequel il faudrait prouver, par des textes assez nombreux et assez représentatifs de toute la catholicité, l'*unanimité morale* du magistère ordinaire, au moins à une époque donnée des temps patristiques. D'ailleurs les limites nécessaires de cet article nous obligent à nous borner à quelques noms célèbres et des plus anciens, soit pour prouver qu'on a eu tort de les opposer à la thèse commune des théologiens, soit pour montrer que celle-ci n'est pas sans fondement dans l'ancienne tradition. Nous entendrons : 1° saint Justin; 2° Clément d'Alexandrie; 3° Origène; 4° saint Irénée.

1° *Saint Justin.* — 1. *Appui qu'il donne à la thèse commune.* — Dans son Dialogue avec le juif Tryphon, il pose en principe que Dieu est le Dieu de tous les hommes, qu'il les destine tous au même héritage céleste, et leur demande à tous comme moyen nécessaire pour arriver à cette fin *une même justice*, laquelle ne consiste pas dans les observances mosaïques, mais, du moins partiellement, dans la *foi à la révélation*, telle que fut la foi d'Abraham (foi stricte); et il faut noter que notre apologiste ne se préoccupe que des adultes et de leur justice *actuelle*, qui consiste en des actes vertueux. Or des principes aussi universels excluent absolument cette hypothèse qu'une partie des adultes puisse arriver exceptionnellement au salut par un autre moyen que l'acte de foi stricte : car alors tous n'auraient pas la même justice actuelle. Justin *rejette* donc ces exceptions, ce qui caractérise la thèse commune. Voici quelques-uns des textes où il pose ces principes. Si l'on prétend que la loi mosaïque est un moyen nécessaire au salut de tous, « il faudra, dit-il, tomber dans l'absurde et admettre, ou bien que Dieu n'est pas le même Dieu que du temps d'Hénoch et de tant d'autres qui n'ont pas eu la circoncision, le sabbat et autres institutions de la loi mosaïque, ou bien qu'il n'a pas toujours demandé à tout le genre humain la même espèce de justice, ce qui est ridicule et insensé. Abraham, lui-même encore incirconcis, a été justifié par la foi avec laquelle il a cru à la parole de Dieu, comme l'affirme l'Écriture. » *Dial. cum Tryph.*, n. 23, *P. G.*, t. VI, col. 525. « Les païens qui ont cru au Christ, et qui ont fait pénitence de leurs péchés partageront l'héritage des patriarches des prophètes et des justes nés de Jacob, bien qu'ils n'observent pas le sabbat ni la circoncision ni les fêtes judaïques; ils entreront tout à fait dans le saint héritage de Dieu. » *Ibid.*, n. 26, col. 532. Les cérémonies judaïques n'ont été instituées que pour préserver les juifs de l'idolâtrie où ils tombaient si facilement : « autrement il faudra dire que Dieu n'a pas donné à tous les hommes

la même justice à connaître et à *pratiquer* » (justice actuelle). *Ibid.*, n. 94, col. 696. On peut ajouter que, lorsqu'il parle aux païens eux-mêmes, Justin leur représente la foi comme si nécessaire, que l'enfer attend « ceux qui ne croient pas ce que Dieu a enseigné par le Christ. » *Apol.*, I[a], n. 19, col. 357. On voit qu'en parlant de la nécessité de la foi, il a en vue la foi stricte, celle qui croit ce que Dieu a enseigné par une révélation surnaturelle comme fut celle du Christ.

2. *Objection.* — Justin a été cité comme adversaire de la thèse commune des théologiens. Dans un passage célèbre il touche à la question des infidèles négatifs avant la venue du Christ, comme à une difficulté que lui feront quelques païens; et pour la résoudre, il semble ne faire appel qu'à la foi large, à la raison naturelle qu'avaient ces infidèles. N'est-ce pas dire que la foi stricte n'était pas nécessaire à leur salut? Voici le texte : « On objectera que les hommes qui ont vécu avant (le Christ) ne sont pas coupables. » Et il répond : « Le Christ est le premier-né de Dieu, son Verbe, auquel tous les hommes participent... Ceux qui ont vécu selon le Verbe sont chrétiens, eussent-ils passé pour athées comme chez les Grecs Socrate, Héraclite et leurs semblables, et chez les barbares Abraham, Ananias, Azarias, Misaël, Élie et tant d'autres dont il serait trop long de citer ici les actions et les noms. Et aussi, ceux qui ont vécu contrairement au Verbe ont été vicieux, ennemis du Christ, meurtriers des disciples du Verbe. Au contraire, ceux qui ont vécu ou qui vivent selon le Verbe sont chrétiens, et intrépides, et sans peur. » *Apol.*, I[a], n. 46, *P. G.*, t. VI, col. 397; trad. Pautigny, *Justin, Apologies*, Paris, 1904, p. 95. Cette solution très brève, et par là-même obscure, appelle deux éclaircissements préliminaires.

*a) En quel sens* est-il dit que *tout homme participe au Verbe* ou *Logos?* — Quand saint Jean, l'inspirateur de Justin, dit du « Verbe », qu'il « éclaire tout homme, » Joa., I, 9, il faut entendre tout d'abord la *révélation naturelle*, appartenant à l'ordre de la création : le Verbe « par qui tout a été fait », *ibid.*, 3, révèle Dieu à tout homme par le fait qu'il crée en lui la nature raisonnable et la conscience, et qu'il lui donne le spectacle de la création pour éveiller sa raison et pour la conduire par la vue des effets jusqu'à a première cause. Mais il faut encore entendre ici la *révélation surnaturelle* et proprement dite donnée aux hommes dès l'origine (révélation primitive), développée ensuite par d'autres révélations, surtout celles de Moïse et des prophètes, enfin portée à son plus haut point par le Verbe fait chair (révélation chrétienne). Saint Jean vise nettement cette révélation surnaturelle et positive, quand il ajoute : « La loi a été donnée par Moïse, la grâce et la vérité sont venues par Jésus-Christ... Le Fils unique, qui est dans le sein du Père, c'est lui qui a fait connaître Dieu ». *Ibid.*, 17, 18. Ces deux révélations, l'une naturelle, l'autre positive, ne s'excluent pas, mais se complètent; la seconde présuppose la première; puisque la foi divine, que la révélation positive tend à obtenir, suppose nécessairement la connaissance naturelle des préambules de la foi, c'est-à-dire la révélation naturelle. Voir FOI, t. VI, col. 176 sq. 183 sq. L'infidèle de bonne foi qui n'a que cette révélation naturelle, est déjà, quoiqu'à un degré inférieur, participant du Verbe; et ce qu'il possède de lumière morale et religieuse, s'il ne l'éteint pas et s'il y conforme sa vie, l'achemine d'ailleurs vers une révélation plus haute. En ce sens « la semence du Verbe est innée dans tout le genre humain. » *Apol.*, II[a], n. 8, trad. franç., p. 165. Et ces deux révélations, vraiment connexes, Justin pouvait d'autant plus facilement les unir et les prendre comme une seule illumination du Verbe, qu'alors on ne connaissait guère les distinctions de nature et de grâce, de naturel et de surnaturel. Sur la doctrine johannique du Logos, voir Jules Lebreton, *Les origines du dogme de la Trinité*, 4[e] édition entièrement refondue, Paris, 1919, p. 450 sq. Cf. p. 496 sq., 591 sq.

*b) En quel sens* saint Justin a-t-il pu *appeler « chrétiens » d'anciens philosophes*, comme Socrate et Héraclite? — Ce n'est pas au sens *strict* du mot, puisqu'il oppose clairement ailleurs ces anciens aux chrétiens, et note l'immense infériorité de leur philosophie par rapport à la doctrine révélée. « Ces enseignements, dit-il, que nous avons reçus du Christ et des prophètes ses prédécesseurs, sont seuls vrais, et plus anciens que ceux de vos écrivains. » *Apol.*, I[a], n. 23, trad. franç., p. 47. « Notre doctrine, dit-il encore, surpasse toute doctrine humaine, parce que nous avons *tout* le Verbe dans le Christ qui a paru pour nous, corps, verbe et âme. Tous les principes justes que les philosophes et les législateurs ont découverts et exprimés, ils les doivent à ce qu'ils ont trouvé et contemplé *partiellement* du Verbe. C'est pour n'avoir pas connu tout le Verbe, qui est le Christ, qu'ils se sont souvent contredits eux-mêmes. » *Apol.*, II[a], n. 10, p. 169. Et enfin : « Chacun d'eux a vu du Verbe divin disséminé dans le monde ce qui était en rapport avec sa nature, et a pu exprimer ainsi une vérité partielle; mais, en se contredisant eux-mêmes dans des points essentiels, ils montrent qu'ils n'ont pas une science supérieure et une connaissance irréfutable... Ces écrivains ont pu voir indistinctement la vérité, grâce à la semence du Verbe qui a été déposée en eux. Mais autre chose est de posséder une semence et une ressemblance proportionnée à ses facultés, autre chose l'objet même dont la participation et l'imitation procèdent de la grâce qui vient de lui. » *Ibid.*, n. 13, p. 177, 179. Ainsi, dans la doctrine révélée il existe une inerrance absolue, qui vient soit de l'infaillibilité divine, soit de la grâce d'assistance donnée par le Verbe à son organe humain; au contraire, dans l'enseignement des philosophes il y a des contradictions, des vérités mêlées d'erreurs. Si Justin les nomme « chrétiens », c'est donc dans un sens *large*, autorisé toutefois par les points de contact que voici avec les véritables chrétiens. *a.* « Tout ce qu'ils ont enseigné de bon nous appartient, à nous chrétiens. » *Ibid.*, C'est donc en quelque sorte un *fragment* de christianisme, puisque nous possédons la pleine vérité dont ils ont reproduit quelques traits. — *b.* Ces philosophes ont été *monothéistes*, malgré les erreurs polythéistes de leur milieu. « Socrate, dit-il, chassa de sa république les mauvais démons et les divinités qui commettaient les crimes racontés par les poètes...; et il en détournait les hommes et les exhortait à chercher à connaître par la raison le Dieu qu'ils ignoraient.» *Apol.*, II[a], n. 10, p. 171. Or le monothéisme est une vérité de telle importance, et si réservée au christianisme, surtout dans ces temps-là, qu'elle donnait presque droit au nom de « chrétien ». De là chez nos apologistes du II[e] siècle, tout occupés à lutter contre le polythéisme gréco-romain, la tendance à prendre, au sens large, le nom de « chrétien » comme synonyme de « monothéiste », mot qui n'était pas alors en usage. Par exemple, Tertullien, observant chez les païens certaines exclamations populaires où la divinité était nommée au singulier et non au pluriel, comme : « Grand Dieu! Bon Dieu! Plaise à Dieu... », entendait là le cri de la nature, y voyait le témoignage spontané « d'une âme naturellement chrétienne », c'est-à-dire naturellement *monothéiste*. Il corrige, pourtant, au début de son livre *De testimonio animæ*, l'excès de son expression qui semble faire sortir le *christianisme* de la *nature* humaine : il note que l'âme ne naît pas chrétienne, mais le devient; alors il prend le nom de « chrétien » au sens propre. Pour les textes, voir A. d'Alès, *La théologie de Tertullien*, Paris, 1905, p. 1-3, 38-41. Cf.

*Études*, t. cxv, p. 33, 34. Justin a de même appelé Socrate « chrétien », parce que monothéiste. Quant à Héraclite, la raison de le citer est qu'il a été le premier des philosophes grecs à ébaucher une théorie du *logos*. Voir J. Lebreton, *op. cit.*, p. 41-43. — *c*. Un autre point de contact avec les chrétiens, alors plein d'actualité, consiste en ce que Socrate, comme les chrétiens du IIe siècle, avait été traité d'impie et d' « athée », parce qu'il méprisait la mythologie du paganisme, et fut comme eux persécuté et mis à mort. *Apol.*, Ia, n. 5, p. 11; *Apol.*, IIa, n. 10, p. 169. Héraclite passait pour avoir subi une persécution du même genre. Que le nom de « chrétien » donné au sens large à ces philosophes par Justin vienne aussi d'une persécution à cause du vrai Dieu, courageusement supportée, nous pouvons le conclure du texte objecté; aux noms de Socrate et d'Héraclite « ayant passé pour athées » sont accolés de préférence les noms d' « Abraham », exilé de son pays idolâtre pour pouvoir servir le vrai Dieu, d'« Élie », persécuté par des rois d'Israël déserteurs du vrai Dieu et sectateurs de Baal, enfin des trois jeunes gens jetés dans la fournaise pour avoir refusé d'adorer une statue, eux dont l'image est si souvent reproduite dans les peintures des catacombes, comme le type des persécutés et des martyrs. De là aussi cette conclusion du même texte, unissant au nom de « chrétien » l'idée d'*intrépidité* : « Ceux qui *ont vécu* autrefois, avant le Christ ou qui *vivent* maintenant (les chrétiens proprement dits) selon le Verbe, participant au Verbe à des degrés divers, sont *chrétiens*, *intrépides* et sans peur ». *Apol.*, Ia, n. 46. — *d*. Enfin ces philosophes sont ici appelés chrétiens à un autre titre encore, parce que dans la pensée de Justin ils connaissaient l'ancienne révélation positive, prélude du christianisme et reconnue par lui comme vraie révélation; mais nous reviendrons là-dessus. Les diverses raisons que nous venons de développer, et qui permettaient d'étendre jusqu'à ces philosophes le nom de « chrétien » sont déjà indiquées par dom Maran, éditeur des œuvres de Justin, dans sa *Préface*, part. II, c. VII, n. 5, *P. G.*, t. VI, col. 59, 60. Cf. Liese, *Der heilsnotwendige Glaube*, Fribourg-en-Brisgau, 1902, p. 78 sq.

3. *Réponse à l'objection* que l'on a voulu tirer du passage allégué ci-dessus contre la thèse commune. « Justin, nous dit-on, y suppose que la foi stricte n'est pas absolument nécessaire au salut; car *a)* il n'en parle pas (argument négatif); *b)* il semble admettre ailleurs le salut de Socrate, etc. — Nous répondons : *a)* Dans le passage allégué, qui traite des infidèles avant le Christ, Justin ne se propose pas d'expliquer comment ils pouvaient *arriver au salut*, question plus compliquée, mais comment il pouvait y en avoir de *coupables*. Car il pose lui-même ainsi l'objection que peuvent lui faire les païens : « On objectera que les hommes qui ont vécu avant lui *ne sont pas coupables*. » *Apol.*, Ia, n. 46, trad. franç., p. 95. Or la difficulté étant ainsi posée, il n'était pas même nécessaire d'aborder, pour la résoudre, la question de la nécessité de la foi stricte. Il suffit à Justin de remarquer que, déjà avant la venue du Christ en ce monde, tous les hommes participaient au *Logos* au moins par leur *raison*, par la *loi naturelle* qu'ils n'ignoraient point. S'il en cite qui ont vécu conformément à ces lumières, il cite aussi des gens « vicieux » malheureusement trop nombreux au témoignage de l'histoire. Cette réponse suffit pleinement à expliquer ce qui était en question, comment il y a eu des *coupables* avant le Christ, malgré la bonne foi avec laquelle on ignorait alors ses futurs enseignements. C'est la remarque de Maran, *loc. cit.*, col. 58. Sur la loi naturelle connue de tous, cf. *Dialogue avec Tryphon*, n. 93, col. 698.

*b)* Quand Justin, sinon dans ce passage, du moins ailleurs, admettrait le *salut* de Socrate ou d'autres sages pareillement distingués par leur vie et leur mort, il n'y aurait rien là contre la thèse commune, puisque ces hommes ont pu recevoir, par exemple, au moment de la mort, une révélation avec la grâce de la foi. Et même sans leur supposer cette révélation *immédiate*, Justin a pu leur supposer la foi stricte en vertu d'une révélation *médiate*, parvenue jusqu'à eux. Rappelons-nous en effet une de ses idées favorites, c'est que les principaux philosophes de la Grèce connaissaient la Bible, et y avaient puisé plusieurs dogmes, entre autres ceux dont la connaissance est le plus nécessaire au salut. Il ne craint pas d'affirmer aux païens cette théorie sur l'histoire religieuse, bien qu'elle mette leurs grands philosophes dans un état d'infériorité et de dépendance. « Platon ... a emprunté cette parole au prophète Moïse, car Moïse est plus ancien que tous les écrivains grecs. Tout ce que les philosophes et les poètes ont dit de l'immortalité de l'âme, des châtiments qui suivent la mort, de la contemplation des choses célestes, et des autres dogmes semblables, ils en ont reçu les principes des prophètes, et c'est ainsi qu'ils ont pu les concevoir et les énoncer. » *Apol.*, Ia, n. 44, trad. franç., p. 91. Cette théorie remonte d'ailleurs bien plus haut que saint Justin, elle est due aux juifs hellénistes d'Alexandrie. Voir un fragment d'Aristobule dans Eusèbe, *Préparation évangélique*, l. XIII, c. XII, *P. G.*, t. XXI, col. 1097-1104; Philon en plusieurs de ses traités, *Quis rerum divinarum hæres sit*, édit. Mangey, t. I, p. 503; *Quisquis virtuti studet, ibid.*, t. II, p. 454; *De mundi incorruptibilitate, ibid.*, t. II, p. 490-491; Josèphe, *Contra Apionem*, l. I, c. XXII, édit. Niese, Berlin, 1889, t. V, p. 25 sq.; l. II, c. XVI, *ibid.*, p. 70 sq. Cf. Capéran, *Le problème du salut des infidèles, Essai historique*, p. 55-59. Or, quelque sévère que soit le jugement que l'on porte aujourd'hui sur un tel système, saint Justin, lui, en était convaincu, au point de l'affirmer devant les païens eux-mêmes, sans redouter de leur part un démenti qui eût ébranlé la valeur de l'apologie qu'il leur adressait. Puisque telle était sa pensée, il ne concevait donc pas Socrate ou Platon comme réduits à leur seule *raison* naturelle, mais comme aidés du secours de la *révélation* prophétique; et de ce qu'il a pu admettre leur *salut*, on ne peut donc conclure qu'il l'ait admis en dehors de toute *foi stricte*. Cf. Liese, *op. cit.*, n. 98, p. 86-88.

2° *Clément d'Alexandrie.* — C'est l'écrivain ecclésiastique le plus allégué contre la thèse commune des théologiens, en faveur de celle de Ripalda. Les modernistes ont même cherché à s'en servir, ainsi que de saint Justin, à l'appui de leur thèse hétérodoxe, que toute religion est vraie, que la révélation positive n'est nécessaire au salut de personne. Voir le *Programma dei modernisti*, Rome, 1908, p. 118. Clément mérite donc aussi une spéciale attention.

1. *Observations préliminaires.* — *a)* On a voulu opposer son concept de la foi, comme extrêmement large, au concept traditionnel. Sans doute, quand il remonte *en philosophe* à l'idée *générique* de foi ou de « croyance », il donne du mot πίστις, existant déjà chez les grecs de l'époque classique des définitions qui conviennent à la foi humaine ou à la croyance en général, aussi bien qu'à la foi divine. Les scolastiques eux-mêmes en font tout autant à propos du mot *fides;* et c'est un lieu commun chez les Pères de rapprocher sous un même nom, en ce qu'elles ont de commun, et d'expliquer l'une par l'autre, la foi donnée à l'homme et la foi donnée à Dieu. Voir Foi, t. VI, col. 110 sq. Cf. Lugo, *De fide*, disp. I, n. 147, Paris, 1891, t. I, p. 81. Tout cela ne contredit en rien le concept *spécifique* et *théologique* de la foi salutaire. Comme les autres, quand il quitte la pure philosophie pour la théologie, quand il décrit la foi divine néces-

saire au salut, Clément fait assez voir qu'alors il ne se contente pas d'une foi *large*, mais exige une foi *stricte* ayant pour motif la *révélation* proprement dite, le témoignage divin. Voir CLÉMENT D'ALEXANDRIE, t. III, col. 189; FOI, t. VI, col. 110. 114. Cf. Le Nourry, *Dissertationes in Clementem Alexandr.*, diss. II, c. XI, 2, *P. G.*, t. IX, col. 1184 sq.; Schwane, *Histoire des dogmes*, trad. franç., Paris, 1903, t. I, § 17, p. 136 sq.; Liese, *op. cit.*, n. 110, p. 103 sq.

*b)* Qu'il y ait une part d'exagération dans les éloges et le rôle que donne à la philosophie antique cet érudit, si versé dans la philosophie et la littérature des Grecs, soit; mais il est juste de faire à sa décharge les remarques suivantes. — *a.* Clément met à ses éloges des restrictions trop souvent oubliées. « Nous n'acceptons pas en bloc *tous* les philosophes, dit-il, mais seulement ce petit nombre d'élus... dont parle Socrate dans Platon..., ceux, dit Socrate, qui ont une philosophie saine et droite. » *Strom.*, I, c. XIX, *P. G.*, t. VIII, col. 808. Même parmi ces élus, Clément fait encore un choix de doctrines. « Quand je parle de la philosophie, dit-il, je n'entends pas celle des stoïciens, ni celle de Platon, ou d'Épicure, ou d'Aristote, mais tout ce qui a été dit de bon dans chacune de ces écoles, tout ce qui enseigne la justice avec une science pieuse, tout cet ensemble *éclectique*, voilà ce que j'appelle *la philosophie.* » *Ibid.*, c. VII, col. 732. Large éclectisme, guidé par la raison et la foi. « La philosophie au sens que nous lui avons donné, dit-il d'autre part, c'est ce qu'on atteint de vérité en philosophant, quand même cette vérité n'est que *partielle.* » *Strom.*, VI, c. XVII, *P. G.*, t. IX, col. 392. Cf. *ibid.*, c. VII. Vanter la haute mission que Dieu, dans le plan de sa providence, a donnée à la philosophie ainsi entendue, ce n'est pas dire que les philosophes grecs se soient montrés à la hauteur de leur tâche : au contraire, Clément ne craint pas d'affirmer qu'ils ont manqué le but. Voir Freppel, *Clément d'Alexandrie*, VIe leçon, Paris, 1865, p. 160-162. — *b.* Ceux qui se sont scandalisés de la mission que ce Père reconnaît à la philosophie comme *préparatrice de la foi*, comme *auxiliaire* de l'apologétique et de la théologie, nous les trouvons surtout parmi les sectaires qui s'imaginaient la raison humaine détruite par le péché originel, du moins sur le terrain moral et religieux : protestants de la vieille école, ou jansénistes, suivis par quelques catholiques fidéistes. L'Église enseignante rejette le fidéisme. Elle approuve les vues originales de Clément sur les rapports de la philosophie et de la foi; Léon XIII en cite les formules mêmes : que la philosophie est « une institution préparatoire à la foi chrétienne. » *Strom.*, I, c. XVI; cf. VIII, c. III; qu'elle est « le pédagogue qui conduit à l'Évangile. » *Strom.*, I, c. V. Voir l'encyclique *Æterni Patris*, dans *Leonis XIII acta*, Rome, 1881, t. I, p. 258. — *c.* La « gnose » que Clément veut voir *surajouter à la foi* par ceux qui en sont *capables*, comme un complément et un *dernier perfectionnement*, n'est pas la philosophie, mais la théologie, laquelle part des vérités mêmes de la foi comme de principes inébranlables. A la philosophie il indique le rôle de servante de la théologie ou « sagesse », de même que la grammaire et les arts libéraux, la géométrie et d'autres sciences servent à la philosophie qui les domine à son tour. *Strom.*, I, c. V, *P. G.*, t. VIII, col. 721.

2. *Textes et idées de Clément que l'on a objectés contre la nécessité absolue de la foi stricte.* — *a)* La philosophie est par lui attribuée au Verbe. On veut en conclure qu'il la regarde comme l'égale de la révélation. — *Réponse.* — Clément ne fait que reproduire la théorie de saint Justin sur la participation de tout homme au Verbe. Voir col. 1808. Comme Justin, il n'accorde à la raison naturelle et à la philosophie qu'une participation d'ordre inférieur. « Les Grecs, dit-il, ayant reçu *quelques étincelles* du Verbe divin, ont dit *quelques parcelles* de vérité. Par là ils témoignent de la puissance du Verbe, et en même temps accusent leur faiblesse, puisqu'ils ont *manqué le but.* » *Protrepticus* c. VII, *P. G.*, t. VIII, col. 184.

*b)* Il semble mettre la philosophie, résultat du travail rationnel, sur la même ligne que les livres inspirés de l'Ancien Testament : « La philosophie, comme un pédagogue, conduisait le monde grec vers le Christ, de même que la Loi conduisait vers lui les Hébreux (d'après Gal., III, 24). » *Strom.*, I, c. V, *P. G.*, t. VIII, col. 717. On veut en conclure que, comme la révélation de l'Ancien Testament, par la foi qu'on y avait, et les autres dispositions que cette foi faisait naître, conduisait à la justification et au salut, ainsi la philosophie d'après Clément, aurait suffi également à y conduire. *Réponse.* — Il n'établit pas l'égalité entre ces deux pédagogues, et ne concède pas à la philosophie comme telle de suffire au salut. Car à cet endroit même il fait observer que, si la philosophie vient de Dieu, c'est dans un tout autre sens que la révélation biblique : « Dieu est cause de tous les biens; mais il produit les uns *principalement*, tels l'Ancien Testament et le nouveau, les autres indirectement comme un *accessoire*, telle la philosophie. » *Loc. cit.* Et quand il dit que la philosophie « préparait les voies au Christ », rappelons-nous que ce mot vague de préparation ou de disposition recouvre bien des choses de nature et de valeur très différentes : ne distingue-t-on pas la disposition purement *négative*, qui ne fait qu'écarter l'obstacle, et la disposition *positive*, telle que la foi stricte et surnaturelle qui introduit déjà dans l'ordre même de la justification et proportionne le sujet à la recevoir? La philosophie, pour Clément, n'est qu'une disposition négative à l'enseignement du Christ : elle « écarte les sophistes. » *Loc. cit.*

*c)* « Avant la venue du Seigneur, dit-il encore, la philosophie était nécessaire aux grecs *pour la justice;* maintenant elle reste utile à la religion, étant une propédeutique à l'usage de ceux qui reçoivent la foi par démonstration. » *Loc. cit.* Ne semble-t-il pas que, dans sa pensée, la philosophie donnait alors la « justice » et par conséquent le salut, sans qu'il fût nécessaire d'y ajouter la grâce du Christ et la foi proprement dite? — *Réponse.* — Un peu plus bas, Clement s'explique, et limite beaucoup le rôle de la philosophie. Ce n'est qu'une « coopératrice », pour la « recherche de la vérité. » *Loc. cit.* « Bien des choses concourent à la recherche de la vérité, mais on ne peut la trouver sans le secours du Fils. » *Strom.*, I, c. XX, *P. G.*, t. VIII, col. 813. « Il n'y a qu'une vérité proprement dite, celle que nous enseigne le Fils de Dieu... A trouver cette vérité, la philosophie ne concourt que *de loin*, πόρρωθεν. C'est Dieu qui nous enseigne au moyen de livres vraiment sacrés que nous recevons de son Fils (révélation surnaturelle et foi stricte) : l'enseignement de la philosophie ne prend pas les âmes de la même manière. » *Ibid.*, col. 816. Quand il dit que « la philosophie, par elle-même, a parfois rendu *justes* les grecs », il remarque lui-même qu'il ne se s'agit pas « de la justice supérieure et entière. » A celle-ci la philosophie pouvait contribuer seulement « comme le premier et le second escalier conduisent à l'étage supérieur de la maison, comme le grammairien prépare le philosophe. » *Loc. cit.* D'ailleurs cette préparation philosophique à la foi et à la justification proprement dites n'est pas proprement *nécessaire* aux croyants, et le plus souvent leur manque. « Presque tous les fidèles, dit-il, se sont passés de l'enseignement classique de la philosophie grecque et des lettres, quand, sous l'influence d'une philosophie divine et étrangère à la Grèce, aidés de la puissance (divine), enseignés par une sagesse librement agissante, ils ont reçu avec foi la parole de Dieu.

*Loc. cit.* « La vérité donnée par la foi, ajoute-t-il, est nécessaire à la vie de l'âme comme le pain à la vie du corps; la préparation philosophique n'est qu'un assaisonnement et une friandise. » *Ibid.*, col. 817.

*d)* Mais n'a-t-il pas dit : « *De même que* Dieu a voulu *sauver* les juifs en leur donnant des prophètes, *de même* il a distingué du vulgaire les plus vertueux des grecs, les constituant *prophètes* dans leur propre langue, suivant qu'ils étaient capables de participer au bienfait céleste. » *Strom.*, VI, c. v, *P. G.*, t. IX, col. 261, 264. Le parallélisme peut-il être plus complet? Dans sa pensée la philosophie *sauve* donc aussi bien que la révélation. — *Réponse.* — Clément ne parle pas dans cette phrase de la philosophie *seulement*, ni même *principalement.* Il cite comme exemples « la Sibylle et Hystaspe », c'est-à-dire non pas des philosophes, mais des païens qui auraient reçu de véritables révélations surnaturelles et immédiates comme les prophètes juifs, des révélations que les philosophes pouvaient connaître et qui pouvaient servir de base à la foi stricte, que notre apologiste suppose donc, loin de l'exclure. Sans doute il se fie trop, comme l'avait déjà fait saint Justin avant lui, soit aux affirmations des juifs hellénistes d'Alexandrie, soit à des écrits apocryphes comme la « Prédication de saint Pierre. » Mais ce que nous avons à examiner ici, c'est sa prétendue négation de la nécessité de la foi, et pas autre chose. Par l'autorité des mêmes juifs d'Alexandrie il est également convaincu, comme Justin, que les philosophes grecs ont fait de nombreux emprunts à la Bible; Aristobule et Philon sont cités par lui, *Strom.*, I, c. XV, *P. G.*, t. VIII, col. 781; c. XXII, col. 893; V, c. XIV, t. IX, col. 145. Avec plus de vérité historique, il observe que les grands philosophes grecs, quand il s'agit des choses divines, ne s'appuyaient pas seulement sur la raison, mais parfois sur d'anciennes traditions; il cite un passage où Platon dit que Dieu, « comme l'atteste la parole antique », contient le principe, le milieu et la fin de toutes choses, *Strom.*, II, c. XXI, t. VIII, col. 1081. Cette « parole antique » citée par Platon, c'est pour Clément quelque passage de la Bible. Voir Freppel, *Clément d'Alexandrie*, p. 146-148.

3. *Textes et idées de Clément pour la nécessité absolue de la foi stricte.* — *a)* Il affirme cette nécessité, et l'insuffisance de la philosophie pour le salut : « Le Seigneur a dit : Je suis la porte par où entrent les brebis. Joa., X, 7. Il faut donc avoir appris la vérité par l'intermédiaire du Christ pour être sauvé, quand même on aurait déjà la philosophie. Car ce qui était inconnu aux générations précédentes vient d'être révélé aux enfants des hommes. » *Strom.*, V, c. XIII, *P. G.*, t. IX, col. 128. Il s'agit clairement ici de la foi stricte, fondée sur la révélation positive et surnaturelle. Les derniers mots, il est vrai, semblent restreindre la portée du texte aux temps qui suivent la venue du Christ. Mais un autre texte, qui envisage directement les temps antérieurs, vient compléter celui-là : « Abraham n'a pas été justifié par les œuvres, mais par la foi. » Rom., IV; Gal., III. « Inutile donc aux philosophes grecs d'avoir eu ici-bas les bonnes œuvres, s'ils n'ont eu la foi. C'est pourquoi les Écritures furent traduites en grec, pour qu'ils n'eussent pas même le prétexte de leur ignorance, étant à même de connaître nos Livres saints s'ils le voulaient. » *Strom.*, I, c. VII, *P. G.*, t. VIII, col. 733. — *b)* Pour expliquer la *nature* de la foi, Clément cite Heb., XI, 1; pour expliquer sa *nécessité*, Heb., XI, 6. Or, le sens de ce passage est clairement en faveur de la nécessité absolue de la foi stricte. Voir col. 1798 sq. — *c)* Une théorie singulière de Clément sur le salut des infidèles avant le Christ révèle aussi le fond de sa pensée, qui est que la foi stricte a toujours été d'une *absolue* nécessité de moyen. Il rappelle d'abord que « à ceux qui étaient justes selon la philosophie il fallait encore non seulement la foi au Seigneur, mais aussi le rejet de l'idolâtrie. » *Strom.*, VI, c. VI, *P. G.*, t. IX, col. 265. Les « justes selon la philosophie » sont ceux qui conforment leur vie à la règle de la raison et de la loi naturelle. Mais comment ces âmes droites et exerçant des vertus naturelles, pouvaient-elles parvenir à ce qui leur manquait encore? C'est le nœud de la difficulté. Notre apologiste en a déjà indiqué une solution au moins partielle, pour ceux des anciens qui, au sein du paganisme, ont pu connaître la révélation proprement dite, ou primitive ou mosaïque, pour ceux encore qui ont reçu une révélation immédiate : ils ont pu faire ainsi, avec le secours de la grâce, un acte de foi stricte, fondement de leur justification. Mais si large que soit la part faite par lui à ces moyens providentiels de distribuer la vraie révélation dans le monde païen, Clément ne paraît pas pleinement satisfait de la solution. C'est alors que dans une conviction profonde de la nécessité de la foi stricte, notre apologiste a recours à une hypothèse célèbre, que nous devons exposer avec quelque développement

4. *Son hypothèse d'une conversion à la foi par l'évangélisation aux enfers.* — L'âme du Christ, après la mort sur la croix, est descendue « aux enfers. » Sur les fondements de ce dogme chrétien, voir DESCENTE DE JÉSUS AUX ENFERS, t. IV, col. 567 sq. Sur le *sens traditionnel* de ce dogme defiguré par les protestants, défendu contre eux dans son vrai sens par Bellarmin, Suarez et Petau, voir *ibid.*, col. 582 sq. Citons aussi une étude de théologie positive plus voisine de notre temps, celle que Mamachi, O. P., se proposait d'ajouter en appendice à son livre célèbre sur les antiquités chrétiennes et que, vu l'abondance des matières, il a publiée séparément en deux volumes, *De animabus justorum ante Christi mortem expertibus visionis Dei*, Rome, 1766. D'après la doctrine traditionnelle, la descente du Christ a eu pour effet principal la délivrance des âmes justes de la prison où elles étaient renfermées jusqu'à l'accomplissement de la rédemption; par une suite du premier péché, elles devaient attendre jusque-là pour recevoir leur récompense, la vision de Dieu, et entrer au ciel avec leur libérateur. Mais la descente de Jésus aux enfers n'a-t-elle pas produit d'autres effets, et sur des âmes en moins bon état? Ici nous entrons sur un terrain plus discuté, où les Pères n'ont pas toujours été d'accord. Clément d'Alexandrie a le premier soutenu *ex professo* qu'une conversion a été produite dans l'Hadès par la parole du Christ. Il importe de préciser sa pensée, et d'en examiner la valeur. *Strom.*, VI, c. VI, *P. G.*, t. IX, col. 265 sq. — *a)* Clément admet-il ce qu'aujourd'hui certains protestants lui prêtent pour étayer de son autorité leur propre théorie sur le salut *universel* et la restauration finale des damnés : à savoir, que le Christ aux enfers ait converti *tous les damnés?* Nullement. Il est même très douteux qu'il parle de la conversion d'un scélérat quelconque. Lui-même, en effet, prend soin d'expliquer qu'il n'a en vue que les meilleurs observateurs de la loi naturelle, ceux auxquels il n'avait manqué sur terre que la grâce de la révélation positive pour obtenir d'eux la foi et le repentir : « A ceux qui étaient *justes selon la philosophie*, il fallait encore la foi au Seigneur, avec le rejet de l'idolâtrie. De tels hommes, dès que la vérité leur a été révélée, regrettent leur passé. C'est pourquoi le Christ a évangélisé aussi ceux qui étaient dans l'Hadès. » *Loc. cit.* Cette liaison : « c'est pourquoi », et ces paroles qui servent d'introduction à la thèse de la conversion dans l'Hadès, font assez voir quelle sorte d'âmes, d'après lui, en bénéficie. Et plus loin, il les désigne ainsi : « ceux qui ont plus excellé dans la justice et

mieux vécu, et qui se repentent de leurs fautes, bien que ce repentir n'ait lieu que dans l'autre monde. » *Ibid.*, col. 268. — *b)* Parle-t-il des païens? — Ses paroles, que nous venons de citer, le disent clairement, et ne perdent rien de leur clarté, quand il hésite ensuite sur ce point *secondaire*, si peut-être le Christ n'a évangélisé *en personne* que les âmes *juives*, réservant les *autres* pour ses apôtres, qui à leur tour descendraient dans l'Hadès et achèveraient son œuvre : tout cela à cause d'un passage du *Pasteur* d'Hermas, d'ailleurs ambigu, et sans véritable autorité, sur lequel il veut appuyer sa thèse. Sur ce passage voir DESCENTE DE JÉSUS AUX ENFERS, t. IV, col. 579. — *c)* Inefficacité des preuves accumulées par Clément. Son argument *capital* est un passage (reconnu par tous les interprètes comme très obscur) de la première Épître de saint Pierre, III, 19. Dans cette « bonne parole » apportée par le Christ aux esprits détenus en prison, Clement voit une prédication de missionnaire, destinée à donner à certaines âmes la foi qu'elles n'auraient pas eue encore. *Loc. cit.* Mais on peut très bien n'y voir que la bonne nouvelle de leur prochaine entrée au ciel, apportée par le Christ aux justes. La « proclamation » de leur délivrance trouve son expression très propre dans le mot ἐκήρυξε, que notre Vulgate traduit par *prædicavit.* Sur ce texte de saint Pierre, voir DESCENTE DE JÉSUS AUX ENFERS, col. 590-592. Voir un commentaire encore plus détaillé et discutant spécialement l'interprétation de Clément dans Stentrup, *Prælectiones de Verbo incarnato*, part. II, *Soteriologia*, Inspruck, 1889, t. I, p. 606-622. Enfin les *raisons théologiques* où Clément s'attarde avec complaisance ne sont pas efficaces. Il part de principes généraux admis par tous les catholiques, mais qui sont aussi bien sauvegardés par d'autres solutions dont nous aurons à parler, que par celle qu'il préconise. La justice de Dieu, dit-il, doit mettre une différence entre bons et méchants, et ne peut les envelopper tous dans une même condamnation. *Strom.*, VI, c. VI, col. 268. Sans doute! Mais cela ne prouve pas qu'une conversion ait dû se faire dans les enfers; il y a d'autres manières de vérifier ce grand principe. Nous en dirons autant de ces autres principes invoqués, que Dieu n'est pas le Dieu des seuls juifs, mais de tous les hommes, et que le Christ est assez puissant pour les sauver tous, *ibid.*, col. 269; que l'ignorance de la révélation excuse le défaut de foi; que Dieu a donné à tous des moyens de salut, même avant le Christ, col. 272; que la Providence s'étend à tous, et n'exclut aucune race, col. 273. — *d) Inconvénients de cette hypothèse.* — D'abord, ce n'est pas une solution adéquate du problème du salut des infidèles. « Elle ne s'applique, observe Freppel, qu'aux païens morts avant l'incarnation. Mais que penser de ceux qui ont vécu depuis cette époque-là, et qui se sont trouvés dans l'impossibilité de connaître l'Évangile? Faudra-t-il que le Sauveur descende de nouveau dans les enfers pour y prêcher la foi? » *Clément d'Alexandrie*, p. 172. Mais surtout son hypothèse a contre elle cette grande doctrine scripturaire et patristique, que l'épreuve du libre arbitre s'arrête à la mort; que dans l'autre vie on ne peut par son repentir faire son salut, en acquérant la justice surnaturelle dont on aurait été dépourvu au moment de la mort; que ceux-là seuls sont sauvés, qui meurent en état de grâce; que le dernier instant de cette vie temporelle est d'une suprême importance, et décisif pour notre éternité. Voir MORT, PERSÉVÉRANCE FINALE.

Malgré tout, cette théorie de Clément a l'avantage de nous révéler à fond sa pensée sur la nécessité de l'acte de foi stricte, fondé sur la révélation positive. Il est si persuadé du caractère *absolu* de cette nécessité, que, plutôt que d'y admettre des exceptions, quand il s'agit de concilier cette nécessité avec un autre principe vrai qui lui est cher, à savoir la sérieuse volonté qu'a Dieu de sauver tous les hommes, il ne craint pas de recourir à un biais singulier et difficile à défendre, faute de trouver mieux. Pour occuper dans les limbes, comme il l'a fait, l'âme du Christ lui-même, ou les âmes de ses apôtres, à obtenir des païens honnêtes un acte de foi stricte qu'innocemment ils n'avaient jamais pu faire, il fallait être bien convaincu de l'*absolue nécessité* de cet acte; sans cette conviction profonde, une hypothèse beaucoup plus simple l'eût emporté, celle d'admettre *des exceptions* à cette nécessité dans les cas d'ignorance invincible.

3° *Origène.* — 1. *Il affirme la nécessité de la foi stricte.* — « L'apôtre, dit-il, déclare que la promesse (du salut) n'est pas faite à ceux qui s'inspirent seulement de la loi naturelle, mais à ceux qui auront ajouté à la loi naturelle cette foi qu'a eue Abraham notre père. Il n'a pas en vue deux groupements d'hommes, l'un selon la foi, l'autre selon la loi, mais un seul groupe qui plaise à Dieu non seulement par la loi naturelle à l'usage de tous les hommes, mais encore par la foi dont Abraham a été le modèle : afin de faire voir que, lorsqu'on aurait pour soi tout ce qu'enseigne la loi naturelle sans être accusé en rien par sa conscience, si pourtant l'on n'a pas la grâce de la foi, on ne peut être justifié. » *In Rom.*, l. IV, n. 5, *P. G.*, t. XIV, col. 976, 977. Il s'agit bien *a)* de l'acte de foi stricte, comme celui que fit Abraham quand il crut à la révélation, à la promesse divine, et *b)* des païens eux-mêmes. « Même parmi les païens, dit-il ailleurs, quelques-uns ont cultivé les vertus de l'âme, et la philosophie a eu chez eux quelques bons résultats; mais Dieu ne veut pas que cela lui soit offert en prémices. Quels sont ceux dont il veut recevoir les bonnes œuvres? Ceux dont l'âme voit Dieu, et qui lui ont été consacrés par la foi. » *In Num.*, hom. XI, n. 7, *P. G.*, t. XII, col. 652.

2. *Sa pensée sur l'évangélisation aux enfers.* — Il était naturel qu'Origène empruntât à Clément son maître l'idée de la conversion des païens à la foi par la descente du Christ; d'autant plus que, par l'effet d'autres influences, surtout par suite de l'idée platonicienne de la préexistence des âmes, Origène est allé bien plus loin que son maître dans les rêveries d'épreuves successives et de conversions après la mort. Contre Celse, il affirme nettement des conversions dans l'Hadès : « L'âme du Christ, dit-il, une fois séparée de son corps, a conversé avec les âmes également séparées, *convertissant à soi* celles qui en avaient le désir, ou celles qu'en vertu de sa propre science il voyait mieux disposées. » *Cont. Celsum*, l. II, n. 43, *P. G.*, t. XI, col. 865. Voir DESCENTE AUX ENFERS, col. 580.

3. *Son influence pour répandre l'hypothèse des conversions dans l'Hadès.* — Sur ce point comme sur quelques autres questions connexes, le grand nom d'Origène, qui n'était pas encore condamné par l'Église, a influencé quelques docteurs du IVe siècle, surtout en Orient. Mais certains protestants modernes, tout à fait origénistes, augmentent indûment le nombre de ces Pères ou docteurs. — *a) Saint Épiphane*, par exemple, est revendiqué par eux pour une phrase plutôt obscure en sa brièveté : « Le Christ est venu pour (Adam) et tous ses descendants; aux anciens qui l'avaient reconnu et ne s'étaient pas éloignés de sa divinité, mais qui, pour quelques fautes, étaient détenus dans l'Hadès, il est venu donner la grâce de l'amnistie. » *Hær.*, XLVI, c. IV, *P. G.*, t. XLI, col. 844. Or ces protestants origénistes entendent qu'il a retiré même les plus scélérats, tandis qu'Épiphane ne parle que des âmes religieuses et justes, d'autant plus qu'il ajoute aussitôt : « A ceux qui sont *en ce monde*, (le pardon est donné) à cause de leur pénitence, de leur conversion,

μετανοίας : à ceux qui étaient dans l'Hadès il fut donné par miséricorde. » C'est dire, à l'encontre de Clément et d'Origène, qu'il n'y a en l'autre vie ni pénitence, ni conversion, ni justification, pour faire passer au ciel ceux qui se sont perdus en ce monde. Cette amnistie dans l'Hadès, dont parle Épiphane, doit donc s'entendre pour des fautes légères, comme l'indique son mot grec σφάλματα. Plusieurs des anciens justes avaient à leur mort des fautes vénielles non pardonnées en ce monde, et des peines temporelles a subir; l' « Hadès » était le séjour de *tous* les morts avant la passion du Christ, et comprenait *diverses* catégories d'âmes séparées les unes des autres. Voir ENFER, t. v, col. 29. Il devait donc renfermer un purgatoire, ont conclu les théologiens. Que l'âme du Sauveur soit elle-même descendue ou non dans ce purgatoire, elle pouvait également y délivrer des âmes par sa pure miséricorde; et telle doit être l' « amnistie » des « fautes légères » dont parle Épiphane. Quand même ce Père entendrait une libération *générale* de toutes ces âmes du purgatoire, il n'y aurait pas grand inconvénient : c'était une occasion exceptionnelle et unique, qui ne tirait pas à conséquence, le Christ, venant apporter aux âmes justes la vision de Dieu et les emmener dans son royaume, pouvait sans inconvénient faire un don de joyeux avènement, une indulgence plénière, à toutes celles que le purgatoire obligeait encore; aussi quelques scolastiques l'ont admis, et après eux le vénérable Louis du Pont. Cependant les théologiens, en général, préfèrent limiter cette gracieuse concession à des âmes d'élite, à la suite de saint Thomas interprétant saint Augustin. *Sum. theol.*, IIIa, q. LII, a. 8, ad 1um. Voir Stentrup, *op. cit.*, thèse LI, p. 678 sq.; DESCENTE AUX ENFERS, t. IV, col. 615-617. — *b) Saint Athanase* a été faussement cité en faveur de l'hypothèse origéniste : il ne fait que redire le texte de la Ire Épître de saint Pierre, III, 19, sans autre explication. *Ad Epictetum*, n. 5, 6, *P. G.*, t. XXVI, col. 1060. — *c) Saint Cyrille de Jérusalem* ne parle point de prédication aux infidèles ni de conversion dans l'Hadès, mais seulement de la délivrance des justes par le Christ, et de son triomphe sur la mort et les démons, ces « portiers des enfers » frappés d'épouvante. *Cat.*, XIV, n. 19, *P. G.*, t. XXXIII, col. 848-849. Cf. Capéran, *op. cit.*, p. 84. — *d) Saint Jean Chrysostome* rejette positivement l'hypothèse alexandrine. « Quand on affirme, dit-il, que le Christ a brisé les portes de l'enfer..., cela signifie qu'il a détruit la puissance de la mort, et non pas qu'il ait remis leurs péchés à ceux qui étaient morts avant sa venue. » *In Matth.*, hom. XXXVI, n. 3, *P. G.*, t. LVII, col. 416. Il énonce la principale raison de rejeter les conversions posthumes. « La vie présente, dit-il, est le temps de mettre ordre à ses affaires, après la mort, il n'y a plus que le jugement, et la punition. » *Ibid.*, Cf. Capéran, p. 85. Du reste nous retrouverons Chrysostome, quand nous signalerons la meilleure solution du problème du salut des infidèles, qui l'a beaucoup préoccupé. — *e) En Occident*, l'hypothèse de la conversion dans l'Hadès est plus sévèrement jugée qu'en Orient. Au IVe siècle, *saint Philastre*, évêque de Brescia, regarde comme une *hérésie* de dire « que le Seigneur, descendu aux enfers, y a prêché à tous pour obtenir d'eux une confession (de foi, ou de leurs péchés?) et les sauver. » *Hæres.*, *P. L.*, t. XII, col. 1250. — *f) Saint Augustin*, après avoir hésité dans des ouvrages précédents, voir AUGUSTIN, t. I, col. 2151; cf. Capéran, *op. cit.*, p. 106-110, écrit vers la fin de sa vie : « Une autre *(hérésie)* dit qu'à la descente du Christ aux enfers les incrédules ont cru, et les regarde tous comme délivrés. » *De hæresibus*, *P. L.*, t. XLII, col. 45. — *g) Saint Grégoire le Grand*, écrivant à deux membres du clergé de Constantinople, qui dans un séjour à Rome avaient soutenu le salut de *tous* dans l'Hadès, moyennant la confession de foi au Christ-Dieu, leur cite Philastre et Augustin, et ajoute : « Ne tenez que ce qu'enseigne la *vraie foi* par l'*Église catholique*, c'est-à-dire que le Seigneur, descendu aux enfers, a délivré de prison ceux-là seuls qui, *vivant* encore *dans leur chair*, avaient été conservés par sa grâce dans la *foi* et les *bonnes œuvres.* » *Epist.*, l. VII, epist. XV, *P. L.*, t. LXXVII, col. 870. Cf. *Homil. in Evangelia*, l. II, hom. XXII, n. 6, *P. L.*, t. LXXVI, col. 1177. Voir DESCENTE AUX ENFERS, t. IV, col. 599, 602. — *h) Saint Bède le Vénérable* dit aussi : « Il est *de foi catholique* qu'à la descente du Christ aux enfers ce ne sont pas des *incrédules* qu'il est venu *convertir*, mais seulement ses fidèles qu'il a retirés et conduits au royaume céleste. » *P. L.*, t. XCIII, col. 59.

4° *Saint Irénée.* — Chronologiquement, nous aurions dû le faire passer avant Origène, mais nous n'avons pas voulu diviser les deux alexandrins, premiers tenants de l'hypothèse d'une conversion aux enfers.

1. *Peut-on lui attribuer cette hypothèse?* — Non. On a objecté un passage où Irénée rapporte ce que lui avait dit un presbytre qui avait recueilli l'enseignement des disciples immédiats des apôtres : « que le Seigneur est descendu dans les lieux souterrains pour annoncer, là aussi, la bonne nouvelle de son avènement; car il existe une rémission des péchés pour ceux qui croient en lui. Ont cru en lui tous ceux qui espéraient en lui, c'est-à-dire qui ont prédit son avènement et servi ses desseins, les justes, les prophètes et les patriarches; il leur a remis les péchés comme à nous; il ne faut donc pas les leur imputer, ce serait mépriser la grâce de Dieu. » *Cont. hær.*, l. IV, c. XXVII, n. 2, *P. G.*, t. VII, col. 1058. La « rémission des péchés » mentionnée ici par l'évêque de Lyon est celle qui a lieu *sur la terre*, non pas *dans l'Hadès*. En effet, comme on le voit par tout le contexte, Irénée réfute les gnostiques, ennemis de l'Ancien Testament, de ses Écritures, de ses saints, et surtout de son Dieu, qu'ils disaient différent du Dieu du Nouveau Testament. Tantôt ils reprochaient au Dieu de la Bible d'y avoir fait enregistrer tant de crimes sans les blâmer, tantôt ils reprochaient à des prophètes et à des justes, par exemple David, leurs péchés comme s'ils ne leur avaient pas été pardonnés. Irénée leur prouve que le Dieu de la Bible n'est pas distinct de celui de l'Évangile, comme le prouvent les livres mêmes du Nouveau Testament admis par eux; que Dieu a pardonné à David, et le lui a fait savoir par son prophète Nathan (il s'agit donc bien pour Irénée de la rémission des péchés *en cette vie); que* Dieu a suffisamment blâmé les crimes des juifs et les a fait écrire dans la Bible pour notre instruction; que nous ne devons pas reprocher aux saints leurs péchés pardonnés, de même qu'ils ne nous reprochent pas les nôtres, une fois effacés; que le Christ, dont se réclament les gnostiques, est venu sauver tous les hommes, même ces anciens juifs qu'ils détestent; que comme le premier homme a exercé son influence fatale sur toutes les générations suivantes, ainsi le Christ, bien que venu dans les derniers temps, a purifié et vivifié par anticipation tous ceux qui depuis le commencement du monde ont réuni pour cela les conditions nécessaires, cf. *ibid.*, c. XXII, col. 1046, 1047; ce qu'il a fait voir notamment quand il est descendu dans l'Hadès, pour y annoncer la bonne nouvelle de son avènement et de la délivrance. Par tout ce contexte, nous comprenons le passage objecté, et nous voyons que l'hypothèse alexandrine n'y est pas affirmée; nous comprenons aussi pourquoi le gnostique Marcion, ennemi du Dieu de l'Ancien Testament, et par là même ami de tous ses ennemis, est allé jusqu'à dire, au témoignage de saint Irénée : « Le Seigneur est descendu dans l'Hadès pour sauver Caïn, Coré, Dathan et Abiron,

Ésaü et toutes les nations qui ignoraient le Dieu des juifs; il y a laissé Abel, Hénoch, Noé, Abraham, Isaac, Jacob, Moïse, David et Salomon... Leur crime est d'avoir reconnu le dieu des juifs, fabricateur du monde, et d'avoir suivi ses lois, au lieu de se vouer au Dieu invisible. » *Cont. hær.*, l. III, c. XLII, n. 4, *P. G.*, t. VII, col. 700. Dans sa *Démonstration de la prédication apostolique*, n. 78, trad. latine de S. Weber, Fribourg-en-Brisgau, 1917, p. 103, saint Irénée, citant un texte apocryphe de Jérémie, que saint Justin a cité aussi, *Dial. cum Tryph.*, n. 72, *P. G.*, t. VI, col. 644 sq., restreint aux seuls saints israélites la rédemption des morts, que devait produire la descente du Sauveur aux enfers.

2. *Sa pensée sur la nécessité de la foi.* — *a)* Après avoir dit que « l'olivier sauvage n'est pas reçu dans le paradis de Dieu », Irénée développe ainsi la comparaison : « Comme un olivier sauvage, si on le greffe, ne perd pas l'essence de son bois, mais seulement change la qualité de ses fruits, et prend le nom d'olivier fructifère, ainsi l'homme greffé *par la foi*, et recevant l'Esprit de Dieu, ne perd pas la substance de sa chair, mais change la qualité de ses œuvres, et reçoit un autre nom, qui signifie la précieuse transformation opérée en lui : on ne l'appelle plus chair et sang, mais homme spirituel. Et d'autre part, comme un olivier sauvage, s'il n'est pas greffé, demeure inutile à son maître, et par suite est coupé et jeté au feu, ainsi l'homme qui ne prend point *par la foi* la greffe spirituelle continue d'être ce qu'il était; chair et sang, *il ne peut* posséder l'héritage du royaume de Dieu. » *Cont. hær.*, l. V, c. X, *P. G.*, t. VII, col. 1148. Tout concourt ici à montrer la nécessité *absolue* de la foi pour la justification et le salut : la mention expresse de la foi comme cause nécessaire de la greffe spirituelle, la nature même de la comparaison employée, où il n'y a pas d'*exception possible*, enfin le caractère *universel* et *absolu* de l'affirmation.

*b)* Par le mot « foi » saint Irénée entend-il la foi *stricte*, basée sur la révélation positive, telle qu'une promesse divine? Nous le voyons plus clairement par cet autre passage où, après avoir cité Gal., III, 5 sq., il dit qu'Abraham a été appelé par l'apôtre non seulement prophète de la foi, mais « père des croyants »..., parce que sa foi et la nôtre sont une seule et même foi : il a cru à des événements à venir comme s'ils étaient déjà accomplis, à cause de la promesse de Dieu; et il en est de même quand nous contemplons par la foi le royaume qui est notre héritage. » *Op. cit.*, l. IV, c. XXI, col. 1044.

Les limites de cet article nous contraignent à arrêter ici notre travail sur les Pères, comme nous l'avons dit en le commençant.

V. *RÉPONSE AUX OBJECTIONS.* — C'est le complément nécessaire de nos preuves. Les objections, comme on le sait, sont de deux espèces. Les unes s'attaquent aux *preuves* d'une thèse, veulent montrer qu'elle n'est pas prouvée; besogne négative; à celles-là nous avons largement répondu. Les autres, qui nous restent à voir pour la plupart, sont les arguments de l'adversaire en faveur de la thèse contradictoire; à celles-ci nous allons répondre, prenant la besogne négative à notre tour. L'adversaire allègue la sainte Écriture, la tradition, la raison théologique.

1° *Écriture.* — *a)* Rom., I, 18 sq. Ripalda argumente ainsi : D'après saint Paul, les philosophes et les païens sont *inexcusables*. Or nous expliquons bien ce mot en remarquant que Dieu se manifeste à eux non seulement par leur *raison* naturelle, mais encore par une *lumière* surnaturelle *infuse*, qui les rend capables d'atteindre la justification et le salut. C'est tout ce que nous demandons. Rappelons que dans son système, voir col. 1764, Ripalda exige absolument chez les infidèles une lumière surnaturelle *subjective*, c'est-à-dire l'*élévation intérieure* de la faculté naturelle par la grâce, voilà dans quel sens il parle ici de « lumière infuse », mais non pas une lumière surnaturelle *objective*, c'est-à-dire la *révélation* proprement dite, *objet* de la foi stricte qu'il ne leur juge pas absolument nécessaire. *De fide*, disp. XVII, n. 70, édit. Vivès, t. VII, p. 361; et n. 164, p. 389. — *Réponse.* — La mineure du syllogisme, au lieu de suivre fidèlement le texte de saint Paul, l'arrange à sa façon. En réalité, d'après l'apôtre, pourquoi les païens sont-ils inexcusables ? — Parce que *a.* Dieu leur avait manifesté très visiblement, par le spectacle de l'univers créé, tel qu'il apparaît à la *raison*, quelques-uns de ses attributs, Rom., I, 19, 20; c'est en citant ce dernier verset que le concile du Vatican a défini que « la lumière naturelle de la raison peut connaître Dieu avec certitude » Denzinger-Bannwart, n. 1785; cf. n. 1806. Parce que *b.* ayant par la *raison* une connaissance (confuse) de Dieu, *cum cognovissent Deum*, ils n'ont pas cherché une connaissance meilleure, et ne l'ont pas « glorifié comme Dieu, ni remercié de ses bienfaits, mais ont déraisonné et obscurci leur cœur, » ℣ 21. Parce que *c.* ils ont accepté, contre la *raison* elle-même, une grossière idolâtrie, ℣ 22, 23. Enfin *d.* parce qu'ils se sont dès lors abandonnés à leurs passions et jetés dans les crimes contre la loi naturelle, ℣ 24-31, et que, « connaissant très bien le jugement de Dieu, à savoir, que ceux qui commettent ces crimes sont dignes de mort, non seulement ils les font, mais encore ils approuvent ceux qui les font, » ℣ 32, imparfaitement traduit dans la Vulgate. Voir F. Prat, *La théologie de saint Paul*, Paris, 1908, t. I, p. 266-268. Mais où trouve-t-on, dans le texte, que les infidèles soient « inexcusables » parce qu'ils ont une « lumière infuse » consistant dans une élévation de leur faculté? Et quand même on accorderait à Ripalda cette élévation qu'il imagine chez eux, longtemps avant toute connaissance de la révélation, ce n'est pas cette grâce élevante qui pourrait les rendre « inexcusables » dans leurs actes mauvais, parce que de sa nature elle ne tombe pas sous la conscience, et qu'ils ne peuvent savoir qu'ils l'ont, ni pécher en ce qu'ils ne l'ont pas. Si Ripalda veut dire que, lors même qu'ils ne la reconnaissent pas comme telle, cette grâce élevante change leur connaissance naturelle de Dieu et leur vœu implicite de la foi en actes surnaturels par lesquels ils obtiennent la justification et le salut, et que saint Paul dit qu'ils sont *inexcusables de ne pas se sauver*, puisqu'ils en ont le moyen facile, alors nous répondons : ce n'est pas dans ce sens que l'apôtre prend le mot « inexcusable ». Voyons, en effet, le contexte. Il traite de la « colère de Dieu » qui punira « l'impiété et l'injustice de ces hommes qui retiennent la vérité captive » : si la colère divine les frappe, « ils n'auront pas d'excuse » *inexcusabiles*, ℣ 18-20. Saint Paul ne se propose pas de résoudre, du moins ici, notre problème, si compliqué, ni d'expliquer les moyens de salut qui sont offerts aux infidèles de bonne foi et la marche de leur conversion. Ripalda veut s'appuyer sur les versets 14-17, où l'apôtre dit qu'il est débiteur de la prédication de l'Évangile aux gens de toute race, et que l'Évangile est une force divine pour le salut de tous ceux qui le croient. Nous répondons que l'Évangile, comme chacun sait, est une révélation *proprement dite*, objet de foi *stricte* ; où l'adversaire voit-il dans saint Paul, qu'on peut en dire autant d'une révélation *improprement* dite, et d'une foi *large?* Enfin quelques Pères, dont Ripalda cherche à s'étayer, proclament à propos de ce texte le principe certain, mais vague, que les moyens de salut ne manquent à personne; nous devrons expliquer *comment*, c'est notre problème; mais saint Paul ici ne l'aborde pas, et donc

ne peut fournir de preuve pour la manière dont Ripalda le résout.

*b)* Rom., II, 13-16. « Ce ne sont pas ceux qui entendent une loi (divine), qui sont justes devant Dieu; mais ceux qui la mettent en pratique seront justifiés. » Saint Paul pose ce principe à propos des juifs qui « ont péché ayant une loi (mosaïque), et seront jugés par elle. » (II. 12.) Il ne leur servira de rien d'avoir possédé cette Loi dont ils sont fiers, s'ils ne la pratiquent pas. Cf. ỳ 17-24. Paul applique ensuite aux infidèles ce principe que l'on sera jugé sur la loi que l'on connaît, répondant à cette objection tacite que ceux-ci ne connaissent pas la Loi : « Quand les gentils, qui n'ont pas de loi (divine *écrite)*, font naturellement ce qu'ordonne la Loi, n'ayant pas de loi ils sont à eux-mêmes une loi : car ils montrent l'œuvre de la Loi (l'œuvre que le décalogue ordonne) écrite dans leurs cœurs; leur conscience en rend témoignage, leurs pensées les accusant ou les excusant réciproquement au jour où Dieu jugera le fond caché des cœurs humains » etc., Voir Prat, *ibid.*, p. 270-272.

De ce texte Ripalda propose quelques interprétations de détail que nous admettons absolument. D'abord, contre les pélagiens qui en abusaient pour attribuer le salut aux œuvres purement naturelles sans aucune grâce intérieure, il observe que le mot φύσει, *naturaliter*, marque la naturalité du *moyen de connaître* (qui est la *raison* humaine), sans toutefois réduire le gentil aux seules forces de la *nature*, car il n'exclut pas toute *grâce* qui l'aide à bien faire. Ensuite, notre théologien fait observer que les « gentils » dont parle ici l'apôtre d'après son contexte, sont bien des infidèles *restant païens*, et non pas des infidèles *déjà convertis* à la foi chrétienne, comme l'a dit à tort saint Augustin, et d'autres après lui. Ripalda cite avec raison nombre de Pères, d'exégètes et de grands théologiens qui se sont écartés ici de saint Augustin, lequel d'ailleurs n'est pas toujours affirmatif là-dessus. Il rappelle que les papes ont condamné la 22ᵉ proposition de Baius, traitant de pélagiens ceux qui voient dans ce passage les gentils encore infidèles et non convertis. Denzinger-Bannwart, n. 1022. « Que (saint Paul) parle des païens et non des chrétiens venus de la gentilité, dit le P. Prat, cela ne souffre pas de doute et, sans les controverses pélagiennes, saint Augustin n'aurait jamais imaginé le contraire. » *Ibid.* Tout ceci accepté, venons à l'*argument* de Ripalda pour sa thèse. Saint Paul, dit-il. attribue à l'observation de la loi naturelle par les païens le pouvoir de les *justifier;* et il s'agit bien de la justification *devant Dieu*, *justi apud Deum*, *factores legis justificabuntur*, ỳ 13. Donc les païens, non seulement à l'aide d'une grâce élevante, s'ils sont de bonne foi, font des actes salutaires et surnaturels sur des objets présentés par la raison humaine, tels que la loi naturelle, mais encore ils arrivent par des actes de cet ordre à la *justification devant Dieu*, sans passer par la révélation proprement dite et l'acte de foi stricte. *De fide*, disp. XVII, n. 75, p. 362; et n. 164, p. 389.

*Réponse.* — Cette « justification devant Dieu », que saint Paul attribue à l'observation de la loi naturelle par les païens en dehors de toute loi révélée et de toute foi stricte, n'est pas, si nous étudions son contexte, la justification *intérieure* et toute *miséricordieuse* par la grâce sanctifiante, dont s'occupent les théologiens, voir Justification, mais une justification *extérieure*, *judiciaire*, et toute *de justice*, par laquelle Dieu après la mort, en son *jugement* soit particulier, soit général, reconnaîtra comme moralement bonnes et non dignes de *peine* beaucoup d'actions où les païens se sont conformés à la loi naturelle, et ne reprochera pas aux infidèles *négatifs* leur manque de foi stricte, *excusés* qu'ils sont par leur ignorance invincible de la révélation. Voir Pesch, *Prælectiones*, t. v, n. 139, p. 76. Et cela, soit que plus tard, à l'aide de la foi enfin obtenue, ils aient coopéré à leur justification intérieure et à leur salut; soit que, par de graves et libres péchés contre la loi naturelle, ils aient fait obstacle aux bienfaits ultérieurs; du reste l'apôtre ne se propose pas ici d'expliquer toutes ces différences, ni l'économie complète des moyens de salut pour les infidèles. Que saint Paul ne parle ici que d'une justification *judiciaire* appartenant au jugement après la mort, cela ressort de tout le contexte du chapitre, avant et après le verset 13 en question. Voir surtout les versets 2 (le jugement de Dieu s'exerce selon la vérité contre les criminels), 3 (c'est un jugement qu'ils ne peuvent fuir), 5 (le juste jugement de Dieu sera manifesté dans le *dies iræ)*, 6 (alors Dieu rendra à chacun selon ses œuvres), 11 (alors pas d' « acception de personnes », ce qui est blâmable dans les juges), 12 (Dieu jugera d'après la loi, comme tout juge), 15 (il y aura accusation et défense, comme dans tout jugement), 16 (au jour du jugement, Dieu sondera les cœurs). Ce ne sera plus alors le temps de la miséricorde, mais celui de la justice; Dieu ne donnera point, comme ici-bas, sa *grâce sanctifiante* au *pécheur* qui ne l'aura pas acquise en cette vie, mais il pèsera exactement toutes les actions et déclarera selon la justice celles qui sont passibles de peine et celles qui ne le sont pas, à la manière d'un juge dans un tribunal. Ripalda raisonne mal : de ce que saint Paul ne parle pas d'une justification décernée par l'opinion des hommes, *apud homines*, mais par Dieu lui-même, *apud Deum*, il conclut que les païens ayant observé ce qu'ils connaissent de la loi naturelle sont, avec la grâce élevante qu'il leur suppose, *intérieurement justifiés* sans la révélation par certains actes surnaturels. Mais les mots qu'emploie l'apôtre, *apud Deum*, sont en eux-mêmes susceptibles de *deux* sens bien différents : celui de la justification *intérieure* que Dieu, sous des conditions à déterminer, produit dans l'âme du pécheur *en cette vie*, et celui de la justification *extérieure* et « forensique », comme disent les protestants dans leur controverse avec nous; c'est bien la seconde qui se produira *après la mort* au tribunal de Dieu, et le contexte de l'apôtre montre évidemment qu'il en parle. Ripalda est tombé ici dans l'excès de quelques théologiens catholiques, qui trop facilement, quand ils lisent dans l'Écriture les mots *justificatio*, *justificari a Deo*, entendent la justification intérieure et, par une réaction immodérée contre l'erreur protestante, n'aiment pas à reconnaître la justification forensique où elle est, parce que les protestants allant à l'autre extrémité en voient partout, ennemis qu'ils sont de la justification intérieure et de la grâce sanctifiante.

2° *Tradition.* — 1. *Les Pères.* — *a.* Ceux que l'on allègue *surtout*, c'est saint Justin, c'est Clément d'Alexandrie, suivi de son disciple Origène, avec leurs théories du Logos, du salut des grecs par la philosophie, etc. — *Réponse.* — En invoquant ces mêmes Pères en faveur de notre thèse, nous avons longuement expliqué déjà les passages et théories que l'on nous objecte; et *d'autres anciens Pères* ont été passés en revue à cette occasion. Voir col. 1805 sq.

*b.* On objecte saint Jean Chrysostome, en un long passage où il s'est proposé de réfuter « les dires de quelques-uns » sur l'évangélisation aux enfers. *Homil. in Matthæum*, homil. XXXVI, n. 2, *P. G.*, t. LVII, col. 415 sq. « Vous voulez donc, leur dit-il, que le Christ, si l'on n'admet pas cette évangélisation suivie de conversions à la foi chrétienne, ait traité *injustement* ceux qui avaient vécu avant son avènement? Non, puisque ceux-ci avaient eu sur terre la possibilité de se sauver, même sans reconnaître et confesser le Christ par un acte de foi explicite en lui. Car alors on ne leur deman-

dait pas cela, mais seulement de ne pas adorer les idoles, et de connaître le vrai Dieu. » Et il cite le Deutéronome, VI, 4, l'exemple des trois enfants dans la fournaise, des Macchabées, etc. *Ibid.*, n. 3, col. 416, 417. De là, on argumente contre nous comme si le saint docteur disait que les païens pouvaient se sauver avec la connaissance de Dieu par la raison naturelle et philosophique seulement. — *Réponse.* — Chrysostome ne parle pas directement des *païens* comme on le suppose, en évitant de citer son contexte, mais des *juifs*, puisqu'il renvoie au Deutéronome, aux exemples des Macchabées, etc. Et pour les juifs, il ne faut pas considérer seulement leurs *prophètes*, auxquels Chrysostome a reconnu plus haut la connaissance *explicite* du Christ, dont ils ont prédit la passion avec maint détail, etc. A côté de quelques prophètes, il y avait nombre de juifs comprenant mal ces révélations mêlées d'énigmes; aussi Dieu s'adaptant à l'ignorance excusable de la multitude ne faisait pas de la foi *explicite au Christ* une condition essentielle de salut. Dès lors il n'y avait point, pour cette multitude, « l'injustice » objectée par les partisans de l'évangélisation aux enfers, ni aucune nécessité que le Christ, pour remédier à cette prétendue « injustice » vînt réclamer de cette multitude une conversion, *après la mort*, à la foi explicite en lui, puisque dans leur vie elle ne leur avait pas été demandée pour être sauvés. Donc, dans tout son raisonnement si juste contre cette hypothèse de l'évangélisation aux enfers, le saint docteur ne nie pas la nécessité de connaître par la foi stricte Dieu rémunérateur, comme le connaissaient les juifs dont il s'occupe directement, mais seulement la nécessité de la foi explicite au Christ pour le salut des âmes avant sa venue, même chez les juifs, et, comme on peut le conclure *a fortiori*, chez les païens également. Et il parle de la nécessité de *moyen*, non pas simplement de *précepte :* car celle-ci serait excusée par l'ignorance invincible sans qu'il soit besoin de tant de raisonnements. Nous avons cité ailleurs le concept très net qu'a Jean Chrysostome de la *foi stricte* et de son motif, par contraste avec la *vision*, la *science*, la recherche curieuse du *comment*. Voir Foi, t. VI, col. 110, 113, 114. Rappelons la souveraine importance qu'il donne à cette foi, et qui en suppose la nécessité absolue. *Ibid.*, col. 280.

*c.* Saint Augustin, parfois obscur en cette difficile question comme en plusieurs autres, est aussi allégué, et doit s'entendre à peu près comme saint Jean Chrysostome. Comme lui, il a un concept très net de la foi stricte, basée sur la simple autorité du témoignage divin, et continuellement il oppose « croire » et « savoir », la *foi* et la « raison » philosophique; la foi perd son *mérite*, ne peut même garder son *nom*, si vous la réduisez à la vision, à l'expérience; et ces affirmations péremptoires prennent une forme si *générale*, qu'elles doivent s'appliquer aux païens, non pas seulement aux chrétiens, voir Foi, t. VI, col. 78, mais surtout col. 111, 112. Comme Jean Chrysostome, il reconnaît la souveraine importance de la foi. *Ibid.*, col. 280, 342. Il proclame la foi absolument nécessaire, comme premier principe de salut : « D'après la doctrine catholique, ce qui discerne les justes de ceux qui ne sont pas justifiés, ce ne sont pas les œuvres, mais la foi »; et l'on voit par l'universalité de cette assertion, et plus encore par les explications ajoutées, qu'il étend aux infidèles eux-mêmes cette nécessité de la foi stricte. *Contra duas epist. Pelag.*, l. III, n. 14, *P. L.*, t. XLIV, col. 598. Comme Jean Chrysostome enfin, s'il a des passages où l'on a cru voir le contraire, il ne nie pas dans ces textes pour les infidèles la nécessité de toute foi stricte, mais seulement celle de la *foi explicite au Christ.*

« Ainsi s'expliquent tous ses textes, sans contradiction et sans en omettre aucun. » Liese, *Der heilsnotwendige Glaube*, Fribourg-en-Brisgau, 1902, n. 169. Et quand au contraire Augustin exige absolument de tous « la foi du Christ » *fides Christi*, par là il entend alors non pas la foi explicite *au Christ*, ayant le Christ pour *objet*, mais la foi stricte et surnaturelle *que le Christ* a méritée et donnée; lui-même l'explique : « Ces deux choses, la *foi* et la *justice* à laquelle elle conduit, sont nôtres (c'est-à-dire *en nous)*, mais elles sont dites *de Dieu* et *du Christ*, parce qu'il nous les donne dans sa bonté. » *De spiritu et littera*, n. 15, *ibid.*, col. 209. Et encore : « Par cette *foi de Jésus-Christ*, c'est-à-dire celle *que le Christ* nous a conférée, etc. » *Ibid.*, n. 18, col. 211. Cf. Liese, *op. cit.*, n. 158. Ou bien, si Augustin affirme la nécessité de croire explicitement au Christ pour ceux qui vivaient avant lui, cette affirmation ne porte pas sur *chaque* individu, mais sur la communauté, où la foi au futur rédempteur a *toujours* été représentée dans la personne de *quelques* âmes d'élite, par les soins de la Providence; et la *nécessité* dont alors il parle ne regarde que l'infaillible accomplissement de cette loi providentielle, ou encore une nécessité de *précepte* pour cette élite, et non une nécessité de *moyen*. Liese, *ibid.*, n. 155, 156. Enfin, Augustin exige la foi stricte pour la justification des païens jusqu'à recourir pour eux à une révélation *immédiate*, au besoin.

2. *Les documents ecclésiastiques.* — Quelques partisans de Ripalda ou de Gutberlet ont invoqué ces paroles d'une encyclique de Pie IX aux évêques d'Italie : « Ceux qui ont le malheur d'ignorer invinciblement notre sainte religion, et qui, observateurs empressés de la loi naturelle et de ses préceptes divinement gravés dans tous les cœurs, et prêts à obéir à Dieu, mènent une vie honnête et bonne, ceux-là, Nous le savons et Vous le savez aussi, Fils aimés et Vénérables Frères, peuvent par l'opération de la lumière divine et de la grâce parvenir à la vie éternelle; Dieu en effet, qui voit à découvert et connaît à fond les esprits, les intentions, les pensées et les dispositions habituelles de tous, ne souffre point, dans sa souveraine clémence et bonté, que personne soit puni des supplices éternels sans une culpabilité bien volontaire. » 10 août 1863. Denzinger-Bannwart, n. 1677. Et l'on veut tirer de ce texte que les infidèles négatifs, s'ils observent la loi naturelle avec la grâce surnaturelle élevant leurs facultés pour ces bonnes actions, et avec le ferme propos d'obéir à Dieu en tout grave commandement *fides in voto implicito*, peuvent être sauvés sans aucune intervention de la révélation et de la foi stricte.

*Réponse.* — Il est vrai que dans ce passage Pie IX ne fait pas une *mention expresse* de la foi stricte comme condition essentielle du salut éternel. Mais *a.* taire une chose n'est pas la nier; le silence, même complet, n'équivaut pas nécessairement et toujours à une négation; et l'argument *a silentio* ne vaut rien, quand on peut y répliquer en assignant une bonne raison qu'avait l'écrivain pour s'abstenir de mentionner un détail bien qu'il l'admît. Or Pie IX avait ici un excellent motif de se taire sur la nécessité de la foi stricte; c'est qu'il ne pouvait expliquer ici dans tous ses détails le *processus* compliqué du salut des adultes en dehors de l'Église. Et pourquoi? parce que sa phrase citée plus haut n'est qu'une réserve faite en passant, une sorte de parenthèse; les parenthèses doivent être courtes, et ne peuvent s'attarder sur tant de détails. Le but de Pie IX, le sujet qu'il traite directement, c'est de « blâmer la grave aberration de quelques catholiques, » lesquels espéraient le salut de tous ceux « qui vivent en diverses erreurs (ou religions fausses), étrangers à la vraie foi et à l'unité catholique. » Voir la même aberration relevée l'année suivante dans le *Syllabus*, n. 16 et 17. Denzinger-Bannwart, n. 1716, 1717. Mais ces laxistes auraient pu,

regimbant contre le pontife, le traiter à son tour de rigoriste rendant le salut impossible à des hommes bien excusables : aussi fait-il ici une réserve, pour ne pas avoir l'air de condamner en bloc l'ignorance ou erreur *invincible* avec l'ignorance ou erreur *coupable*, les infidèles *négatifs* avec les infidèles *positifs*, comme l'ont fait les jansénistes après les calvinistes, et d'envoyer comme eux en enfer *tous* ceux qui ignorent notre religion, ou même de prétendre avec ces hérétiques que *toutes* les actions des infidèles sont de graves transgressions de la loi naturelle. Pie IX fait cette réserve prudente dans la phrase ci-dessus que l'on nous oppose, puis il revient à son sujet, c'est-à-dire l'attaque contre l'indifférentisme, en ces termes : « Mais ce qui est encore plus connu, c'est ce dogme : hors de l'Église catholique point de salut, en ce sens qu'ils ne peuvent être sauvés, ceux qui, *avec contumace, contumaciter*, rejettent l'autorité de l'Église, ses définitions, et restent séparés avec obstination, *pertinaciter*, de l'unité de l'Église et du successeur de Pierre, le pontife romain « à qui la garde de la vigne a été confiée par le Sauveur » (concile de Chalcédoine). *Ibid.* On sait que la « contumace », en style ecclésiastique, signifie le *mépris* de l'autorité de l'Église, la *révolte* contre cette autorité, ce qui suppose qu'on en *connaît suffisamment* les droits, et la loi qu'elle impose. Voir Contumace, t. III, col. 1748. La *pertinacia* désigne une révolte pareille, mais seulement quand il s'agit des *hérétiques* et du péché d'hérésie, dont la *pertinacia* est une note caractéristique. Elle consiste à émettre, *sciemment et volontairement*, c'est-à-dire en *connaissant* suffisamment l'Église comme *règle de la foi*, un jugement opposé à l'une de ses « définitions », que l'on *connaît* comme telle, et à laquelle on refuse de se soumettre. Voir Hérésie, t. VI, col. 2222. C'est l'élément essentiel par où l'hérétique proprement dit, l'hérétique *formel*, se distingue de l'hérétique de bonne foi ou *matériel;* celui-ci *ignore* invinciblement ou le *droit* de l'Église à régler la foi, ou le *fait* qu'elle a défini ce qu'il nie. *Ibid.*, col. 2220. — *b.* Le contexte que nous venons d'expliquer montre une remarquable différence entre la position de Ripalda ou de Gutberlet (dont le système vise le salut des *païens)* et la position du pontife dans ce document, qui s'occupe plutôt des baptisés, *hérétiques* ou *schismatiques*, sans doute parce que les évêques d'Italie, auxquels il s'adresse, n'avaient pas de païens dans leurs diocèses, et que la forme d'indifférentisme qu'il combat concernait les hérétiques, pénétrant alors en Italie. Placé sur ce terrain spécial, Pie IX avait une nouvelle raison pour *omettre* le problème du salut des païens, et pour *taire* l'absolue nécessité de connaître et de croire le peu de vérités révélées qui sont de nécessité de moyen : car ces éléments de salut ne manquent pas aux hérétiques ou schismatiques de bonne foi, tandis qu'ils manquent, ou semblent manquer, aux païens de bonne foi; c'est seulement à propos de ces *païens*, que la question de la révélation et de la foi stricte, une fois admise leur absolue nécessité, est angoissante. — *c.* Du reste, Pie IX, s'il ne fait pas mention expresse de l'acte de *foi* stricte, ne signale pas davantage l'acte de *charité*, ni même la *justification* que tous s'accordent à reconnaître comme absolument nécessaires au salut des infidèles. — *d.* Au surplus, on peut voir, dans le passage qu'on nous objecte, non pas certes une mention expresse, mais un vague rappel de la révélation, base de la foi stricte, lorsque le pontife ajoute à « l'opération de la grâce », admise par nos adversaires comme condition de salut, celle de la « lumière divine », ce qui paraît désigner la lumière de la *révélation* soit extérieure soit intérieure, faisant appel à la *foi*, en dehors même de l'Église. — *e.* Pie IX ne peut être invoqué pour le système de Ripalda, en voici une nouvelle preuve. Ce qu'il dit dans cette parenthèse que l'on objecte, il le donne comme étant une doctrine assez *commune* dans l'Église pour qu'il puisse la supposer connue et acceptée par les évêques d'Italie : *Notum Nobis Vobisque est, eos*, etc. Or ce serait tout le contraire, si cette parenthèse contenait, comme on l'a prétendu, le système de Ripalda; ce système est opposé à la pensée *commune* des catholiques, c'est un fait notoire, reconnu par Ripalda lui-même. Voir col. 1767. Pie IX ne peut donc prendre l'invention d'un théologien isolé pour une doctrine commune à laquelle il suffit de renvoyer l'épiscopat italien. Enfin il est à noter que Gutberlet lui-même n'a pas osé alléguer cette encyclique en faveur de son système, analogue à celui de Ripalda. Voir Fr. Schmid, *Die ausserordentlichen Heilswege*, Brixen, 1899, n. 72-75, p. 68 sq.

3° *Raisons théologiques.* — La raison fondamentale que donne Ripalda, et qu'il retourne de diverses manières, s'appuie sur les points suivants : *a.* L'infidèle de bonne foi, connaissant par la lumière de la raison quelqu'une des perfections de Dieu propres à exciter l'amour envers lui, peut l'aimer comme l'enfant aime ses parents et a bien plus juste titre, et alors produire un acte d'amour de Dieu « pour lui-même », c'est-à-dire à cause de sa perfection, et qui ne soit pas exclusivement intéressé. Ce premier point nié par quelques théologiens, est admis par d'autres, comme saint François de Sales, *Traité de l'amour de Dieu*, l. I, c. XV, XVI, XVIII ; *Œuvres*, édit. de la Visitation d'Annecy, t. IV, p. 74, 78, 84. — *b.* Cet acte d'amour de Dieu, poursuit Ripalda, peut être « surnaturel » *subjectivement* et par son entité, *quoad substantiam*. Car Dieu peut élever la faculté pour aimer surnaturellement un objet naturel, c'est-à-dire présenté par la raison, philosophique ou vulgaire, et non par la foi stricte. Ce point est très discuté; mais on peut l'admettre. Voir col. 1765. — *c.* Cet amour peut en même temps être « efficace », aimant Dieu *par-dessus tout*, c'est-à-dire prêt à toujours lui obéir, au moins en ses commandements graves et à tout lui sacrifier, du moins par un ferme propos général et abstrait qui suffit, sans envisager au concret les répugnances particulières; en d'autres termes, prêt à renoncer pour Dieu à tout amour humain gravement illicite, qui détruirait en nous l'amour de Dieu en nous rendant son ennemi. Que l'on puisse avoir une telle affection ou résolution sans la foi stricte *in re*, ce point est très discuté; plusieurs théologiens l'admettent cependant. — *Conclusion.* — Un acte ayant les trois conditions ci-dessus, n'est-ce pas un acte de « charité parfaite » ? Et la charité parfaite n'est-elle pas liée à la justification? Donc, dit Ripalda, « il n'est pas impossible » qu'un infidèle dans l'ignorance invincible de la révélation fasse un acte de *charité parfaite* et *soit justifié* sans la foi stricte *in re*, mais avec la foi stricte *in voto*, car son acte de charité (par le ferme propos général dont nous avons parlé) contient le vœu *implicite* de l'acte de foi stricte, qui est ordonné à tous par un grave commandement divin. *De fide div.*, disp. XVII, sect. XII, n. 172-190, p. 391 sq. Sur plusieurs des détails ici indiqués, voir Charité, t. II, col. 2219-2225, 2236, 2251; Grace, t. VI, col. 1559, 1583, et surtout 1585-1588.

*Réponse.* — *a.* Distinguons. Il n'est pas *impossible* d'admettre cette conclusion de Ripalda, *si l'on ne regarde, comme lui, que* les différentes controverses énumérées par lui, et que nous venons de parcourir. Mais il est *impossible* de l'admettre, *si l'on regarde* la thèse commune de l'absolue nécessité de la foi stricte *(in re)*, pour la justification des adultes, parce que cette thèse est tellement démontrée, qu'elle ne laisse

pas aux systèmes contraires une vraie probabilité. — *b.* Les dispositions de l'adulte à la justification ne sont pas, ou du moins ne sont pas *toutes*, réclamées par la nécessité inéluctable des choses, *ex natura rei.* Il peut y en avoir dont la raison *a priori* insinue la *convenance*, sans toutefois pouvoir démontrer qu'elles sont rigoureusement *exigées* de telle sorte, que leur absence serait une absurdité; Dieu reste libre de décider ce qu'il veut. En vertu de cet important principe, nous *concédons* à nos adversaires que l'acte de *foi stricte* n'est pas une disposition rigoureusement exigée *a priori* pour la justification par la force même des choses; c'est Dieu qui dans sa liberté a voulu l'exiger absolument par sa volonté *positive*, non sans une grande convenance à cause de la fermeté spéciale de la foi stricte comme solide fondement de la justification. Voir col. 1768. C'est pourquoi nos preuves proprement dites sont *positives*, appuyées sur le donné révélé qui montre cette volonté de Dieu. Mais si nous faisons à nos adversaires cette concession raisonnable, à leur tour et en vertu du même principe, ils doivent reconnaître que ce n'est point par la nécessité des choses que l'acte de *charité parfaite* mène à la justification, et qui plus est, infailliblement; de lui-même il n'aurait pas cette puissance; mais à cause d'une libre promesse divine, lorsque cet acte sera posé avec *toutes les conditions requises*, alors suivra la justification, cette merveille étonnante par laquelle Dieu ressuscite le pécheur, que seul il peut ressusciter. Une de ces *conditions requises*, c'est (de l'aveu même des adversaires) la *surnaturalité* de l'acte, produite par la grâce de Dieu; or cette condition ne dépend pas infailliblement du pécheur : il fait de son côté ce qu'il peut pour produire l'acte de charité parfaite; il peut y avoir convenance, mais il n'y a pas *nécessité* par la force des choses, ni même *infaillibilité* venant d'une promesse, pour que Dieu mette cette surnaturalité dans l'acte, en élevant la faculté humaine qui le produit. Le maître souverain pourra donc, usant de sa liberté, et pour que la foi stricte garde son privilège d'absolue nécessité à l'égard de la justification, refuser à ce prétendu acte de charité, fait sans la foi, la surnaturalité qui dépend de son seul pouvoir. En conséquence la justification, qui n'a jamais été promise aux actes *naturels*, ne suivra pas. Ou bien, si Dieu veut offrir *en ce moment-là* à cet infidèle le moyen prochain de la justification, sa providence aura tout disposé pour qu'il ait alors, d'une façon ou d'une autre, la révélation qui lui faisait défaut, du moins la révélation des quelques vérités dont Dieu a voulu que la connaissance fût de nécessité de moyen; il pourra faire alors l'acte de foi présupposé à l'acte de charité parfaite. Les moyens pour cela ne manquent pas à la puissante et sage Providence: nous en signalerons quelques-uns en expliquant les solutions les plus probables de ce difficile problème. Voir CHARITÉ, t. II, col. 2217-2219.

IV. SOLUTIONS ORTHODOXES DU PROBLÈME. — En établissant par des preuves très solides, fondées sur la révélation, la thèse commune de la nécessité absolue de la foi stricte pour le salut de tous les hommes, même des infidèles négatifs, nous avions conscience de nous rendre par là plus difficile encore la solution d'un difficile problème, c'est-à-dire la réponse à cette autre question : « Comment expliquer que *tous* les infidèles aient à l'égard de leur salut une *possibilité véritable et pratique*, en d'autres termes, que la volonté divine de les sauver *tous* affirmée par saint Paul, I Tim., II, 4, soit pour *tous* sérieuse et sincère, qu'elle leur fournisse à tous, par conséquent, des moyens *suffisants* pour arriver à ce grand but? Si nous faisons appel aux données de l'expérience, si nous jetons les yeux sur une carte du globe et sur les statistiques les plus dignes de foi, nous avons la douleur de voir qu'après tant de siècles de christianisme, malgré le zèle des missionnaires, malgré l'ouverture plus libre de frontières autrefois jalousement fermées, malgré la communication de tous les peuples entre eux, aujourd'hui bien plus rapide et plus facile, cependant il reste une multitude immense d'infidèles, très supérieurs en nombre aux chrétiens, et qui paraissent dépourvus de toute révélation vraiment divine, et par conséquent de foi stricte. Quelle possibilité de salut ont-ils donc? » C'est bien là le problème qu'il nous reste à résoudre autant que faire se peut. On voit combien cette dernière partie de notre étude a par elle-même d'intérêt et d'importance. Sans elle, le problème du salut des infidèles reste privé de solution : car les solutions *hétérodoxes*, que nous avons parcourues, ne sont pas des solutions pour nous, soit parce que nous en avons fait voir le faible, du point de vue des sources anciennes et même de la raison et du bon sens, soit par cela seul qu'elles sont hétérodoxes et clairement condamnées par l'Église. Mais l'Église ne se presse pas de condamner et de définir; elle laisse au mouvement des esprits assez de liberté pour la recherche scientifique et théologique, jusqu'à maturité pour une définition. De là vient que de ce problème si ardu il existe depuis longtemps, parmi les catholiques, *plusieurs solutions orthodoxes* et permises. Notre plan est d'aller des systèmes assez généralement regardés comme moins probables à ceux qui ont été mieux accueillis; et de ceux qui sont incomplets, tout en donnant un bon élément de la solution complète, à ceux qui approchent davantage d'une solution compréhensive.

*PREMIER SYSTÈME.* — C'est le système laxiste de Ripalda, Gutberlet, etc. Nous l'avons longuement exposé, col. 1764 à 1771; longuement réfuté par la thèse de la nécessité absolue de la foi stricte *in re*, col. 1758 sq. Il a contre lui de très fortes preuves, parmi lesquelles figurent des documents de l'Église, col. 1772 à 1798. Mais ces documents ne fournissent pas la *certitude* d'une *condamnation*, surtout d'une condamnation le qualifiant d'hérésie; voilà pourquoi nous ne l'avons pas mis parmi les solutions *hétérodoxes*. Nous venons de dire ce qu'on oppose à ses principaux arguments, col. 1819 sq.

*DEUXIÈME SYSTÈME.* — Il reconnaît l'absolue nécessité de la foi stricte pour le salut, et par ce côté vaut mieux que le précédent. Mais c'est un système *rigoriste, trop voisin des erreurs de Baius et de Jansénius* sur la grâce et la prédestination. Selon lui Dieu ne *veut* pas, à proprement parler, le salut de tous les adultes, ou, s'il a pour tous une sorte de volonté salvifique, du moins il n'*offre* pas à chacun d'eux des moyens *suffisants* de justification et de salut. Si l'on presse les partisans du système en leur disant : « Le salut n'est donc pas possible aux infidèles qui restent forcément sans connaître la révélation? » ils répondent nettement: « Non. » Solution expéditive, mais dure et spécialement déplaisante aujourd'hui. On reproche ce système à quelques auteurs catholiques; nous citerons les plus connus, avec leurs affirmations les plus caractérisées et la critique qu'on en fait. C'est Estius, Sylvius, quelques auteurs plus anciens et innommés, réfutés par Suarez (peut-être Grégoire de Rimini, qui n'est pas clair), enfin Gonet et un petit nombre d'autres thomistes.

1° Estius fut docteur de Louvain, haut dignitaire de l'université de Douai, théologien scolastique, mais surtout célèbre, comme exégète, par ses excellents commentaires de saint Paul. Malheureusement, comme le remarquent tous les critiques et historiens catholiques, Estius se ressent, sur la prédestination et la grâce, des erreurs de Baius et de Jean Hessels, dont il avait été le disciple à Louvain. Voir ESTIUS, t. V, col. 871 sq. Sa principale déviation concerne pré-

cisément notre problème du salut des infidèles, et l'un des principes que doit respecter toute solution orthodoxe, celui-ci : « Dieu a une sérieuse volonté du salut de tous les hommes, et donne à tous une vraie possibilité de salut. » Parcourons ce qu'Estius dit là-dessus dans ses divers ouvrages.

1. Dans son ouvrage *dogmatique*, il a un paragraphe intitulé : « Dans quel sens l'Écriture dit-elle que Dieu veut que tous les hommes soient sauvés? » *In IV Sent.*, Paris, 1680, l. I, dist. XLVI, § 4, p. 197. Il y mentionne d'abord l'explication donnée par l'Ambrosiaster, admettant une volonté sérieuse, mais *conditionnelle*, du salut de tous, car « Dieu ne veut pas sauver les hommes malgré eux, mais à la condition qu'ils le veuillent, eux aussi. » *P. L.*, t. XVII, col. 466. Ce que d'autres expriment en ces termes : « Dieu offre sa grâce à tous, mais ils ne l'acceptent pas tous. » Cette explication, Estius la rejette. D'abord, parce qu' « elle ne convient pas aux enfants » qui meurent avant l'âge de raison. Cela va de soi, mais on ne la donne que pour les adultes. Ensuite, parce que les « Pères l'ont désapprouvée », même si l'on prend les seuls adultes. Or, en fait de Pères, il ne cite qu'Augustin, avec deux disciples, Prosper et Fulgence. Examinons-les. — Préoccupé de défendre contre les pélagiens ou semipélagiens la prédestination et la grâce efficace, deux choses très certaines qui supposent en Dieu la volonté *absolue et infaillible* d'atteindre un but, volonté qui *s'accomplit toujours*, mais qui n'est *pas universelle*, Augustin nie parfois l'existence de cette volonté divine qui n'aurait pas toujours son accomplissement. Voir AUGUSTIN *(Saint)*, t. I, col. 2399-2401, 2407, 2408, et Capéran, *Problème*, etc., p. 128. Quant à ses deux disciples, saint Prosper d'Aquitaine, contemporain du maître, est plus modéré que lui en élaguant ses formules excessives. Voir AUGUSTINISME, t. I, col. 2525. « Sans rien abandonner de la doctrine du maître, dit M. Capéran, il la présente sous un jour meilleur..., en remettant en lumière une thèse que les semi-pélagiens voulaient à bon droit maintenir et qu'ils croyaient mise en péril par le système augustinien : à savoir, la volonté divine du salut universel, s'affirmant par la concession à tous les hommes des secours nécessaires et suffisants pour se sauver. « Il faut croire et professer, dit Prosper, que Dieu veut très sincèrement que tous les hommes soient sauvés. » *Le problème du salut des infidèles, Essai historique*, p. 135. Et Prosper ajoute : « Parmi ces hommes, si beaucoup périssent, c'est qu'ils l'ont mérité par leur faute: si beaucoup sont sauvés, c'est par un don du Sauveur. » *Pro Aug. Resp ad cap. object. Vincent.*, c. II, *P. L.*, t. LI, col. 179. Ailleurs, il dit : « Dieu donc a soin de tous les hommes, et il n'est *personne* qui ne trouve, ou dans la prédication de l'Évangile, ou dans le témoignage de la Loi (mosaïque), ou dans la nature elle-même, une invitation. Mais l'infidélité des uns, attribuons-la aux hommes eux-mêmes, et la foi des autres, à un don de Dieu. » *Pro Aug. Resp. ad cap. Gallorum*, c. VIII, *ibid.*, col. 164. Ce qui ne l'empêche pas de rappeler partout le mystère insondable des faveurs de la *prédestination*, et de la distribution *inégale* des secours, par où il s'oppose à bon droit aux semi-pélagiens. Voir ci-dessus, col. 1743. Estius ne peut se réclamer de Prosper — Saint Fulgence, évêque de Ruspe en Afrique, au commencement du VI^e siècle, mérite sans doute bien des éloges. Voir FULGENCE, t. VI, col. 968 sq. Mais sur ce point de doctrine mieux traité par Prosper, il excède. Sans parler du penchant naturel des Africains pour le rigorisme et l'outrance, les circonstances extérieures l'ont fâcheusement influencé dans notre question. C'est toute une curieuse série de réactions exagérées des uns contre les autres. Réagissant contre les semi-pélagiens de la Gaule, le prêtre gaulois Lucidus exagère la doctrine de saint Augustin sur la prédestination, et ose dire « que Dieu prédestine au mal et à l'enfer tout comme au bien et à la gloire, que, notamment, aucun des gentils morts avant le Christ ne s'était sauvé, et donc, que le Christ n'était pas mort pour eux. » Capéran, *op. cit.*, p. 144. Fauste, évêque de Riez, fait condamner Lucidus au concile d'Arles (475) et, dans un livre écrit sur la demande du concile, il dit non sans raison que « l'Église catholique a en horreur cette assertion que le Christ n'est pas mort pour tous. » *De gratia Dei et libero arbitrio*, l. I, c. XVI ; *P. L.*, t. LVIII, col. 808. Et il traite d'ignorance énorme, de déraison et d'impiété l'opinion que la connaissance de Dieu ait manqué aux gentils avant la venue du Sauveur. *Ibid.*, l. II, c. IX, col. 829. Mais Fauste exagère à son tour, et sa réaction contre le prédestinatianisme est gâtée par des emprunts aux idées semi-pélagiennes. Capéran, p. 145, 146. Voir FAUSTE DE RIEZ, t. V, col. 2101 sq. Alors les moines scythes, brouillons et querelleurs soit par leurs écrits, soit par leur présence et leurs intrigues à Constantinople et à Rome, attaquent, parmi d'autres questions, le livre de Fauste et cherchent à le faire condamner par le pape Hormisdas. Le pape refuse cette condamnation, dans une lettre à Possessor, son intermédiaire à Constantinople. Tout en louant les ouvrages d'Augustin contre les semi-pélagiens, et en constatant que ceux de Fauste n'ont pas d'autorité dans l'Église, et ne peuvent être lus qu'avec une prudente réserve, il s'en tient, comme document ecclésiastique sur la question de la grâce, aux *capitula* gardés dans les « archives romaines », *De gratia indiculus*, Denzinger-Bannwart, n. 129. Cette lettre à Possessor est alors injurieusement réfutée par Maxence, abbé des moines scythes qui, rebutés par le pape, se tournent vers Fulgence et les autres évêques d'Afrique. Voir HORMISDAS, t. VII, col. 173, 174; AUGUSTIN *(Saint)*, t. I, col. 2465; AUGUSTINISME, *ibid.*, col. 2521. Fulgence, pour condescendre aux instances des moines scythes, et venger son maître, écrit en 523 son livre « de la vérité de la prédestination et de la grâce », où il réagit vivement contre Fauste de Riez, et se montre parfois excessif, particulièrement sur le sujet qui nous occupe. « Fulgence... garde les obscurités (de son maître) sur la volonté divine de sauver tous les hommes et sur la distribution de la grâce. C'est ce point principal où il a été victime des formules violentes d'Augustin ». AUGUSTINISME, *loc. cit.* Pour la prédestination, il la soutient avec modération et exactitude. Mais il voit trop *exclusivement* cette volonté absolue et infaillible, qui est la prédestination; et faute de reconnaître cette autre volonté, antérieure à la prédestination dans l'ordre logique, et non pas *absolue* comme elle, mais *conditionnelle*, par laquelle Dieu voudrait sincèrement sauver *tous* les hommes et leur donner *tous* les moyens nécessaires pour obtenir le salut, si la liberté humaine n'y mettait pas d'obstacle, faute de voir dans cette volonté antérieure le vrai sens du texte de saint Paul : *Vult omnes homines salvos fieri...*, Fulgence, comme son maître, en est réduit à une explication forcée du mot *omnes*, qu'il développe avec plus de chaleur que de bonheur, *De veritate prædestinationis et gratiæ*, l. III, n. 14-20, *P. L.*, t. LXV, col. 659-662.

Estius avoue que l'explication du texte par une volonté divine *antécédente* du salut de tous est non seulement donnée clairement par saint Jean Damascène, mais suggérée par saint Augustin, *De spiritu et littera*, n. 58, *P. L.*, t. XLIV, col. 238, saint Jérôme et saint Bernard, et préférée par saint Thomas. Mais, pas plus que saint Fulgence, il ne veut l'admettre. Cependant, à cause du contexte, I Tim., II, 1, 5, le grand exégète ne veut pas non plus de ces interprétations hasardées par Augustin et suivies par Fulgence, où l'on détourne

arbitrairement le terme *omnes* de son sens naturel, et contre son contexte. Estius choisit donc, comme « très probables et préférables à tout le reste » l'une ou l'autre de ces deux expositions qui dans sa liste portent les n. 6 et 7 : « 6e : Dieu est dit et censé « vouloir » le salut de tous, *absolument tous* les hommes, non pas qu'il le veuille lui-même, mais parce qu'il fait en sorte que les âmes pieuses le veuillent ou le désirent, au moins en ce sens qu'elles ne doivent exclure aucun homme de leurs prières, parce qu'en cette vie elle ne sont certaines de la réprobation d'aucun. Car il est bien des choses que Dieu nous fait vouloir, sans qu'il les veuille lui-même à proprement parler. » On lui en attribue la volonté par une figure de style; c'est encore une des interprétations données par Augustin, Estius le cite. Puis vient la 7e : « Dieu est dit *vouloir* le salut de *tous* en ce sens, qu'il a voulu donner au genre humain en général, et à beaucoup d'individus en particulier certains moyens et secours *extérieurs*, qui *peuvent* conduire les hommes au salut, comme sont (après la chute)... la lumière naturelle de la raison, la loi naturelle gravée dans tous les cœurs, la prédication (au sens figuré) du ciel et de tous les éléments, la mission des apôtres dans tout l'univers, le bienfait de la rédemption du Christ offert à tous, en ce sens que l'Église n'a reçu aucun précepte qui lui défende de prêcher à telle nation ni à telle personne, mais doit plutôt, autant qu'il est en elle, amener tout le monde au salut par Jésus-Christ. D'après cette interprétation, la phrase « Dieu veut le salut de tous » peut signifier : Dieu a disposé des moyens pour cette fin, des causes pour cet effet, quand même l'effet ne suit pas en réalité. Volonté apparente, *voluntas signi*, parce que, chez les hommes, une telle préparation (extérieure) de moyens et de causes est d'ordinaire accompagnée de la volonté (intérieure) de la fin et de l'effet, et la signifie; mais aussi, d'une certaine manière, volonté réelle, *voluntas beneplaciti*, non pas réelle quant à l'*effet* lui-même, mais quant aux *moyens* qui pour leur part, *per se*, conduisent à cet effet. » *In IV Sent., loc. cit.*, p. 198, 199. On peut noter qu'Estius, à dessein, parle de moyens *extérieurs*, et ne signale aucune véritable *grâce intérieure* donnée à *tous*, même aux infidèles. C'est ébaucher en quelque sorte l'erreur que nous avons relevée dans Quesnel et Jansénius, col. 1736 sq.

2. Dans sa grande œuvre *exégétique*, quand il arrive au verset *Deus omnes homines vult salvos fieri*, Estius rappelle que dans son livre sur les *Sentences* il l'a déjà expliqué « *largement* et avec soin » : il ne donnera donc qu'un *résumé*. *In D. Pauli Epistolas commentarii*, I Tim., II, 3; édit. Vivès, 1892, t. II, p. 633 sq. Ce raccourci demande souvent à s'éclairer par l'autre ouvrage, mais parfois fait mieux saisir la pensée d'Estius, laquelle d'ailleurs n'a pas varié sensiblement.

3. Un produit *secondaire* de l'exégèse d'Estius, ce sont les *Annotationes in præcipua ac difficiliora S. Scripturæ loca*. Dans la partie consacrée au IVe Évangile, on trouve des explications qui défigurent le sens du texte sacré, comme celle-ci « Jésus-Christ n'a prié que pour ses élus, ceux qui à la foi joindront la charité et la persévérance. » Joa., XVII, 9, 20. Et cette autre : « Le Christ n'est mort que pour le salut de ses élus, » à propos de Joa., X, 15; cf. 28; mais quarante ans après qu'Estius eut quitté la vie, cette thèse, reprise par Jansénius, fut déclarée *hérétique* dans la condamnation de la 5e proposition. Denzinger-Bannwart, n. 1096. On ne peut cependant attribuer avec *certitude* une pareille idée à Estius, à cause du genre de composition de cet ouvrage, où ses élèves avaient une grande part, et qui fut colligé sans révision du maître et publié après sa mort par l'un d'eux. Mais au XVIIIe siècle, quand le jansénisme en pleine révolte contre Rome voulut abuser de l'autorité d'Estius et de Sylvius, en prenant pied dans l'université de Douai où ces maîtres avaient brillamment enseigné, une *déclaration* de cette université vint constater d'une part quelques regrettables erreurs de leurs ouvrages, d'autre part leur piété et leur attachement au siège apostolique, dont ils reconnaissaient hautement l'autorité et l'infaillibilité, bien loin d'intriguer contre lui ou de lui résister ouvertement, à la façon des jansénistes et des « appelants » d'alors. Voir sur tout cela ESTIUS, t. V, col. 874, 875.

2° Sylvius († 1649), successeur immédiat d'Estius dans la chaire de théologie de Douai, produisit divers ouvrages, mais surtout un célèbre commentaire de saint Thomas. Toujours attaché au Saint-Siège, il honora les deux dernières années de sa vie par une lutte digne et ferme contre les théologiens de Louvain qui, alors déjà, tâchaient de gagner l'université de Douai au jansénisme. Cependant il est répréhensible sur la question du salut des infidèles et de la volonté que Dieu en a, question où il suit point par point, en les résumant, les idées d'Estius auquel il renvoie. — 1. Il pose la question et y répond encore plus nettement peut-être : « Est-ce que l'acte exprimé par ces mots, *vouloir le salut de tous*, est en Dieu au sens propre, ou par métaphore ? » Il développe alors, plus qu'Estius, l'exemple classique en théologie : quand le commerçant menacé de naufrage se résigne à jeter à la mer, pour alléger le bateau, ses précieuses marchandises, il *voudrait bien* les sauver, mais il *veut* les jeter à l'eau. Cette seconde volonté, prédominante et définitive, que les théologiens appellent *velle simpliciter*, n'empêche pas la première, *velle secundum quid*, d'être très réelle dans l'intérieur de l'âme, sans aucun trope. Faut-il en dire autant de Dieu, quand il « veut que tous soient sauvés? » Sylvius répond : « Il en est qui le pensent; parce que, si l'on ne met pas en Dieu, au sens propre, cette volonté (antécédente), ce désir du salut des hommes, l'Écriture semblera contenir des paroles simulatrices, plutôt que de vraies déclarations de l'amour divin envers le genre humain... Et ils ajoutent que saint Thomas l'indique par sa comparaison : Un juste juge, dit-il, par sa volonté définitive *(simpliciter)* condamne à mort un homicide; mais par une volonté antécédente *(secundum quid)* il voudrait lui sauver la vie, en tant qu'il le considère simplement comme un homme. » *Sum. theol.*, Ia, q. XIX, a. 6, ad 1um. « Toutefois, continue Sylvius, il paraît plus probable que cette volonté antécédente n'est pas en Dieu au sens propre. » Et la raison qu'il en donne, c'est qu'elle semble indigne de lui; saint Thomas, au même endroit, ne l'appelle-t-il pas « une velléité plutôt qu'une volonté absolue? » — Sans doute, ce n'est pas une volonté *absolue;* et ce n'est pas tant *volo* que *vellem*, d'où ce mot de *velleitas* qui en latin n'a pas nécessairement le sens péjoratif. S'il l'a toujours dans nos langues modernes, c'est que l'usage a prévalu de le réserver, par manière de blâme, aux hommes sans caractère, qui n'ont qu'un simulacre de volonté, quand ils devraient avoir une volonté ferme et efficace. Ce n'est pas le cas du « juste juge », pour nous en tenir à l'exemple de « volonté antécédente » donné ici par saint Thomas : il tient ferme à son devoir de justice, mais cela ne l'empêche pas d'aimer vraiment ses semblables et de leur désirer la vie à tous, même à celui qu'il juge. — Mais, objecte Sylvius, l'Écriture fait souvent des métaphores. — Oui, seulement il faut, surtout dans une question aussi grave, prouver toujours le sens métaphorique, et vous ne le prouvez pas suffisamment, même en ajoutant que « Dieu est tout-puissant, et donc que nulle liberté créée ne peut l'empêcher d'accomplir ce qu'il veut. » Ce qu'il veut d'une volonté *absolue*, soit; et cela suffit pour qu'il ait la toute-puissance : car il ne tient qu'à lui d'avoir une volonté semblable

pour une chose quelconque d'ailleurs bonne en soi, *s'il lui plaît* de la vouloir absolument. Mais s'il préfère une volonté seulement conditionnelle, par exemple, pour laisser à notre liberté plus de jeu et nous donner plus de mérite, alors notre liberté pourra faire obstacle à ce qu'il désire, et il l'aura laissée faire, quitte à montrer sa puissance par la punition du coupable, ce qui donne à Dieu le dernier mot. *De spiritu et littera*, n. 58, *P. L.*, t. XLIV, col. 238. Voir col. 1835. Les autres raisons, moins spécieuses, alléguées ici par Sylvius n'ont pas plus de valeur. *In Iam partem Thomæ Aquinatis*, t. I, q. XIX, a. 6, q. II, Anvers (et Paris), 1714, p. 156. Voir VOLONTÉ SALVIFIQUE.

2. Comme Estius, il pose ensuite cette question : « Dans quel sens faut-il donc entendre le texte de saint Paul : Dieu veut que tous les hommes soient sauvés? » Il énonce, presque dans le même ordre, les sept interprétations qu'a énumérées son prédécesseur, et choisit, comme lui, la septième : « Dieu est censé vouloir le salut de tous parce qu'il *nous* le fait désirer, nous ordonne d'y travailler, et de prier à cette fin pour tous, sans exclure personne. » Mais il penche aussi pour la quatrième (la 6e d'Estius). Cette interprétation a du moins l'avantage de laisser à Dieu (qu'Estius et Sylvius dépouillent de la volonté *réelle* de cette *fin* à l'égard de *tous)* une bienveillance apparente par le don *réel* de certains *moyens*. Mais Sylvius est plus bref et plus rude : « Dieu, dit-il, est censé vouloir sauver tous les hommes, parce qu'il a établi et proposé à *tout* le genre humain certains moyens et secours *généraux* par lesquels on peut » (d'une possibilité incomplète) « être amené au salut, bien qu'ils ne *suffisent nullement* à l'obtenir sans des moyens et secours *spéciaux* » qui ne sont pas donnés à tous, les grâces intérieures. Voici des exemples de ces moyens *généraux* : la création de l'homme pour la béatitude, la loi naturelle imprimée dans tous les cœurs, la prédication de l'évangile et la mission des apôtres dans tout l'univers, le prix du sang du Christ, très suffisant à racheter tous les hommes » (par lui-même, mais il faut des moyens *spéciaux* qui l'appliquent), « enfin les sacrements. » *Ibid.*, q. III, p. 157. Notons d'ailleurs que parmi ces « secours généraux » il en est, comme la prédication de l'évangile, qui sont empêchés de parvenir à beaucoup d'hommes par des circonstances indépendantes de leur volonté.

3° On pourrait, avec plus de générosité qu'Estius et Sylvius, admettre que Dieu, voulant *réellement* sauver tous les hommes, leur *prépare* des secours non seulement extérieurs mais intérieurs, non seulement généraux mais spéciaux : seulement ces secours, par un défaut des causes secondes, n'arriveraient pas à destination. D'après cette conception, Dieu agirait simplement en seigneur suprême, en gouverneur universel du monde. Il a choisi un ordre physique bon en soi, bien que nécessairement imparfait quand il s'agit du bien de *tous* les individus, toujours quelques-uns en souffriront; il n'est pas tenu de faire des miracles pour corriger ces imperfections et ces inconvénients accidentels d'un ordre bon en général; il n'est d'ailleurs pas tenu au plus parfait. Il peut donc permettre, tolérer que certains infidèles, à cause de circonstances physiques qui ne les favorisent pas, comme leur extrême éloignement du centre de la prédication évangélique, ou la difficulté insurmontable des communications, restent, sans faute de leur part, dans l'ignorance totale de la vraie révélation, et donc dans l'incapacité absolue de faire un acte de foi stricte, pour nécessaire qu'il soit à leur justification et à leur salut. Si l'on répugne à admettre que ces causes purement *physiques* puissent ainsi prévaloir sur le salut de plusieurs, on peut les remplacer par des causes *morales* produisant le même effet accidentel. Dieu a voulu que les moyens nécessaires de salut soient communiqués à chacun par le ministère d'*autres hommes* ; il arrivera que plusieurs de ces hommes s'acquitteront avec négligence de leurs devoirs, ou bien que ces messagers de salut seront arrêtés aux frontières des peuples par les gouvernants, excusables ou non, qui rendront compte à Dieu de cette fâcheuse intervention, comme les autres de leur négligence. Voilà des libertés humaines, des causes morales, qui peuvent priver beaucoup d'infidèles des moyens de salut que Dieu leur avait soigneusement préparés, et que le Christ avait payés de son sang. Pour remédier au déficit de ces causes secondes, physiques ou morales, Dieu est-il tenu de faire de l'extraordinaire, du miraculeux? Non; s'il arrête là ses dons, il ne commet aucune injustice, d'autant plus que le péché originel rend les infidèles indignes de la vie éternelle. Ainsi ont pensé quelques auteurs catholiques. Suarez, sans attribuer ce système à des *noms* déterminés et bien sûrs, l'expose et brièvement le réfute, *De gratia actuali*, l. IV, c. XI, n. 10-16, édit. Vivès, 1857, t. VIII, p. 316, 317. Cette œuvre de Suarez n'a paru pour la première fois qu'en 1651, trente-quatre ans après sa mort, et dans une édition très fautive. Voir la préface de ce volume, *édit. citée.* Dans cette opinion qu'il rapporte, et que nous allons critiquer, nous distinguerons quelques assertions vraies de celles qui sont fausses et contraires à la pensée traditionnelle et commune.

1. Si l'on considère *seulement* le souverain domaine de Dieu, il *pourrait* agir ainsi. Soit. Mais cette considération *abstraite* doit en théologie se compléter par des *faits*, que la *révélation* nous apprend; et ces catholiques le sentent eux-mêmes, puisqu'ils font appel au « péché originel », un *fait* de l'ordre présent. Ce péché atteint tous les hommes; et Dieu aurait pu les y laisser sans aucune rédemption, et donc privés de béatitude en l'autre vie. Voir col. 1744. Ou bien il aurait pu, à son gré et sans injustice, décréter une rédemption pour quelques-uns seulement; à cela revient un texte de saint Augustin qu'on nous oppose, *De dono perseverantiæ*, n. 16, *P. L.*, t. XLV, col. 1002. Mais il faut tenir compte aussi d'un autre *fait révélé*, la rédemption par le Christ, avec son universalité. Il est mort pour *tous*, pour les délivrer de tous leurs péchés et avant tout du péché *originel*, et pour leur rendre, non pas leur destination première à la fin surnaturelle, qu'ils avaient gardée même dans l'état de chute, mais les *moyens* d'y arriver. Voir col. 1745. Le péché originel ne saurait donc être pour Dieu une raison d'abandonner, sans aucun accès aux moyens *spéciaux* de salut, et avec les seuls moyens *généraux* et insuffisants, une partie du genre humain, les infidèles isolés des secours suffisants soit par la nature des lieux qu'ils habitent soit par la faute des autres hommes. S'il les abandonnait, comme on le prétend, à cause du péché *originel*, il manquerait de fidélité à sa promesse, faite à tous *même après* le péché d'Adam et à cause du Christ rédempteur. Voir col. 1728.

2. L'argument principal des adversaires est tiré des enfants morts avant l'âge de raison, et sans baptême. Il est évident que Dieu n'a pas recours à un miracle pour faire donner le baptême aux enfants, chaque fois que des causes physiques, ou morales, s'opposent à l'administration de ce sacrement, bien que pour leur salut le baptême soit de nécessité de moyen *in re*, c'est-à-dire aussi nécessaire pour eux que la foi stricte pour les adultes; la Providence peut donc se contenter alors d'avoir *préparé* ce que le défaut des causes secondes l'empêche de mettre à exécution. Et cependant, on admet que Dieu a une volonté *sérieuse* du salut de tous les enfants, aussi bien que de tous les adultes; c'est la thèse quasi commune en théologie. Concluons, disent-ils, que l'on doit pareillement

regarder la volonté salvifique de Dieu comme *sérieuse* pour les adultes, quand par l'obstacle des causes secondes, physiques ou morales, ils sont mis dans l'impossibilité de recevoir la révélation évangélique que Dieu leur avait *préparée*, avec la grâce intérieure, pour faire l'acte de foi stricte, fondement pour eux de toute justification. Et Dieu n'est pas tenu davantage de recourir à l'extraordinaire et au miraculeux pour sauver les uns que pour sauver les autres. On ajoute même que cet âge tendre, ne laissant place à aucun péché personnel et actuel, est moins indigne de la bienveillance divine, suivant la remarque de saint Augustin, que les adultes, qui au péché originel ont ajouté d'autres délits.

*Réponse.* — Si des adultes étaient traités comme le prétend ici l'opinion adverse, peut-être pourrait-on parler encore d'une « volonté sérieuse » que Dieu aurait de leur salut, tant ces termes gardent quelque chose de vague et d'imprécis; et le texte de saint Paul *pris tout seul* pourrait, à la rigueur, s'interpréter ainsi et s'appliquer aux adultes dans le sens où on l'applique aux enfants; voilà ce qu'on peut concéder à cette opinion. Mais la sainte Écriture ne se suffit pas sans la tradition qui l'explique et la précise. Or comment les Pères, suivis par la doctrine très commune des théologiens, expliquent-ils pour les *adultes l'obstacle* qui empêche Dieu de réaliser sa promesse conditionnelle de justification et de salut? Cet obstacle, ce ne sont jamais les seules causes *extérieures* à l'homme, physiques ou morales : c'est *toujours*, d'une manière ou d'une autre, la *libre faute*, la faute *sans excuse*, de cet homme lui-même, qui se prive des secours de la révélation et de la grâce intérieure, ou bien n'y consent pas.

Les *Pères* qui soutiennent ce principe, parmi les *latins*, ce n'est pas seulement l'Ambrosiaster, cité plus haut, col. 1829, avec saint Prosper, *ibid.* C'est déjà saint Ambroise, en ces termes : « Ce soleil mystique de justice est né pour tous, a souffert pour tous, est ressuscité pour tous.... Si quelqu'un ne croit pas au Christ, il se prive lui-même *(ipse se fraudat)* d'un bienfait commun à tous; de même qu'en fermant ses fenêtres on exclut la lumière du soleil, etc. » *In ps. CXVIII*, serm. VIII, n. 57, *P. L.*, t. XV, col. 1318. — C'est saint Augustin, qui sur ces mots « Nul ne peut se cacher de sa chaleur », dit : « Quand le Verbe s'est fait chair, il n'a permis à *aucun* des mortels de s'*excuser* s'il reste à l'ombre de la mort; car la chaleur du Verbe a pénétré cette ombre même. » *In ps. XVIII*, n. 7, *P. L.*, t. XXXVI, col. 155. Et non seulement *avant* la controverse pélagienne (cf. *De Genesi cont. manichæos*, l. I, c. III, *P. L.*, t. XXXIV, col. 176), mais encore *depuis*, Augustin soutient ce principe. Sans doute, il maintient la priorité de la grâce dans la foi. « La volonté même de croire, on ne peut dire que l'homme l'a en lui sans l'avoir reçue; car c'est la vocation divine qui la fait surgir du libre arbitre, reçu dans la création. Mais, ajoute-t-il, Dieu veut que tous les hommes soient sauvés, et viennent à la connaissance de la vérité, sans toutefois leur enlever le libre arbitre, dont ils se servent bien ou mal, ce qui sera l'objet d'un très juste jugement de Dieu. Si les infidèles ne croient pas à son évangile, (à la révélation qui leur est ou donnée, ou offerte,) c'est contre sa volonté; et ils ne sont pas alors les vainqueurs de cette volonté divine; mais *ils se privent eux-mêmes* d'un grand et souverain bien, et s'enchaînent aux peines futures, où ils éprouveront la puissance de celui dont ils auront méprisé les dons et la miséricorde... Quiconque, au contraire, aura cru, et se sera confié à Dieu pour être dégagé par lui de tous ses péchés et guéri de toutes ses mauvaises habitudes, pour être enflammé et illuminé de sa chaleur et de sa lumière, aura par sa grâce les bonnes œuvres qui le conduiront à l'incorruptibilité même du corps, à la couronne, à ces biens éternels qui satisferont tous nos désirs et dépassent ici-bas notre intelligence. » *De spiritu et litt.*, n. 58, *P. L.*, t. XLIV, col. 238, 239. — Un disciple d'Augustin, l'auteur inconnu des beaux livres *De vocatione omnium gentium*, nous dit : « L'ineffable bonté de Dieu, comme nous l'avons abondamment prouvé, a eu toujours et a encore un tel soin de l'*universalité* des hommes, que d'une part *aucun* de ceux qui périssent éternellement *ne peut s'excuser* en disant que la lumière de la vérité lui a été *refusée*, et que d'autre part personne n'a le droit de se glorifier de sa justice; car pour les uns c'est leur *propre malice* qui les plonge dans les peines éternelles, pour les autres c'est la grâce de Dieu qui les conduit à la gloire. » *De voc. gent.*, l. II, c. XXIX, *P. L.*, t. LI, col. 715.

Parmi les *Pères grecs*, qui affirment ce *principe* si important dans la question des infidèles, citons saint Irénée. Après avoir insisté sur le libre arbitre que Dieu a donné à l'homme, il montre d'autre part l'œuvre de la grâce. C'est Dieu qui façonne sa créature pour « l'immortalité », pour « être mise en participation de sa propre gloire... Puisque tu es l'ouvrage de Dieu, attends la main de l'ouvrier qui fait tout avec opportunité... Si tu lui donnes ce qui est à toi, c'est-à-dire la *foi* en lui et la soumission, tu seras son œuvre parfaite. Mais si tu ne *crois* pas à sa parole, si tu fuis les mains de l'artiste divin, la *cause* du mal devra être cherchée *en toi*, qui n'auras pas obéi, et *non en lui*, qui t'a donné la vocation, *qui vocavit.* Il a envoyé inviter tout le monde aux noces; mais ceux qui n'ont pas obéi à l'appel *se sont privés eux-mêmes* du festin royal. Ce n'est donc pas l'art de Dieu, qui est en défaut; il peut des pierres mêmes susciter des fils d'Abraham; mais celui qui n'obtient pas en soi l'effet de cet art, *est lui-même cause* de sa misère. La lumière ne s'affaiblit pas parce qu'on s'est aveuglé soi-même. Elle demeure ce qu'elle est; mais qui s'est aveuglé reste *par sa faute* établi dans les ténèbres... Dieu, d'ailleurs, a préparé aux uns et aux autres l'habitation qui leur convient : à ceux qui cherchent la lumière de l'incorruptibilité, il donne avec bonté la lumière qu'ils désirent; à ceux qui la méprisent, ou s'en détournent et la fuient, et pour ainsi dire s'aveuglent eux-mêmes, il a préparé les ténèbres; aux insoumis, le châtiment qui leur convient. Mais comme en Dieu sont tous les biens, ceux qui par leur propre sentence se détournent de lui, *se privent eux-mêmes* de tous les biens..., et en conséquence tomberont sous le juste jugement de Dieu. » *Cont. hær.*, l. IV, c. XXXIX, n. 2-4, *P. G.*, t. VII, col. 1110, 1111. Irénée rappelle ensuite le jugement dernier, Matth., XXV, où il y a deux sentences seulement : ou le ciel, ou le feu éternel; nouvelle preuve de ce fait, qu'il entend bien parler de l'*universalité* des hommes, et des infidèles même négatifs, de tous ceux dont la raison a été suffisamment développée. — Saint Grégoire de Nysse, dans sa *Grande catéchèse*, où il parle du malaise qui trouble certains esprits en face de l'œuvre du Christ : « Une autre de leurs difficultés, dit-il, vient de ce que la *foi* n'a pas envahi *tous les hommes*... Tandis que plusieurs ont adhéré à la parole de Dieu, pourquoi un si grand nombre a-t-il été laissé en arrière, soit que Dieu n'ait pas voulu donner à son bienfait abondance et plénitude, soit qu'il ne l'ait pas pu? Dans l'un ou l'autre cas, c'est pour lui un défaut .. Si la foi est un bien, pourquoi la grâce de la foi ne descend-elle pas sur *tous?* » Grégoire répond : « On aurait quelque raison de faire cette critique au mystère que nous prêchons, si selon nous le plan divin de la distribution de la foi aux hommes était d'en appeler quelques-uns, et de laisser les autres en dehors de tout appel. Mais si la vocation divine fait le même honneur à *tous*, et n'admet pas de distinction de dignité, d'âge, de nation, ce qui a été symbolisé par la

toute première prédication, au jour de la Pentecôte, quand les apôtres sous l'inspiration divine furent entendus et compris de chacun dans sa langue, sans exclusion de personne, comment peut-on raisonnablement mettre Dieu en cause, parce que son Verbe ne s'est pas assujetti tous les hommes? Celui qui a tout en sa puissance a voulu, par un excès d'honneur pour l'homme, *laisser en notre pouvoir* une chose dont chacun est seul maître. C'est la volonté de préférence, qui ne peut être réduite en esclavage, qui garde son indépendance dans la liberté de l'âme. Quant à ceux qui n'ont pas été agrégés à la foi, c'est donc *sur eux* que tomberait plus justement l'*accusation*, et non point sur celui qui les a invités à donner leur consentement. » *Oratio catechetica magna*, c. xxx, *P. G.*, t. XLV, col. 76, 77. — Saint Basile a un texte très décisif, que nous citerons plus loin. Voir col. 1847. — Saint Chrysostome n'est pas moins clair : « Si le Verbe illumine tout homme venant en ce monde, comment tant d'hommes restent-ils sans être illuminés? car tous ne reconnaissent pas le culte du Christ; comment donc éclaire-t-il tous les hommes? Autant qu'il est en lui. Mais ceux qui volontairement *ferment les yeux* de leur intelligence pour ne pas recevoir ses rayons, leurs ténèbres ne viennent pas de la nature de la lumière mais *de leurs œuvres mauvaises*, par lesquelles *ils se privent librement* de ce don. » *Homil. in Joa.*, homil. VIII, n. 1, *P. G.*, t. LIX, col. 65. Nous retrouverons ce principe dans saint Thomas et les autres docteurs scolastiques. Voir col. 1852.

Concluons que, si pour l'enfant qui meurt avant l'âge de raison il ne peut être question de consulter sa propre liberté, Dieu a voulu *de fait* consulter la liberté humaine chez ceux où elle est en exercice, c'est-à-dire chez les adultes. Quelles fins s'est-il proposées en la consultant? Lui seul pourrait nous en donner une complète idée. Du moins nous ne risquons rien en attribuant ce fait à sa grande miséricorde, et en ajoutant cette remarque. Les enfants morts sans baptême, d'après la thèse aujourd'hui commune, n'ont pas à souffrir de peines positives; ils ont un sort moyen entre ces peines et la vraie béatitude. Voir col. 1745 sq. Au contraire, pour les adultes dont la raison est suffisamment développée et la liberté morale en exercice, la tradition n'admet pas de sort moyen entre le ciel et les peines éternelles de l'enfer, comme nous aurons occasion de l'expliquer plus loin. Cette différence demandait pour tout adulte en telle situation une providence plus attentive et allant jusqu'à l'emploi de moyens extraordinaires, si cet adulte est *excusé* par sa bonne foi et son honnêteté relative, si l'on ne peut pas dire de lui qu'il *ait librement fermé les yeux* aux rayons du soleil divin. Gilles de Rome assignait déjà cette différence, voir col. 1851.

3. On nous objecte des textes de saint Augustin et de ses disciples, disant que la grâce n'est pas donnée à tous, puisqu'il y a des peuples qui n'ont pas encore reçu la prédication de l'évangile. Donnons un exemple où ce raisonnement est un peu plus développé. La lettre synodale des évêques africains exilés en Sardaigne le rend ainsi : « Celui-là n'apprécie pas dignement la grâce, qui la croit distribuée à tous les hommes, car non seulement la foi (intérieure, l'acte de foi) n'est pas donnée à tous, mais on trouve encore plusieurs nations où la prédication de la foi (extérieure, c'est-à-dire de la révélation à croire) n'est point parvenue. Comment, dit saint Paul, croira-t-on en celui dont on n'a pas entendu parler? Et comment en entendra-t-on parler s'il n'y a pas de prédicateur?... La grâce n'est donc pas donnée à tous, puisqu'elle n'est pas le partage de ceux qui ne sont pas fidèles (c'est-à-dire qui ne croient pas), et que ceux là ne peuvent pas croire, auxquels l'audition même de la foi n'est point parvenue. Et à ceux auxquels la grâce est donnée, elle n'est pas donnée également. » *Epist. de gratia et humano arbitrio*, n. 10, *P. L.*, t. LXV, col. 438, 439. — *Réponse.* — Ces Pères réservent par excellence le nom de « grâce » à la grâce (surnaturelle *quoad substantiam*) qui mène *prochainement* à la justification; c'est en premier lieu la *grâce de la foi*, laquelle est donnée, *normalement*, quand la révélation à croire a été proposée par la prédication. A la prédication il pourrait y avoir une suppléance extraordinaire et anormale. Voir col. 1847. Mais ces évêques, n'entrent pas dans un détail aussi compliqué : ils n'expliquent pas tout, pas plus que saint Paul dans le texte allégué par eux. Leur seul but est de réfuter les semi-pélagiens, ennemis des faveurs de la prédestination, qui non seulement voulaient donner *à tous* la grâce menant prochainement à la justification, mais la voulaient donner *également*, toujours par un principe de justice mal appliqué. Augustin, du reste, admet lui-même, pour certains infidèles privés de la prédication, des suppléances extraordinaires. Voir col. 1848.

Ces considérations nous amènent à préciser cette expression théologique de « grâce suffisante », et à la subdiviser, comme le font communément les théologiens, en secours *éloigné* (du but de la justification), *remote sufficiens*, qui est donné à tous, et en secours rapproché (de la justification), *proxime sufficiens*, qui n'est pas donné à tous. Et il faut admettre entre les deux secours une telle *liaison*, que si le libre arbitre profite du premier, il arrivera *infailliblement* (mais *sans mérite* de sa part) au second. Ceci est nécessaire pour que se vérifie l'assertion si commune des Pères, que ceux-là seuls périssent, qui auront fermé les yeux à la lumière, que leur perte vient de leur faute, etc.

4° Quelques thomistes de l'école bannézienne. On cite surtout Gonet, O. P. († 1681). Sans partager les erreurs jansénistes, il fut, avec deux autres professeurs de l'université de Bordeaux, poursuivi par la Sorbonne et par Louis XIV pour trop d'indulgence à l'égard des *Provinciales* de Pascal. Voir Gonet, t. VI, col. 1487 sq.

1. Examinons sa pensée sur le salut des infidèles. Pour n'être pas en contradiction avec les Pères que nous venons de citer il devrait dire que, si à beaucoup d'infidèles n'est pas *donné, conféré* le secours d'espèce supérieure, *proxime sufficiens*, à tous cependant il est *offert*, en ce sens, qu'ils reçoivent au moins le secours moindre, *remote sufficiens*, et qu'il y a une *liaison infaillible* entre ces secours inférieurs, si le libre arbitre les accepte, et ceux de l'espèce supérieure, plus rapprochés de la justification, et qu'ainsi il ne tient qu'aux hommes d'accepter les premiers et de recevoir les seconds tôt ou tard. Or *a)* loin de soutenir cette thèse, il la représente comme étant celle de ses adversaires. *Clypeus theologiæ thomisticæ, De Deo uno*, disp. V, *De reprobatione*, n. 179, édit. Vivès, 1875, t. II, p. 405. — *b)* « Dieu par sa volonté antécédente, dit-il en interprétant saint Thomas, *offre* ou *prépare* à *tous* les hommes des secours ou remèdes suffisants pour le salut, en ce sens que pour tous il a institué les sacrements de l'Église, que pour tous il a envoyé le Christ et décrété ses mérites, qui sont en soi suffisants pour le salut du monde entier. » *Ibid.*, n. 210, p. 411. Et nous voilà revenus aux moyens purement « extérieurs et généraux » d'Estius et de Sylvius. Gonet veut pourtant admettre une « volonté antécédente » du salut de tous : c'est un certain progrès sur les théologiens de Louvain et de Douai. — *c)* Cette liaison *infaillible* affirmée par ses adversaires, il l'attaque par cet argument : L'état de péché qui existe dans tout infidèle, au moins à cause du péché d'Adam, souvent aussi à cause d'un ou plusieurs péchés mortels personnels,

« est un état de *mort de l'âme* ». Nous croyons comme lui cette vérité révélée; mais nous rejetons la singulière déduction qu'il veut en tirer; la voici : « Comme un cadavre *n'exige pas* les principes des mouvements et des actes vitaux de l'*ordre naturel*, ainsi l'âme en état de péché, de mort, *n'a aucun droit* aux secours de la grâce, qui sont les principes des mouvements et des actes vitaux de l'*ordre surnaturel*. » Nous concédons qu'elle n'y a aucun droit *par elle-même*. « Elle mérite, continue Gonet, d'en être privée en *punition* du péché précédent; et si Dieu en agit autrement dans sa miséricorde et donne ces grâces au pécheur, alors dans cet ordre surnaturel c'est une dérogation, *præter ordinem*, » un miracle; et il renvoie à saint Thomas, *Cont. gentes*, l. III, c. CLXI, puis conclut : « Si Dieu agit *præter ordinem* (miraculeusement) toutes les fois qu'il donne la grâce à un homme en état de péché, où est donc cette *loi* imaginée par nos adversaires de donner *infailliblement* la grâce, du moins la grâce suffisante, à l'homme qui fait le bien moral par les forces de la nature? » *Ibid.*, n. 201, p. 409. Observons, en passant, que nous ne prenons pas les « forces de la nature » *seules* et sans *aucune* grâce, même surnaturelle *quoad modum* voir col. 1789; et recueillons l'autre argument que Gonet donne à cet endroit, et qui complète sa pensée : « Si l'essence du péché mortel consiste à faire tourner le dos à la *fin dernière* surnaturelle *(aversio a Deo*, opposée à *conversio ad Deum* se tourner vers Dieu), ce péché doit *a fortiori*, autant qu'il est en lui, faire tourner le dos aux *moyens* par où l'on peut se retourner vers cette fin; qui n'a pas droit à la fin, a encore moins droit aux moyens, parmi lesquels on compte principalement la grâce. Donc, par le péché mortel, on se met dans la nécessité de manquer de tous les moyens de salut. » *Ibid.*, n. 200. Il ne faudra donc pas s'étonner que beaucoup d'infidèles manquent de tout accès aux moyens intérieurs et surnaturels. — Les *Salmanticenses* sont à bon droit sévères pour ce double argument de Gonet : « S'il prouvait quelque chose, disent-ils, il prouverait, contre Gonet lui-même, que les secours surnaturels ne sont donnés à *aucun* pécheur, même *fidèle*; et même, qu'ils ne sont pas *offerts* à tous, que le Christ n'est pas mort pour tous, ni les sacrements préparés pour tous, puisque d'après lui tout péché mortel s'oppose par un démérite à toute grâce (actuelle, tant extérieure qu'intérieure) et, en détournant de la fin dernière, *détourne* l'homme de tous les *moyens* de salut. Or ces assertions sont si absurdes, que ce n'est pas la peine de s'y attarder. En deux mots, nous concédons que le péché mortel suffirait à mériter le refus de tous ces bienfaits, et même l'anéantissement de la personne... Mais il ne mérite pas cette peine *effectivement*, parce que Dieu n'a pas décrété ni taxé pour le péché mortel une telle punition; et cette peine du refus de tous les bienfaits surnaturels, il l'a réservée pour l'autre vie dans la personne des damnés. De même, le péché d'Adam aurait pu suffire pour que Dieu refusât au genre humain les secours surnaturels même généraux; et toutefois Dieu, même après la chute, veut que tous les hommes soient sauvés, et pour cela a envoyé son Christ, institué les sacrements, ordonné que l'évangile fût prêché à tous. Et cela, non pas que l'homme déchu l'*exige*, mais grâce à une providence et miséricorde de Dieu qui nous est révélée dans l'Écriture et les Pères... Et bien que ces secours de la grâce, et la justification à laquelle ils conduisent, puissent être appelés *extraordinaires*, à l'égard d'un pécheur, *præter ordinem*, tout considéré ce n'est pas un *miracle*, parce que, supposé la fin surnaturelle et la volonté salvifique universelle, une loi générale de l'ordre surnaturel présent destine ces secours à tous les adultes, comme le dit assez clairement le saint docteur, *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. CXIII, a. 10. » *Salmanticenses. O. C. Cursus theologicus, De gratia*, disp. VI, n. 93, édit. Palmé, 1878, t. IX, p. 778, 779.

2. Du reste, cette controverse entre bannésiens est rendue confuse par le mélange d'une autre question qui aurait dû se traiter *séparément*. Les deux questions sont proposées *ensemble* par les *Salmanticenses* sous ce titre : « Dieu confère-t-il *réellement*, effectivement, à tous et à *chacun* des adultes les secours de la grâce *surnaturelle* suffisants pour le salut? » *Ibid.*, n. 58, p. 759. Ils entendent « surnaturelle » *quoad substantiam*, et constatent que sur la question ainsi posée les thomistes se divisent; qu'elle est fort difficile, et que les deux réponses opposées, l'affirmative et la négative, ont des preuves sérieuses; que pour eux, ils préfèrent l'affirmative, avec Médina, O. P., Alvarez, O. P., etc. *Ibid.*, n. 60, 61, p. 760. Ils énumèrent comme étant leurs adversaires Bañez lui-même, Godoy, Gonet, etc. *Ibid.*, n. 90, p. 776. — *a)* Bañez, plus ancien et moins développé, nous semble plus modéré que les autres. Sur la question de la volonte antécédente du salut de tous les hommes, dans sa 1re et sa 2e conclusion il juge « probable » l'opinion qui y voit une volonté *formelle et proprement dite*, et en trouve les preuves « assez fortes pour qu'on doive mettre en Dieu cette volonté, sinon *formellement*, au moins *éminemment*; » il regarde cependant comme « bien plus probable » l'opinion qu'il suffit de la mettre en Dieu « éminemment ». Cette expression est modérée; car *eminenter* dit plus que *metaphorice*. Voir FORMELLEMENT, t. VI, col. 593. La raison qui lui fait préférer la 2e *opinion* c'est « l'imperfection intrinsèque » qu'il y a d'après saint Thomas dans cette volonté ou velléité, à savoir « l'inefficacité d'une volonté qui ne peut faire ce qu'elle désire, comme le marchand qui voudrait bien sauver ses marchandises, mais qui les jette à la mer parce qu'il ne peut les sauver en même temps que sa vie. » Du reste, comme il le remarque lui-même, la 1re *opinion* entend bien aussi qu'on ne mette pas en Dieu cette imperfection et cette impuissance, ce qui fait peu de différence entre les deux. *In Iam partem D. Thomæ*, q. XIX, a. 6, Venise, 1587, col. 688-691. En terminant le commentaire de cet article, Bañez cherche la meilleure explication de I Tim., II, 4, et préfère celle-ci : « Dieu veut et fait, par l'opération du Saint-Esprit, que les justes (y compris saint Paul, et le Christ lui-même) veuillent et désirent le salut de tous les hommes. » *Ibid.*, col. 692. Sur la question plus compliquée des secours de la grâce donnés ou non à tous les adultes, il cherche sans parti pris à s'orienter dans ce dédale. Parmi les anciens théologiens ou interprètes de saint Thomas, il ne va pas chercher les plus rigoristes, un Bradwardin, un Grégoire de Rimini, etc. Il cite un thomiste large et libéral envers les pécheurs même endurcis, et les infidèles, Dominique Soto, *De natura et gratia*, l. I, c. XVIII, qui ne pense pas que Dieu punisse un homme de péchés précédents en lui retirant définitivement tout secours, mais le laisse agir selon sa volonté propre, toujours prêt à lui tendre la main, qu'il ne tient qu'à l'homme d'accepter. » *Ibid.*, q. XXIII, a. 3, dub. III, col. 786. Bañez plus loin semble approuver Soto, tout en réservant les droits de la prédestination, col. 804; mais la prédestination regarde les grâces efficaces, plutôt que des grâces suffisantes dont il est ici question. Il attaque un ancien théologien plutôt rigoriste, Adrien, quand il refuse à tout infidèle le bénéfice de l'ignorance invincible, voir col. 1753, et cite de lui à ce propos une doctrine large : « Si l'infidèle *par les forces de la nature*, faisait ce qui est en son pouvoir, Dieu l'illuminerait surnaturellement. » Seulement, il blâme, et à bon droit, cet auteur, s'il suppose que la nature seule commence, et qu'à la bonne action naturelle la grâce sur-

naturelle devra succéder aussitôt; il lui oppose les canons du concile d'Orange, et réclame que la bonne action qui conduira à la justification se fasse sous une « inspiration surnaturelle. » *Ibid.*, col. 788, 789. Enfin Bañez pose lui-même cette 9e conclusion : « Toutefois il est vrai de dire que Dieu est prêt à donner à tous les hommes, tant qu'ils sont en cette vie, le secours qui leur donne la puissance de se convertir, et même le secours plus spécial qui les convertira s'ils le veulent. » *Ibid.*, col. 794 « Cette conclusion, ajoute-t-il, est *très fréquente* chez les théologiens, mais quelques-uns l'entendent mal, » c'est-à-dire d'une manière semi-pélagienne, qu'il explique. Et il cite le beau texte de saint Thomas, *Cont. Gentes*, l. III, c. CLIX. Sur cette question si ardue de la distribution de la grâce, la marche de Bañez a pourtant une certaine confusion qui, jointe à sa brièveté, le rend parfois obscur. Ses disciples auront le mérite de descendre dans plus de détails, avec plus d'ordre, et de préciser davantage. La plupart seront plus rigides que le maître; il en est au contraire qui l'abandonneront ici, comme les *Salmanticenses*, pour être plus larges que lui envers les infidèles. — *b)* Godoy († 1687), O. P., professeur à Salamanque, ensuite évêque d'Osma, propose déjà *quelques-uns* des arguments fâcheux de Gonet (qui s'est servi de ses manuscrits avant leur publication), mais pas *tous*. Plus pondéré il n'est pas, comme lui, hanté par le molinisme à combattre; il est d'ailleurs plus grand théologien. Voir GODOY, t. VI, col. 1472. Pourtant dans notre question il laisse, comme Gonet, une impression pénible de rigorisme; par exemple : « La volonté générale du salut de tous est une volonté antécédente, et non pas conséquente. Son effet, quant aux remèdes suffisants, n'est pas de les *conférer* tous à tous les hommes, mais de les *offrir* à tous, et d'en conférer à tous quelques-uns, c'est-à-dire les remèdes *extrinsèques* institués pour tous, comme sont les sacrements, la passion et la mort du Christ, mais non pas les *intrinsèques*. Et de même que les tenants de l'opinion contraire, nonobstant la volonté divine de sauver tous les hommes, avouent qu'à tous ne sont pas donnés les secours qui suffiraient *prochainement* pour la foi (et la justification), mais seulement les secours *éloignés*, de même, nonobstant cette volonté divine, nous disons que plusieurs ne reçoivent pas de secours suffisants intrinsèques, ni prochains, ni éloignés, mais seulement les extrinsèques. » *Opera theologica*, t. I, *Disputationes in Iam partem D. Thomæ*, q. XXIII, disp. LXX, n. 51, Venise, 1686, p. 377. Les *Salmanticenses* opposent à ce passage de Godoy l'explication « commune », que donnent les *Pères*, du texte, I Tim., II, 4 : « Ce n'est pas le secours divin qui manque, si tous les adultes n'arrivent pas au salut surnaturel, mais c'est la *faute des hommes* eux-mêmes, ne coopérant pas avec Dieu qui a cette intention de les sauver tous. » *Loc. cit.*, n. 67, p. 764. Ils allèguent Augustin et Chrysostome; nous en avons cité d'autres plus haut, col. 1835 sq. Ils concluent contre Godoy qu'étant donnée la nécessité des grâces *intérieures* pour arriver à la fin surnaturelle, il faut que chacun les reçoive, sous forme de secours sinon *prochain*, du moins *éloigné* qui conduise à l'autre, si l'homme veut se servir du premier. « Des secours *préparés en général*, » disent-ils, fort justement, « mais que plusieurs n'ont à leur disposition ni *proxime* ni *remote*, sont pour eux comme s'ils n'existaient pas. Dans cette opinion, leur défaut de tendance à la fin surnaturelle ne retomberait donc pas sur eux, mais sur Dieu; ce qui est contraire à la doctrine des Pères. » Ils ajoutent que ce don fait à tous de secours suffisants convient singulièrement, d'une part à la bonté divine, et ne nuit pas, d'autre part, au dogme de la prédestination; car, pour sauver ce dogme, même en supposant les secours *suffisants* donnés à tous, c'est assez que les secours *efficaces* ne soient pas distribués à tous, et que par sa volonté *conséquente*, à laquelle appartient la prédestination, Dieu les confère à ceux qu'il lui plaît de favoriser, ce que nous admettons très volontiers. *Ibid.*, n. 68, p 765. — *c)* Seulement les *Salmanticenses* exagèrent, quand ils prétendent que Dieu donne effectivement à tous les hommes une partie des secours *surnaturels quoad substantiam*. Sur ce point, Godoy et Gonet, qui le suit, vont reprendre l'avantage; et cela prouve ce que nous disions, que dans cette controverse entre bannésiens, unique en apparence, il y a en réalité *deux* questions enchevêtrées; l'une, bien résolue par un des partis; l'autre, par le parti opposé. D'ailleurs cette controverse est fort instructive en vue du problème des infidèles. Voyons donc maintenant le déficit des *Salmanticenses*, prouvé par leurs concurrents. La controverse va se transporter sur des sujets que nous avons déjà traités, ce qui nous permettra d'abréger.

3. Est-ce la meilleure opinion, comme le disent les *Salmanticenses* et d'autres, que tous les hommes participent de *fait* aux secours « surnaturels *quoad substantiam* », ou « surnaturels » tout court, qui élèvent la faculté pour lui faire produire un acte salutaire, un acte d'ordre divin; et que les infidèles négatifs reçoivent ce genre de secours, et longtemps avant toute connaissance de la révélation? Godoy attaque cette opinion sans nommer aucun adversaire. Après un premier argument moins heureux, il pose ce principe meilleur : « Le *premier acte* dans l'ordre surnaturel est l'acte de *foi*. » Il en conclut que « le *premier secours suffisant* d'ordre surnaturel est le secours qui suffit à *croire*; » et que « ceux qui manquent d'une telle grâce manquent de tout secours surnaturel. » *Loc. cit.*, n. 40, p. 375. Il prouve son principe par les paroles du concile de Trente que nous avons étudiées : « La foi est le *commencement* du salut de l'homme, le *fondement* et la racine de *toute justification*. » Voir col. 1776 sq. Il ajoute des textes augustiniens qui rendent la même idée. Puis il rapporte la *réponse* que font les adversaires à cette preuve : « Le concile de Trente et Augustin veulent dire que parmi les *dispositions nécessaires* à la justification la foi tient la primauté d'ordre » c'est-à-dire qu'elle vient la première dans l'ordre des temps : « mais ils ne nient point que d'autres œuvres surnaturelles, sans être *requises* comme la foi, *puissent* être des dispositions *imparfaites* et *éloignées*, à la justification. » A cette réponse, Godoy fait une *première réplique :* « S'il était permis d'esquiver par cette échappatoire les paroles de Trente, il serait également permis d'esquiver de même les paroles des conciles, celui d'Orange, par exemple, et des Pères, quand ils affirment que la *grâce* a le rôle *initial* dans la justification; il serait permis de dire : les conciles et les Pères parlent ainsi, parce que la grâce est absolument *nécessaire*, mais ils ne nient point que dans certains cas le *libre arbitre commence*, et avec ses *mérites*, (du moins imparfaits,) bien qu'ils ne soient pas *nécessaires*, *précède* la grâce. Or ceci est absurde. » C'est le semi-pélagianisme de Cassien, rejeté par tous les catholiques. « Donc pareillement l'interprétation qu'on veut nous donner du concile de Trente est inadmissible. » *Ibid.*, n. 42, p. 376. Nous résumons ainsi la *dernière réplique* de Godoy, très suggestive et très profonde : Ces œuvres « surnaturelles », que vous introduisez *avant* l'acte de foi, par le fait même que vous les supposez non seulement libres et moralement bonnes mais *surnaturelles*, doivent être aussi supposées *méritoires* (imparfaitement) ou *du moins impétratoires* pour obtenir la *foi* absolument nécessaire à la justification. Or, dans cette supposition, c'est *la première* de ces œuvres, et non la foi, qui doit devenir le vrai « commencement du salut, »

le premier de la série des actes *salutaires*. Dans votre supposition, l'acte de foi *perd* donc sa primauté d'ordre et passe au rang d'acte *intermédiaire*; heureux s'il aboutit enfin à la *suprême* disposition à laquelle est immédiatement attachée la justification : charité et contrition parfaite, ou attrition avec le sacrement de baptême ou de pénitence. Mais ce rabaissement que vous infligez à l'acte de foi est clairement opposé au concile de Trente, à saint Augustin. Voilà à quel grave inconvénient vous arrivez en voulant distribuer trop largement les secours proprement « surnaturels », surnaturels *quoad substantiam*. *Ibid.*, n. 43, p. 376. Il n'en serait pas de même, si l'on se contentait d'assigner aux infidèles, dans leurs spéciales difficultés et tentations, des secours « surnaturels *quoad modum* », que l'on appelle aussi « préternaturels », souvent même (chez les anciens théologiens) « naturels » parce que la bonne action, ou prière, qu'ils aident à faire sans élever la faculté pour autant, reste purement naturelle. Voir sur ces secours, col. 1736, et 1788 sq. Godoy, du reste, n'a pas la dureté de refuser, comme Jansénius, cette espèce inférieure de *grâce suffisante* aux infidèles. Parlant plus loin de la « grâce spéciale » sans laquelle, d'après plusieurs auteurs, dont il fait partie, l'homme déchu, non encore régénéré, ne peut jamais faire un acte d'amour de Dieu *efficace*, c'est-à-dire d'amour de Dieu *par-dessus tout*, tandis que d'autres auteurs ne voient pas d'impossibilité à ce qu'un tel acte, malgré sa difficulté, procède parfois des seules forces de la nature — il relate une objection qui lui reproche de se contredire par là, et de donner à un infidèle négatif la grâce surnaturelle Il répond « que la grâce spéciale » nécessaire pour que cet homme déchu produise cet acte d'amour « n'est pas surnaturelle mais naturelle. Or nous ne nions pas qu'une grâce spéciale, entitativement naturelle, soit donnée à tous : nous le nions seulement d'un secours surnaturel (entitativement, ou *quoad substantiam*.) » Il n'y a donc pas contradiction. *Ibid.*, n. 99, cf. 97, p. 372. Sur cette difficile controverse de la nécessité d'une grâce pour aimer Dieu par-dessus toutes choses, voir GRACE, t. VI, col. 1585-1588. Gonet admet également, dans tout adulte à l'âge de raison, un *auxilium speciale ordinis naturalis*. *Clypeus*, traité de la prédestination, disp. I, n. 234 sq., édit. Vivès, t. II, p. 415.

4. Voyons comment les *Salmanticenses* répondent à ces adversaires. A propos de l'extrême difficulté ou impossibilité morale qu'ont les infidèles, comme les autres et plus qu'eux, de résister aux tentations, et du genre de secours qui leur vient en aide alors *de fait*, ils ne sont pas contents de cette « grâce spéciale, entitativement naturelle » ou préternaturelle. La raison qu'ils apportent est que « les mots *auxilium divinæ gratiæ*, dont se servent les Pères, ont coutume de signifier la grâce surnaturelle *quoad substantiam*. » *Ibid.*, n. 78, p. 770. Cette raison n'est pas forte. Admettons que *le plus souvent*, quand les Pères parlent de la « grâce », ils entendent celle de la plus haute espèce. Ce n'est pas *toujours*; et il faut voir la matière dont il s'agit. Ici, il s'agit de résister aux tentations contre la loi naturelle, de manière à éviter le péché mortel, obstacle possible à des secours meilleurs : une espèce inférieure de grâce est *suffisante* pour cet objet négatif. Voir col. 1791. Mais voyons surtout leur réponse à la *principale* difficulté qui les presse : c'est l'argument de Godoy, tiré des assertions du concile de Trente sur le rôle *initial* de l'acte de foi dans la genèse de la justification. Ils y répondent de trois manières : — *a)* Vous nous reprochez d'admettre des actes entitativement surnaturels *avant* l'acte de foi. Mais tout le monde doit en admettre, et en admet! L'acte de foi proprement dit, acte *intellectuel*, « suppose *avant lui* la volonté de croire, acte entitativement surnaturel d'après tous les théologiens. Bien plus, cet acte de vouloir *libre*, comme tout acte délibéré, suppose *avant lui* un acte indélibéré, pieuse affection, d'ordre surnaturel aussi bien que lui; il doit en outre avoir été *précédé* et dirigé par un jugement pratique de la prudence, également surnaturel. Enfin le tout *doit* avoir été *précédé* par une première *grâce excitante* du même ordre, au jugement du concile de Trente, sess. VI, c. V, VI, » *Ibid.*, n. 82, 83, p. 773. — *Réplique.* — Cela revient précisément à la 1[re] *objection* du P. Desjardins, à laquelle nous avons répondu, col. 1783, cf. 2[e] *objection*, *ibid.* Ajoutons deux mots. Quand nous nions avec saint Augustin et le concile de Trente le caractère entitativement surnaturel des bonnes actions faites avant la foi, notre négation n'atteint pas et respecte toujours ces actes *préliminaires*, *liés* par leur fin immédiate à l'acte *intellectuel* de croire, et qui font partie *intégrante* de l'acte de foi si on le considère complètement. A ceux-ci la surnaturalité, oui; leur cas n'est point le même que celui des bonnes actions dont il s'agit, lesquelles par leur objet spécifique sont totalement distinctes de l'acte de foi, et peuvent le précéder de fort loin. Celles-là n'ont aucune raison d'être l'œuvre d'une grâce surnaturelle et une excellente raison de ne l'être pas. — *b)* Appuyés sur la base fragile que nous venons d'examiner, les *Salmanticenses* recommandent comme « très digne d'attention si l'on veut répondre aux arguments de leurs adversaires » la distinction des *deux sens* que peut prendre ce terme de *foi surnaturelle*. « Au sens *strict*, disent-ils, c'est l'assentiment que nous donnons à un objet, à une vérité inévidente, *à cause du témoignage de Dieu* qui la révèle; au sens *large*, c'est *toute* illumination et connaissance surnaturelle qui nous dispose à la foi stricte et nous fait tendre à l'objet de celle-ci, bien que d'une manière diverse et sous un *motif* différent, (autre que le témoignage divin ou révélation.) Sans doute, la foi au sens strict est tellement nécessaire pour *obtenir* la première justification..., que personne n'est justifié sans elle.... Malgré tout, elle n'est pas tellement nécessaire pour *commencer* l'affaire de la justification, qu'elle doive *précéder* tous les autres actes surnaturels : nous en avons montré quelques-uns, avec leurs secours du même ordre, qui la précèdent. Au contraire, la foi *large* et surnaturelle est tellement nécessaire aux adultes pour *commencer* l'affaire du salut, qu'elle *précède* tous les actes surnaturels distincts d'elle-même : car on n'en trouve pas qui ne présuppose quelque illumination surnaturelle (foi large) puisqu'il suppose, comme nous l'avons montré par le concile de Trente, une *grâce excitante*, qui est le secours destiné à la produire. » *Ibid.*, n. 86, p. 774. Voilà qui surprend. Les idées de Ripalda, jadis professeur de Salamanque en renom, y avaient donc partiellement pénétré jusque dans l'école bannésienne, si différente de la sienne! On lui empruntait la fameuse distinction, inventée par lui, entre la foi stricte et la foi large surnaturelle. Voir col. 1759, 1793. Les *Salmanticenses*, qui ne le citent pas ici, l'avaient nommé plus haut parmi les défenseurs de leur thèse donnant des secours *surnaturels à tous* les infidèles. *Ibid.*, n. 61, p. 761. Félicitons-les, toutefois, d'avoir maintenu, contre son hypothèse aventureuse, l'absolue nécessité de la foi stricte, comme nous venons de le voir. Seulement, ils prétendent que la foi *large* a sur la stricte l'avantage *initial*, « parce qu'elle précède tous les actes surnaturels *distincts d'elle-même*. » Mais, d'une part, on peut en dire autant de la foi *stricte* : elle précède tous les actes surnaturels distincts d'elle-même; car les seuls qu'on puisse faire valoir et qui, à première vue, semblent la précéder, en réalité font bloc avec elle et se rapportent à elle comme ses parties intégrantes. Et, d'autre part, l'autorité expresse du concile de Trente, sans parler de saint

Augustin, nous force de conserver à la foi stricte son rôle *initial*. Disons donc simplement avec le concile qu'elle est, non seulement un fondement de *toute* justification et un fondement *nécessaire*, *fides sine qua nulli unquam contigit justificatio* comme le reconnaissent les carmes de Salamanque, mais encore *humanæ salutis initium*, Denzinger-Bannwart, n. 801; cf. 799, plutôt que de les suivre dans leur conclusion finale, singulièrement embrouillée et certainement étrangère à la pensée du concile : « Quand on définit que la foi est le commencement et la racine de toute justification, on considère la « foi » dans son *double* sens, *utroque modo* : en sorte que la foi prise au sens *large*, en tant qu'elle implique une connaissance surnaturelle, soit *absolument* le commencement de la justification, la première dans l'ordre de génération ou de genèse, ordre qui va de l'imparfait au plus parfait, puisqu'elle est présupposée aux autres actes salutaires sans exception; et que la foi prise au sens *strict* soit un commencement *relatif*, et la première dans l'ordre de perfection, puisqu'elle a la prééminence parmi les connaissances qui concourent à la justification. » *Ibid.*, n. 86, p. 775. — *e)* Résumons enfin une preuve accessoire empruntée aussi à Ripalda par les *Salmanticenses*. *Ibid.*, n. 85, p. 774. Les conciles et les Pères, et surtout saint Augustin, prennent souvent le mot *caritas* dans un sens *large*, pour toute espèce d'affection envers les autres. Donc il est pareillement possible qu'ils aient pris au sens *large* le mot *fides*. — *Réponse.* — C'est possible en plusieurs cas; mais quand leur contexte, ou l'ensemble des circonstances, *détermine* clairement le sens *strict*, il ne vous est pas possible, dans leur interprétation, de prendre le sens *large*, ou les deux sens à la fois, ce qui est plus fort. Or cette *détermination* par le contexte, pour le mot *fides*, se rencontre dans Augustin souvent, et dans les passages du concile de Trente que nous venons d'étudier. Godoy sans nommer Ripalda ni les *Salmanticenses*, rejette ce recours « à un sens large de la *foi*, prise pour une illumination surnaturelle quelconque. » Il lui oppose le passage où le concile de Trente donne d'abord la définition très complète de la « foi » avant d'en parler comme disposition nécessaire à la justification et commencement du salut; définition où l'on ne peut voir autre chose que la foi *stricte* et théologale, sess. VI, c. vi. Denzinger-Bannwart, n. 798. Godoy se réclame aussi de la pensée *commune* des théologiens, et de l'interprétation qu'elle donne de Heb., xi, 6, sur la nature de la « foi » nécessaire à la justification. *Loc. cit.*, n. 44, et 45, p. 376.

TROISIÈME SYSTÈME : *Les infidèles négatifs peuvent arriver à la foi par une révélation immédiate.* — Au système précédent nous avons opposé ce *principe* des Pères, col. 1835 sq, que si un adulte ne reçoit pas la lumière de la révélation et de la foi conduisant au salut, c'est « *par sa faute*, parce qu'il ferme volontairement les yeux à la lumière et s'en prive ». D'autre part, c'est un *fait*, objecté par les défenseurs du système précédent que bien des adultes se trouvent placés dans de telles circonstances de lieu, de mauvaise volonté des hommes etc., que, forcément et *sans leur faute*, ils restent privés du moyen nécessaire de la prédication, établi par le Christ : les prédicateurs de la révélation n'arrivent pas jusqu'à eux. On concilierait le *principe* avec le *fait*, et avec la nécessité de la foi *stricte*, si l'on admettait que l'infidèle, privé du moyen normal de la prédication sans en être cause par sa liberté, recevrait une *suppléance* qui le conduirait à la foi stricte, et à la justification s'il le veut. Cette suppléance de la prédication, c'est la révélation *immédiate*.

1° *Définitions et explications préliminaires.* — Il agit, bien entendu, de la révélation *proprement dite*, surnaturelle au moins dans son mode. — *a)* On est convenu d'appeler révélation « médiate » celle qui, faite autrefois par Jésus ou ses apôtres, ou même par des envoyés de Dieu plus anciens, qu'ils nous ont garantis, a été transmise depuis l'âge apostolique par une série d'*intermédiaires humains*, soit qu'on les considère *historiquement* comme purement humains et d'après les seules règles de la critique des témoignages, soit qu'on les envisage *théologiquement* comme aidés, pour conserver la révélation, par une assistance de Dieu toute spéciale, tel le témoignage de l'Église nous proposant la révélation antique, et en cela infaillible dans certaines conditions déterminées. Par opposition, on appelle révélation « immédiate » non seulement celle que Dieu fait à l'âme par son action exclusive et directe (immédiate par excellence), mais encore celle qu'il lui fait par le ministère de ses anges. Dans ce dernier cas, il y a sans doute entre Dieu et l'âme un *intermédiaire*, mais *non humain;* un intermédiaire uni à Dieu par la vision intuitive, toujours infaillible, et sachant persuader l'âme de l'origine divine de la révélation qu'il transmet : aussi assimile-t-on cette révélation angélique à celle qui est immédiate par excellence, parce qu'elle est pratiquement, pour qui la reçoit, de la même valeur. Voir Foi, t. vi, col. 135. — Des *hétérodoxes* ont abusé de l'idée de la révélation *immédiate;* ils en ont fait le moyen choisi par la providence pour parler à *tous* les hommes, ou plutôt à *tous* les élus dont naturellement ils étaient, les autres étant laissés sans moyen de salut. Tantôt à la révélation médiate ils substituaient purement et simplement l'immédiate : exemple, les anabaptistes d'Allemagne, qui méprisaient la Bible et la *remplaçaient* par les fausses lueurs et les commandements détestables que Dieu était censé leur donner. Tantôt, chose à peine moins dangereuse en pratique, ils *ajoutaient* à la révélation médiate des Écritures leur prétendue révélation immédiate, se servant de celle-ci pour interpréter celles-là. Voir Foi, col. 143. Il faut soutenir contre ces hérétiques que Dieu ne distribue pas les révélations immédiates avec une telle profusion et si peu de preuves de leur réalité; mais cela n'empêcherait pas d'admettre, comme une explication de sa volonté sérieuse du salut de tous, qu'il les donne aux infidèles négatifs qui en ont rigoureusement besoin pour leur justification et leur salut, au moins s'ils n'y mettent pas d'obstacle volontaire. D'autant plus que le contenu d'une telle révélation n'est pas grand, ni composé d'étrangetés capables de troubler la société ou du moins le cerveau des hommes sans culture, comme dans l'exemple des fanatiques, mais comporte seulement un très petit nombre de vérités chrétiennes, celles qui sont « de nécessité de moyen ». D'ailleurs la « révélation » quand ce mot signifie le témoignage divin ayant pour but d'obtenir l'acte de foi, n'exige pas essentiellement du neuf, de l'inédit, dans son contenu; mais une vérité bien connue dans le monde chrétien, et depuis longtemps *révélée*, peut l'être un million de fois encore au bénéfice des pauvres infidèles. *Ibid.*, col. 124, — *b)* D'autres hétérodoxes confondent la révélation *publique*, base *nécessaire* de notre foi, avec la révélation *privée*, qui est loin d'avoir la même *nécessité*, tellement que ceux au moins à qui elle n'est pas immédiatement faite peuvent, sans nuire à leur salut, s'abstenir de l'étudier ou de chercher à la croire. *Ibid.*, col. 145 sq. Mais dans la solution orthodoxe du problème des infidèles, qu'en ce moment nous examinons, il ne peut y avoir aucune confusion avec la révélation proprement *privée*, puisque l'*objet*, que cette solution suppose révélé immédiatement à l'infidèle, se compose des *vérités* les plus *nécessaires* à la justification et au salut de *tous* les hommes, donc appartenant par excellence à la révélation *publique;* tandis que la révélation *privée* aurait pour objet, par exemple, l'assurance du salut de la per-

sonne à qui elle est faite, ce qui n'intéresse pas la révélation publique. *Ibid.*

2° *Principaux défenseurs de cette solution.* — 1. *Pères grecs.* — *a)* Saint Basile parle de ces infidèles (négatifs) « qui se servent bien des mouvements naturels » et dit : « S'ils accomplissent vraiment et sincèrement le bien qu'ils peuvent connaître et faire, Dieu leur donne ce qu'il a donné à Corneille, (favorisé de la vision d'un ange,) et ne leur reproche point leur passé comme une coupable négligence (du précepte de la foi,) puisque cela n'est pas arrivé par leur faute. » *Regulæ breviores*, interrog. 224, *P. G.*, t. XXXI, col. 1231. Un docteur célèbre de la Sorbonne, familiarisé avec les Pères grecs, Isaac Habert, cite ce texte, et dit « que les théologiens, à la suite de saint Thomas, ont de quoi confirmer par là ce qu'ils déclarent si souvent, qu'à un infidèle qui vivrait honnêtement Dieu ou bien enverrait un ange, etc. » *Theologia græcorum Patrum de gratia*, l. I, c. XXIV, n. 6, Wurzbourg, 1863, p. 126. Saint Basile suppose que Corneille était encore infidèle, quand il eut cette apparition; ce point, nié par d'autres, est ici d'importance secondaire pour la pensée générale de ce Père. — *b)* Saint Jean Chrysostome, qui fait la même supposition sur Corneille, dit de lui : « Parce qu'il avait fait avec soin tout ce qui dépendait de lui, Dieu a ajouté le reste. » C'est déjà l'axiome célèbre en théologie, dont nous reparlerons, *Facienti quod in se est*, etc. Le saint docteur l'applique à tous les infidèles, ce qui est d'ailleurs conforme à ce qu'il a dit sur Joa., I, 9, à savoir, que tout homme est éclairé par le Christ, à moins que par ses œuvres mauvaises il se prive librement de ce don. Voir col. 1837. Il s'adresse ensuite à ceux qui osent rejeter la faute sur la Providence, et que l'on entend dire : « Comment Dieu a-t-il laissé en dehors de la foi tel païen probe et sincère? » — « Ne dites pas cela, leur répond Jean Chrysostome, car d'abord cette sincérité, celui-là seul peut en être certain, qui sonde les cœurs qu'il a créés; et puis, il peut bien arriver que cet homme, qui ne néglige pas ses intérêts matériels ni les choses de ce monde, donne peu de soin à ses intérêts spirituels et aux choses de la conscience... Ce soin est obligatoire pour tous. » *Homil. in Rom.*, homil. XXVI, n. 3, *P. G.*, t. LX, col. 641. — *c)* Peu après, au Ve siècle, le moine saint Nil, très consulté pour sa science scripturaire et théologique, répondait à Maximien : « En toute nation, quiconque craint Dieu et pratique la justice, lui est agréable. Act., X, 35. Oui sûrement, il sera agréé du Seigneur, et non pas repoussé, celui qui en temps opportun se réfugie dans l'honneur qu'il rend à la très sainte science de Dieu (en lui demandant de l'instruire). Dieu ne le laissera pas mourir dans l'ignorance, mais l'acheminera vers la vérité, et l'illuminera de la lumière de sa science, comme il a fait pour Corneille, à propos duquel le bienheureux Pierre a prononcé les paroles susdites. » *Epist.*, l. I, epist. CLIV, *P. G.*, t. LXXIX, col. 145. Et la *révélation immédiate* ou *vision* qui amena ces paroles sur les lèvres de l'apôtre complétait celle du centurion. — *d)* Enfin le grand mystique et théologien grec, qui s'est caché sous le nom de Denys l'Aréopagite, nous explique l'élément *angélique* dans les révélations immédiates. « Les anges, dit-il, reçoivent premièrement en eux l'illumination divine et, comme l'indique leur nom d'*envoyés*, nous transmettent les révélations que nous recevons. » Ainsi la loi mosaïque, souvent présentée dans la Bible comme la parole de Dieu à Moïse en taisant tout intermédiaire, « a été transmise par les anges, Gal., III, 19; Act., VII, 53; et *avant* comme *depuis* le don de la loi, on a vu les anges diriger l'homme dans ses actions, le ramener de l'erreur ou de la vie profane au droit chemin, et manifester (aux prophètes) les mystères surhumains, les visions cachées, les prédictions divines. » *De cælesti hierarchia*, c. IV, *P. G.*, t. III, col. 180. « Le divin mystère de l'amour de Jésus pour les hommes a été révélé d'abord aux anges, puis par eux à nous. » Et il cite les apparitions de Gabriel à Zacharie, à Marie, les anges de la nuit de Noël; celui qui apparut souvent à Joseph, gardien du divin Enfant; Jésus lui-même fortifié par un ange dans son agonie. *Ibid.*, col. 181. Plus loin il passe au rôle des anges chez les *infidèles*. Il montre par l'Écriture que non seulement les Juifs, mais *toutes* les nations avaient leur ange *protecteur du pays;* ainsi les illuminations divines ne leur manquaient pas. « L'égarement idolâtrique n'est pas venu de leur délaissement, mais de leur libre volonté, de leur égoïsme, de leur opiniâtreté dans un culte absurde. » Souvent les Juifs en ont fait autant; mais ils ont eu *plus* de secours. « Les diverses nations avaient toutes pour premier principe le même Dieu, auquel les anges, préposés à chaque nation, ramenaient ceux qui voulaient les écouter. » Dieu n'a point partagé le règne du monde avec les faux dieux, gardant pour lui les seuls Juifs : à ceux-ci il a préposé l'archange Michel, aux autres nations d'autres anges. *Ibid.*, c. IX, col. 260, 261. Cf. Daniel, X, 13-21.

2. *Pères latins.* — *a)* Saint Augustin a déjà des considérations semblables à celles que devait développer plus tard le pseudo-Denys. *De civitate Dei*, l. VII, c. XXXII; l. XVIII, c. XLVI, *P. L.*, t. XLI, col. 221, 609. Voir Capéran, *Problème des infidèles*, p. 130. Ailleurs, parlant des anciens philosophes qui, ayant connu Dieu par ses ouvrages, ne l'ont pas glorifié comme Dieu, Rom., I, 21 : « Ils n'ont pas été jugés dignes, dit-il, de recevoir l'annonce de ces dogmes par les saints anges, soit extérieurement par les sens du corps soit par des révélations à l'intérieur de l'âme, comme en ont reçu nos pères (les patriarches, tels qu'Abraham) doués d'une vraie piété. » *De Trinitate*, l. IV, c. XVII, *ibid.*, t. XLII, col. 903. C'est indiquer que ces philosophes, au besoin, auraient eu de ces révélations extraordinaires, s'ils n'en avaient pas été indignes par toute leur vie, décrite par l'apôtre au chapitre cité. Ailleurs encore, à propos des révélations *immédiates* qui n'ont pas cessé de se faire dès l'origine du genre humain », il dit : « Quand on voit participer à ce don mystérieux, *sacramentum*, au témoignage même des saints Livres hébraïques, tels hommes qui n'étaient ni de la race d'Abraham, ni du peuple d'Israël, ni agrégés à ce peuple (Job, par exemple) pourquoi ne croirait-on pas que dans les autres nations dispersées sur la terre il y ait eu des cas semblables, bien qu'on ne lise rien là-dessus dans les auteurs juifs? » *Epist.*, CII, *ad Deogratias*, n. 15, *P. L.*, t. XXXIII, col. 376. Enfin, peu avant sa mort et réfutant les semi-pélagiens, il soutient toujours les révélations *immédiates*, faites aux infidèles *per ipsum Deum vel per angelos, nullo sibi homine prædicante* : on ne peut être plus clair. Mais il les estime « très peu nombreuses.... *relativement* à la multitude de ceux qui croient à la parole de Dieu par un intermédiaire humain », *multis... donatum ut Deo per homines credant. De dono perseverantiæ*, n. 48, *P. L.*, t. XLV, col. 1023. — *b)* L'auteur du *De vocatione omnium gentium* se demande pourquoi Dieu a permis que la prédication de l'Évangile ne fût pas donnée aussitôt à toutes les nations, et même en a positivement exclu ou plutôt retardé telle et telle pour un temps. Matth., X, 5, Act. XVI, 6, 7. Au « mystère insondable » des inégalités de la prédestination appartiennent « ces retards des illuminations (de la foi), qui font rester beaucoup d'hommes dans l'infidélité, non seulement chez les peuples lointains, mais encore dans les villes où il y a des fidèles, et où l'on voit des gens attaquer la foi chrétienne, qui plus tard deviendront chrétiens : pourquoi Dieu laisse-t-il si longtemps dans l'erreur ceux qu'à la fin il convertira vieillards? » etc — Dans les siècles avant Jésus-Christ « *cette même grâce* n'a pas

manqué au monde. Le peuple d'Israël était l'objet de soins spéciaux... Mais l'éternelle bonté du Créateur n'abandonnait pas les autres, et ne laisssait pas de les avertir par des signes... En comparaison du peuple choisi et des plus favorisés, ils paraissent avoir été rejetés, mais non, jamais ils n'ont été destitués des bienfaits manifestes ou *occultes.* » Et après avoir cité Act., XIV, 14 sq., il parle de l'admirable beauté du monde créé, et des autres bienfaits qui s'y rattachent, « par lesquels Dieu donnait aux cœurs humains comme les tables de la loi éternelle. » Puis il conclut : « Ce qu'en Israël faisaient la constitution de la loi mosaïque et les *oracles des prophètes*, le témoignage universel de la création et les *miracles* de la bonté de Dieu l'ont toujours fait dans toutes les nations. » l. II, c. III, IV, *P. L.*, t. LI, col. 689-691. Il continue : « Mais puisque dans le peuple juif *personne* n'a été *justifié* que par la grâce au moyen de l'*esprit de foi*, ces hommes qui dans toute autre nation et à quelque date que ce soit ont réussi à plaire à Dieu, peut-on douter que ce même esprit (de foi) cette même grâce de Dieu, les ait distingués (de ceux qui restaient dans l'infidélité)? Cette grâce moins abondante et plus cachée, *occultior*, n'a été refusée à aucun siècle, *une* dans sa *vertu*, diverse dans sa quantité. » *Ibid.*, c. V, col. 691. Enfin : « Cette assistance divine, *opitulatio*, s'exerçant d'innombrables manières, manifestes ou *occultes*, est offerte à tous. Que beaucoup la refusent, cela vient de leur malice; que beaucoup l'accueillent, cela vient de la grâce divine et de la volonté humaine. » *Ibid.*, c. XXXVI, col. 711. Une remarque sur ce mot « occulte », *occultior (modus)*, plusieurs fois répété dans ces passages : il doit s'appliquer, au moins partiellement, à ces révélations *immédiates* et personnelles, qui sont *cachées*, que le public *ignore*. Et c'est bien en ce sens que le mot *occultior* apparaît clairement dans saint Augustin, dont cet auteur était évidemment le disciple. « Depuis le commencement du genre humain, » dit le grand docteur, parlant des païens comme des patriarches et de la race choisie, « tantôt d'une manière plus cachée, *occultius*, tantôt d'une manière plus manifeste, *evidentius*, suivant qu'il convenait aux circonstances, au temps, la prophétie (la révélation) n'a pas cessé de se faire, et les croyants ne lui ont pas manqué. » *Epist. ad Deogratias* (ou *Sex quæstiones contra paganos*), *loc. cit.* — *c)* Saint Grégoire le Grand explique dans Daniel, X, 13-21, comment les anges tutélaires des diverses *nations*, malgré leur sainteté et leur céleste béatitude sont représentés comme en guerre, les uns avec les autres, quand ils ne font que débattre pacifiquement entre eux les intérêts surtout spirituels de leurs clients respectifs, tant que la décision divine sur les événements en jeu ne leur est pas communiquée; ce qui rend très probable que ces puissants défenseurs des intérêts spirituels dans les pays même païens fassent au moins à quelques-uns de leurs clients la révélation si nécessaire au salut. *Moral.*, l. XVII, n. 17; *P. L.*, t. LXXVI, col. 19, 20. Sur ces anges tutélaires des *nations*, voir la savante dissertation de Petau, *Dogmata*, *De angelis*, l. II, c. VIII, Bar-le-Duc, 1868, t. IV, p. 140 sq.

3. *Docteurs scolastiques du moyen âge, avant saint Thomas ou de son temps.* — Avant de concentrer notre attention sur saint Thomas et pour le mieux comprendre, nous étudierons son époque en citant quelques célèbres docteurs qui l'ont précédé ou qui ont vécu de son temps, chez lesquels on trouve plus ou moins clairement exprimé ce moyen d'une *révélation immédiate* pour expliquer la foi et le salut de certains infidèles. — *a)* Alexandre de Halès, voir t. I, col. 772 sq., pose cette objection : « Si la foi à l'incarnation (ou au médiateur) est nécessaire au salut, il semble que tous *les anciens philosophes* sont universellement damnés, faute d'avoir connu la révélation de ce mystère. Mais une telle damnation n'est pas juste, et on le prouve : Personne ne pèche en une chose qu'il ne peut éviter, ainsi dans le cas de l'ignorance invincible. Or ils avaient l'ignorance invincible de ce mystère, soit parce qu'ils ne pouvaient pas le déduire des principes de la raison naturelle; soit parce que la révélation du mystère n'était pas à leur portée. Donc ils n'ont pas péché dans cette ignorance; et l'on en dira autant des autres païens avant le Christ. » Il répond, ad 1um : « S'il s'agit des philosophes dont parle saint Paul, Rom., I, 21, 22, des philosophes coupables, aveuglés parce qu'ils usurpaient la gloire qui revient à Dieu, à ceux-là le mystère n'a pas été révélé; car l'enflure de l'orgueil est l'obstacle de la vérité, comme dit saint Grégoire. Quant aux bons philosophes, je crois que la révélation leur a été procurée, soit par la sainte Écriture qui existait chez les Juifs, soit par une *prophétie* ou une *inspiration intérieure*, comme cela a eu lieu pour Job et ses amis; car Dieu résiste aux orgueilleux, et il accorde sa grâce aux humbles. Jac., IV, 6. On peut en dire autant des autres païens, peu instruits. » Puis il rappelle d'après Pierre Lombard, *Sent.*, l. III, dist. XXV, que même chez les Juifs, la multitude des « simples » n'était pas tenue d'avoir la foi *explicite* à l'incarnation. *Sum. theol.*, IIIa, q. LXIX, a. 3, § *Sequitur 2a pars*, Venise, 1575, fol. 302. Cette affirmation du Lombard et de plusieurs de ses commentateurs est fondée sur saint Augustin lui-même, bien compris.

*b)* Albert le Grand, voir t. I, col. 666 sq., rapporte une objection semblable : « Supposons, avant Jésus-Christ, un homme à qui aucune révélation n'a été faite et qui observe ce que lui dicte le droit naturel : il sera certainement sauvé, d'après l'apôtre. Rom., II, 27. La foi du médiateur n'est donc pas nécessaire. » Il y répond : « Les théologiens disent communément qu'il est impossible qu'un homme ait fait suffisamment ce qui était en lui pour se préparer, et qu'il ne reçoive pas soit une révélation de Dieu (immédiate), soit un enseignement venant des hommes inspirés (révélation médiate), soit quelque signe du médiateur. Et je pense que cela est vrai, à cause de la providence de Dieu préparant également ses bienfaits pour tous et les présentant à tous, pourvu que nous soyons prêts à les recevoir. » *In IV Sent.*, l. III, dist. XXV, a. 2, ad 6um, édit. Vivès, 1894, t. XXVIII, p. 477. — L'apôtre, à l'endroit cité par l'auteur de l'*objection*, dit que l'infidèle, s'il observe la Loi, c'est-à-dire ce qu'il connaît du Décalogue par la lumière de sa raison, *jugera* le Juif qui ne l'observe pas, c'est-à-dire *le fera condamner*, au dernier jugement de Dieu. Mais saint Paul ne se propose pas d'expliquer toutes les conditions nécessaires du salut des infidèles, et ne dit pas que l'observation de la loi naturelle y suffise. Voir col. 1821, 1822 sq.

*c)* Saint Bonaventure, voir t. II, col. 962 sq., pose à peu près la même objection à propos de l'époque dite « de la loi de nature », qui a précédé la loi mosaïque et les révélations explicites et publiques des prophètes sur le médiateur à venir. « Au temps de la loi de nature, dit l'objection, les hommes ne pouvaient trouver par eux-mêmes la connaissance du médiateur, il n'y avait personne pour les en instruire extérieurement, et les révélations prophétiques n'avaient pas encore commencé. Il semble donc qu'alors on n'était pas tenu de croire au médiateur, et qu'on pouvait se sauver sans cette foi. » *In IV Sent.*, l. III, dist. XXV, a. 1, q. II, obj. 6a, Quaracchi, c. III, p. 540. « Tous n'étaient pas obligés absolument à la foi *explicite* de ce mystère, répond le grand docteur franciscain. Toutefois il est indubitable que l'on pouvait avoir du médiateur une certaine connaissance en rapport avec les besoins du temps. » Et voici la preuve qu'il en donne : « La grâce divine

était offerte à tous; la nature humaine pouvait, par la considération même de sa misère et de sa mauvaise inclination, *curvitatis*, suggérer l'idée (de la chute et) d'un Sauveur à venir; .. on pouvait recevoir un certain enseignement général des hommes renommés pour leur culte de la divinité. » Enfin l'auteur fait entrevoir un autre secours, la révélation immédiate, en ces termes : « l'inspiration de Dieu, qui s'offre à tous ceux qui le cherchent humblement. » *Ibid.*, ad 6, p. 541.

*d)* Gilles de Rome, voir t. vi, col. 1358 sq., pose la question d'une manière plus générale pour toutes les époques du monde. « Les damnés peuvent-ils se plaindre de Dieu? Non, répond-il; car sans parler des enfants, parce qu'ils ont un sort différent, n'ayant pas la peine du sens, (nous l'avons prouvé, en traitant du péché originel, et montré par là qu'ils n'ont pas à se plaindre de la Providence, mais plutôt à s'en louer), et en parlant donc des seuls adultes, où reste la difficulté, nous pouvons soutenir, qu'ils n'ont pas à se plaindre, de Dieu... En effet, et nous devons pieusement le croire, si un adulte quelconque faisait tout son possible, *Dieu lui montrerait le chemin de la vérité*, lui ferait miséricorde, et il serait sauvé. Les damnés doivent reconnaître que Dieu leur a souvent inspiré le bien, mais que toujours, hommes à la tête dure, ils se sont détournés de lui. Qu'ils se plaignent donc d'eux-mêmes, et non pas de lui. » Et il cite Matth., xxii, 37. *Comment. in Epist. ad Rom.*, Rome, 1555, c. ix, lect. xxxi, n. 9, fol. 63.

4. *Saint Thomas* emprunte à ceux qui l'ont précédé, Pères de l'Église et docteurs scolastiques, plusieurs faits généraux et principes féconds qu'il développe, au bénéfice de la question du salut des infidèles, et notamment : *a)* le fait d'une révélation *immédiate* aux infidèles, dans certaines conditions; *b)* le principe du *Facienti quod in se est; c)* le principe des *majores* et des *minores*, qui regarde la nécessité de précepte.

*a) Révélation immédiate.* — Il pose avant tout le principe de la nécessité de la révélation et de la foi stricte, établi plus haut contre le premier système. Voir col. 1828. « Le détail explicite de ce que l'on doit croire, *explicatio credendorum*, dit-il, est donné par la révélation divine : car les objets de foi, *credibilia*, dépassent la raison naturelle. Or la révélation, suivant un certain ordre, descend des supérieurs aux inférieurs, par exemple, des anges aux hommes, et des anges supérieurs aux anges inférieurs, comme le montre Denys dans la *Hiérarchie céleste*, c. iv et vii. *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. ii, a. 6. Et dans l'article suivant, notre docteur rapporte cette objection : « Beaucoup de gentils ont obtenu le salut par le ministère des anges, comme l'affirme Denys au c. ix (cf. iv). Or les gentils n'ont pas eu la foi au Christ, explicite ou implicite, car aucune révélation ne leur en a été faite, semble-t-il. Donc la foi à l'incarnation du Christ, (surtout) explicite, ne semble pas avoir été nécessaire à tous pour le salut. » Saint Thomas, dans sa réponse, se garde bien de concéder que dans ce « ministère des anges » auprès des païens, dont parle Denys, la révélation immédiate n'ait eu aucune part. Au contraire, il allègue des faits scripturaires, ou admis par diverses traditions, qui témoignent de révélations et de prédictions adressées aux païens : « Beaucoup de gentils, dit-il, ont montré par leurs prédictions les révélations qui leur avaient été faites sur le Christ. Ainsi Job sur le Rédempteur, xix, 25. La Sibylle elle-même a prédit certains détails sur le Christ, au témoignage d'Augustin, *Cont. Faustum*, l. XIII, c. xv, etc. » *Ibid.*, art. 7, ad 3um. — Mais ce n'est pas seulement *avant* Jésus-Christ, que saint Thomas admet des révélations immédiates faites aux infidèles. C'est encore *après*, et dans n'importe quel pays. Après avoir parlé des enfants et des faibles d'esprit, qui n'ayant pas l'usage de la raison ni du libre arbitre, parviennent au salut par le baptême sans aucun acte de foi, il dit : « Quiconque a l'usage du libre arbitre... doit pour son salut produire des actes des vertus. Or tous les actes des vertus dépendent de l'acte de foi... Et la foi ne peut produire son acte qu'en *connaissant* d'une manière *déterminée et explicite* une vérité de foi... Donc pour tout homme ayant l'usage du libre arbitre, avoir la foi explicite de quelque chose est de nécessité de salut... En ce qui est nécessaire au salut, *jamais* Dieu ne manque ou n'a manqué à celui qui cherche à se sauver, s'il n'y a pas *de sa faute*. Conclusion de tout cela : le détail explicite des articles qui sont de nécessité de salut sera fourni à l'homme par la providence divine, soit au moyen d'un prédicateur de la foi, comme pour Corneille, Act., x, soit au moyen d'une *révélation* (immédiate), laquelle étant supposée il est au pouvoir du libre arbitre d'arriver à l'acte de foi. » *In IV Sent.*, l. III, dist. XXV, q. 2, a. 1, sol. 1, et ad 1um. A une objection qui disait ensuite : « Personne n'est damné pour ce qu'il ne peut éviter; or quelqu'un né dans les forêts, ou parmi les infidèles, ne peut avoir une connaissance distincte d'aucun article de foi; il n'a personne pour l'enseigner, et n'a jamais entendu parler de foi; il n'est donc pas damné, et cependant n'a *aucune* foi explicite; elle n'est donc pas nécessaire. » Le saint docteur répond : « S'il faisait son possible, *faceret quod in se est*, pour chercher son salut, Dieu y pourvoirait d'une des manières susdites. » *Ibid.*, ad 2um. Plus tard il répondra avec plus d'énergie encore à une objection semblable : « C'est à la divine Providence de fournir à qui que ce soit les moyens nécessaires de salut, *pourvu qu'il n'y mette pas obstacle.* Si donc cet homme suivait comme guide la raison naturelle pour chercher le bien et éviter le mal, on doit tenir pour *très certain* que Dieu lui *révélerait par une inspiration intérieure* les choses qu'il est nécessaire de croire, ou dirigerait vers lui quelque prédicateur de la foi, comme il a envoyé Pierre à Corneille, Act., x. » *Quæst. disput. de veritate*, q. xiv, a. 11, ad 1um.

Remarquons dans ces passages ce grand principe des Pères, que l'adulte ne peut être privé des moyens nécessaires de salut si ce n'est « par lui-même », par sa propre *faute*, par l'*obstacle* qu'il y met. Voir col. 1835 sq. — Remarquons encore, dans le dernier passage, que le mot d'inspiration intérieure, bien qu'assez vague par lui-même, est pris par saint Thomas dans le sens précis d'une *révélation* des choses qu'il est nécessaire de *croire*. Une telle inspiration ou révélation, sollicitant un acte de foi, acte dont le motif essentiel est l'autorité du *témoignage divin* reconnu comme tel, exige d'avoir un caractère *miraculeux* d'une manière ou d'une autre : car le miracle est le seul signe qui puisse faire reconnaître avec certitude que Dieu lui-même atteste à l'homme telle vérité, et qu'il faut la croire sur son témoignage.

Nous ne saurions donc souscrire à l'explication que M. Capéran donne de l' « inspiration intérieure » telle que l'expose ce passage de saint Thomas. *Le problème du salut des infidèles, essai théologique*, Paris, 1912, p. 95 sq. Il rejette d'abord, comme « invraisemblable » ou « inutile », l'intervention d'un ange. S'il admet les bonnes inspirations de l'ange gardien, c'est en supposant que l'homme n'en a *jamais* conscience, comme le montre le texte de saint Thomas : *non quicumque illuminatur ab angelo, cognoscit se ab angelo illuminari*, *Sum. theol.*, Ia, q. cxi, a. 1, ad 3um. — Or saint Thomas ne dit pas que l'homme ne sait *jamais* qu'il est illuminé par un ange; il dit qu'il ne le sait pas toujours, ce qui est fort différent. Il ne nie donc pas le cas miraculeux où l'homme saurait, avec une certitude inéluctable qui est elle-même un signe, qu'un être supérieur parle intérieurement à son âme, et lui transmet le témoignage de Dieu sur telle ou telle vérité. Et peu importe que les vérités de

nécessité de moyen comprennent la Trinité et l'Incarnation, ou non : quand il ne s'agirait que de « l'existence de Dieu rémunérateur surnaturel » *ibid.*, p. 96, encore faudrait-il savoir, par un signe miraculeux, que c'est Dieu qui *parle*, par un ange ou sans un ange, et qui nous fait la *promesse* d'une telle rémunération, bien différente de celle que pourrait entrevoir la raison philosophique ou vulgaire. Ajoutez-y la Trinité et l'Incarnation, ce n'est qu'une question de plus ou de moins dans l'objet révélé, et l'on ne voit pas sur quoi s'appuie M. Capéran pour dire : « S'il s'agit d'initier l'infidèle à la sublimité des principaux mystères chrétiens, nous ne voyons plus comment une simple illumination intérieure y suffirait » *Ibid.* La puissance divine ne peut-elle en dire autant à l'intérieur de l'âme qu'en dirait à l'oreille la voix d'un catéchiste? Ayant ainsi traité l'inspiration intérieure d'une ou plusieurs vérités de foi, notre auteur se montre encore plus sévère pour les « angélophanies » : « L'apparition d'un ange, dit-il, est un grand *miracle* et qui serait à renouveler fréquemment. » Un miracle! Mais de toute manière il en faut un comme signe et motif de crédibilité, miracle intérieur ou extérieur, petit ou grand miracle, pour arriver raisonnablement et prudemment à l'acte de foi. Voir Foi, t. vi, col. 141, 142; 171 sq.; 183 sq.; 189 sq. Ce n'est pas d'ailleurs que nous tenions à l'apparition d'un ange aux sens extérieurs plus qu'à un autre miracle ou à tout autre mode de révélation. Quant à la *fréquence* des miracles vu le grand nombre des infidèles qui n'ont pas de prédicateur, nous répondons plus loin à cette objection. Voir col. 1862 sq. — Mais les anges, ajoute-t-on, n'ont pas le droit de faire concurrence à l'Église. « L'Église est *seule* appelée à porter à toutes les âmes rachetées le message évangélique. » — *Normalement*, oui; ce qui n'empêche pas une suppléance *extranormale*. La distinction est de M. Capéran lui-même, p. 86 sq. — Remarquons enfin, sur le même passage du *De veritate*, que l'on ne peut traiter le cas de ce sauvage dans les forêts de « cas chimérique », ni prétendre que cet homme « créerait lui-même sa religion. » *Ibid.*, p. 95, 97. Car on suppose avec saint Thomas, ici ou dans les passages correspondants, des secours qui aident la raison naturelle, d'abord à concevoir l'existence de Dieu et quelque chose de la loi morale, et enfin, si cet homme utilise les premiers secours avec bonne volonté, une révélation des vérités de nécessité de moyen, avec signes de crédibilité suffisants. C'est, si l'on veut, un cas *extrême*, pour montrer jusqu'où va la volonté salvifique de Dieu et la réalisation certaine de sa promesse : mais ce n'est pas un cas chimérique ni impossible; et ce sauvage ne créerait pas lui-même sa religion; il la recevrait. — D'ailleurs M. Capéran commente très à propos un autre article du grand docteur, sur la foi du premier homme. *Ibid.*, p. 104, 105. Saint Thomas oppose à la « parole extérieure de Dieu par les *prédicateurs* » la « parole intérieure où il nous parle par l'*inspiration interne.* » A cette double *locutio* répond « un double *auditus*, par lequel la foi naît dans les cœurs »; ainsi la foi reste toujours *ex auditu*, Rom., x, 17. Audition extérieure « chez les fidèles qui reçoivent la prédication des autres hommes »; audition « intérieure chez ceux qui ont les premiers reçu et enseigné la foi (la révélation), comme les prophètes, cf. Ps. LXXXIV, 9, *Audiam quid loquatur in me Dominus*... Or Adam le premier a eu la foi, et a entendu Dieu l'en instruire; et c'est donc par la parole intérieure qu'il a dû avoir en lui la foi. » *Quæst. de verit.*, q. XVIII, a. 3.

*b) Le principe du « Facienti quod in se est... ».* — Nous venons de le trouver sous la plume de saint Thomas, avec la distinction impliquée par ce principe entre le secours éloigné, *remote sufficiens* et le secours prochain, *proxime sufficiens*, et la *liaison infaillible* supposée entre les deux. Voir col. 1852. A un infidèle qui se conduit bien suivant la lumière de la « raison naturelle » (secours éloigné) la lumière « de la révélation et de la foi » (secours prochain) « sera fournie *très certainement.* » *De veritate*, q. XIV, a. 11, ad 1um; cf. ad 2um. Déjà le maître de saint Thomas, Albert le Grand présentait le principe en question comme la pensée « commune » des théologiens. Voir col. 1850. Et plusieurs Pères l'avaient nettement exprimé, comme saint Basile, saint Jean Chrysostome. Voir col. 1847. Ailleurs, le docteur angélique ajoute cette idée, qu'en acceptant le premier secours on se *prépare* au second : « Par la raison naturelle on peut *se préparer* même à avoir la foi; de là cet adage : si quelqu'un, né parmi les nations barbares, fait *quod in se est*, Dieu lui révélera ce qui est nécessaire au salut par l'inspiration qu'il lui donnera, ou par le docteur qu'il lui enverra. » *In IV Sent.*, l. II, dist. XXVIII, q. 1, a. 4, ad 4um. Cet acte de « *se préparer* à la foi (divine) par la raison naturelle », c'est ce que les modernes appellent une *disposition négative*, sans influence *méritoire* ni même proprement *causale*, enlevant seulement un obstacle. Observons d'ailleurs, qu'il y a en cet endroit du commentaire sur les *Sentences*, des phrases qui pourraient sembler semi-pélagiennes, si l'on ne remarquait dans la conclusion finale quelle est la théorie que saint Thomas a uniquement en vue d'attaquer : « Il ne faut donc pas, conclut-il, que l'*habitus fidei* précède la préparation à la grâce qui nous rend agréables à Dieu (la grâce sanctifiante); mais l'homme peut (sans élévation surnaturelle de ses facultés) se préparer en même temps à avoir la foi et les autres vertus et la grâce (sanctifiante) » *Ibid.* Nous avons donc le droit de ne voir là qu'une préparation *négative*. Elle se fait « par la raison naturelle, par le libre arbitre. » D'ailleurs elle n'exclut pas une grâce d'ordre naturel, par exemple celle appelée plus tard surnaturelle *quoad modum*, pour aider les infidèles contre les difficultés. Notre docteur, dans le corps de l'article, constate « deux sens du mot *grâce* : » d'abord « un don habituel reçu dans l'âme » (exemple la grâce sanctifiante, ou l'*habitus fidei*); puis une excitation providentielle quelconque, *quodcumque excitat vim voluntatis exhibitum homini ab ipsa divina providentia..., quidquid hominem excitaverit ad convertendum se...*; une intervention (probablement *extraordinaire* et miraculeuse) de Dieu *en nous*, pour *produire* l'acte libre qui nous prépare, *ipse actus liberi arbitrii, quem Deus in nobis facit, quo... præparamur.* Il fait observer qu'un tel acte, n'étant pas *méritoire*, n'a pas besoin de « dépasser la nature humaine », comme la dépassent les actes salutaires, surnaturels *quoad substantiam*. Cette doctrine de la disposition *négative* par un acte *naturel*, quelques-uns ont prétendu que saint Thomas l'avait rétractée dans la *Somme*, Ia — IIæ, q. CIX, a. 6, ad 2um, et q. CXII, a. 3, où il entend le *Facienti quod in se est* d'une disposition *positive*, l'homme agissant sous l'action de la grâce surnaturelle *quoad substantiam*. Mais ce n'est pas une rétractation, parce que saint Thomas traite là un sujet différent. Il y parle d'une disposition à la « grâce » non plus *actuelle*, mais *habituelle*, et certes pour la grâce habituelle tout le monde exige comme lui une disposition *positive*, et dépassant les forces de la nature. C'est la remarque de Suarez, *De gratia*, l. IV, c. XV, n. 4, édit. Vivès, t. VIII, p. 329.

*c) Le principe des majores et des minores*, selon lequel *il suffit* dans une certaine mesure aux moins instruits *de partager implicitement la foi des plus instruits*, quant à son *objet*. — En soutenant que *tous* peuvent et doivent croire *explicitement* quelque chose qui est « de nécessité de salut », saint Thomas ne soutient pas, nous venons de le voir, qu'il en soit de même à l'égard d'autres vérités, dont sans doute la foi *expli*

elle est obligatoire pour les chrétiens plus instruits et surtout pour les pasteurs des âmes, mais qu'il peut suffire à plusieurs de croire *implicitement*. Ce principe avait été énoncé par le Maître des Sentences, à l'endroit commenté plus haut par saint Thomas, l. III, dist. XXV, § *De fide simplicium* : « Même dans l'Église, dit le Lombard, il y a des gens d'une faible capacité qui ne peuvent distinguer ni assigner les divers articles du symbole, mais pourtant croient tout ce que le symbole contient; car ils croient ce qu'ils ignorent, ayant une foi voilée dans le mystère (une foi implicite). Ils *croient tout ce que croit l'Église*. » Et il en était de même, continue-t-il, dans l'Ancien Testament : « On adhérait humblement à la foi des plus grands » c'est-à-dire des patriarches et des prophètes. Cette répartition des croyants en *majores* et *minores* suivant leur connaissance distincte ou confuse de la plupart des articles de foi, les uns étant chargés de garder et d'enseigner la foi, les autres de les suivre, fut dès lors adoptée par la scolastique. Saint Thomas l'explique ainsi : « Quand un certain nombre de vérités sont contenues virtuellement dans une seule, on dit qu'elles y sont *implicitement*, comme les conclusions dans leurs principes. Ainsi, celui qui connaît quelques principes généraux a une connaissance *implicite* de toutes les conclusions particulières (qui en peuvent sortir); mais de celui qui considère *actuellement* ces diverses conclusions, on dit qu'il en a une *connaissance explicite*. » De même, poursuit-il, on dira que nous *croyons implicitement* des articles de foi, « quand nous donnons notre adhésion à certains principes généraux qui les contiennent : par exemple, celui qui croit que la foi de l'Église est vraie, par là même croit implicitement chacune des vérités qui forment le contenu de cette foi de l'Église... Il est possible à quelqu'un en cette vie de connaître explicitement tout ce qui est proposé, dans l'état actuel, au genre humain en guise de rudiments par lesquels il soit à même de se diriger vers sa fin (dernière et surnaturelle); et l'on dit de la foi de celui-là, qu'elle est parfaite quant à son détail explicite, *explicationem*. Mais cette perfection ne peut appartenir à tous; aussi des degrés sont-ils établis dans l'Église, en sorte que les uns sont au-dessus des autres pour les instruire dans la foi. Ce ne sont donc pas tous les hommes, qui sont tenus de *croire explicitement* tout ce qui est dogme de foi, mais seulement ceux qui sont institués comme instructeurs des autres, tels les prélats et ceux qui ont le soin des âmes. » *Quæst. de Verit.*, q. XIV, a. 11. Saint Thomas ajoute une remarque importante sur les pays *infidèles*, qu'à cet endroit il considère avant Jésus-Christ : « Chez eux, pas d'instructeurs établis pour enseigner la foi divine : aussi, quelle que fût leur sagesse dans les choses temporelles, il faut les mettre *tous* au nombre des *minores*. Il leur *suffisait* donc (pour le salut) d'avoir *implicitement* la foi au Rédempteur ou bien dans la foi des prophètes (ils pouvaient savoir qu'ils avaient *révélé*, et adhérer implicitement à ces révélations), ou bien dans la *divine providence* elle-même. » *Ibid.*, ad 5um. Pour comprendre ces derniers mots, rappelons-nous que, plus haut, dans le corps de l'article, l'auteur a dit : « Tout fidèle doit croire *explicitement* quelque chose, ce sont les deux points signalés par l'apôtre, Hebr., XI, 6. Donc tout homme, à quelque temps qu'il appartienne, est tenu de croire explicitement que Dieu existe, et qu'il a la providence des choses humaines. » On le voit, ce dernier objet de foi équivaut, pour saint Thomas, au *remunerator* de saint Paul. Enfin dans la *Somme* après avoir mentionné quelques exemples, historiquement plus ou moins probables, de révélations immédiates faites aux gentils sur le Christ : « Si quelques-uns cependant, dit le saint docteur, ont été *sauvés* sans qu'une révélation leur ait été faite, ils n'ont pas été sauvés sans aucune foi au médiateur; car, bien qu'ils n'aient pas eu (en lui) la foi *explicite*, ils l'ont eu *implicite* dans (la foi à) *la divine providence* (nous savons déjà ce qu'il entend par ce mot, et nous allons le voir encore), croyant que Dieu est le libérateur des hommes selon les modes qui lui ont plu (or le mode principal qu'il lui a plu de choisir, c'est le Christ médiateur), et selon ce que l'*Esprit avait révélé* à quelques-uns qui connaissaient la vérité. » *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. II, a. 7, ad 3um.

On a abusé de ces endroits de la Somme art. 5 et 7, comme s'ils affirmaient le salut des païens par la *seule* foi *implicite*. Non; saint Thomas tient expressément à ce que tout homme « *croie* quelque chose *explicitement*. » Pour lui, la « foi implicite » ne dispense pas les *minores* de connaître et de croire explicitement, ce qui est d'*absolue* nécessité de *moyen*. Elle ne fait que les dispenser de croire explicitement beaucoup de dogmes révélés qui sont seulement de nécessité de *précepte*, et que d'autres doivent croire en détail. Cette foi implicite dont il parle, n'est qu'une *præparatio animi*, art. 5, une disposition sincère, une bonne volonté de croire *tout* le donné révélé, sans le connaître. Dire que cette bonne volonté *suffit* pour le salut des infidèles, c'est dire avec Ripalda que pour eux la foi stricte est nécessaire seulement *in voto*, hypothèse déjà réfutée dans notre thèse fondamentale.

A l'occasion des textes précédents surgit cette question. Depuis la venue de Jésus-Christ, la foi *explicite* au *Christ* est-elle de nécessité *absolue* de *moyen*, aux yeux du saint docteur? Plusieurs répondent affirmativement. Il y a là une difficile et double controverse, et sur la chose en elle-même, et sur la pensée de saint Thomas étudiée dans tous ses textes, celle-ci d'autant plus difficile, qu'il n'emploie pas le terme de nécessité *de moyen*, ni les autres précisions qui sont venues depuis. Saint Augustin, dont il dépend étroitement, exige souvent la foi au Christ chez *tous* depuis le Nouveau Testament, mais sa terminologie est obscure non seulement pour la même raison, mais encore parce que ce mot, *fides Christi* est pris par lui dans un sens particulier qu'il explique lui-même. Voir col. 182.. Le résultat est que les théologiens sont divisés, et que cette difficile controverse reste libre, bien qu'*en pratique* il faille prendre le parti le plus sûr, cf. Denzinger-Bannwart, n. 1214. — Mais la solution de cette controverse n'est heureusement pas *requise* pour la solidité de notre *Thèse fondamentale*, qui a établi la nécessité de *moyen absolute in re, non in solo voto*, de la foi *stricte* à *quelques* vérités révélées principales, mais sans déterminer avec la dernière précision leur *nombre*, c'est-à-dire s'il y en a seulement *deux*, exprimées par l'apôtre, Hebr., XI, 6, ou s'il faut y ajouter, depuis le Christ, l'Incarnation et même la Trinité. Saint Thomas la soutient-il? On ne peut guère en douter. Avouons qu'il n'emploie pas le terme de « nécessité de *moyen* » et autres précisions plus récentes; mais si vraiment sa pensée était celle de Ripalda, il répondrait d'une manière tout autre et beaucoup plus simple aux objections qu'il se pose comme celles que nous venons de lire dans ses divers ouvrages; et sa miséricorde bien constatée envers les infidèles négatifs trouverait dans la « foi large » une facile explication, qu'il ne donne pas. Une seule de ses réponses, IIa IIæ, q. II, a. 7, ad 3um contient un membre de phrase un peu équivoque, sous forme dubitative : « Si quelques-uns ont été sauvés sans qu'une révélation leur ait été faite »... « Donc, conclura-t-on, il admet du moins pour quelques infidèles et comme hypothèse probable le salut sans aucune révélation, le salut par la foi large. » Cette conclusion est fautive; car saint Thomas ne dit pas : « sans *aucune* révélation, ni immédiate ni

médiate », ce qui serait la foi large. Il dit : « sans qu'une révélation *leur* ait été faite, à eux », par conséquent une révélation *immédiate.* Et *tout son contexte* détermine ce sens du mot « révélation ». Son contexte *antécédent :* il vient de parler des révélations *immédiates* faites aux gentils *explicitement* sur le Christ et d'en donner des exemples. Son contexte *subséquent :* il dit que si quelques-uns parmi eux, moins favorisés du côté de la révélation du Christ, ont été sauvés (ce qui est le principal); ils ne l'ont pas été sans aucune foi au Médiateur : car ils ont eu cette foi *implicitement*, en croyant « au Dieu libérateur des hommes » selon Hebr., XI, 6, ayant eu une révélation immédiate ou médiate de cette vérité qui rappelle plus vaguement le Christ, mais dont l'acceptation est plus essentielle. Ajoutons que le patronage donné par saint Thomas à la thèse fondamentale est confirmé par l'interprétation *commune* que les théologiens des diverses écoles donnent de sa pensée là-dessus. Enfin citons de lui ce texte si clair : *Vita infidelium non potest esse sine peccato, cum peccata sine fide non tollantur. Sum. theol.*, IIa IIæ, q. X, a. 4, ad 1um. « Enlever les péchés », c'est procurer la *justification :* or d'après lui *celle-ci ne peut se faire* sans la « foi », et il s'agit bien de la foi *stricte*, puisque le nom même d' « infidèles » se réfère à *cette foi*, et en signifie la *privation* Saint Thomas nie donc pour eux la *possibilité* de la *justification* tant qu'ils n'ont par la foi stricte; leur âme reste perpétuellement souillée par le péché; et c'est une des *deux* explications qu'il donne là de cette parole de saint Prosper : *Omnis infidelium vita est peccatum;* la première, et la meilleure. Voir aussi, *In Paulum, Rom.* X, 18, 1 ct. III.

3° *Objections contre l'emploi de la révélation immédiate pour expliquer le salut d'un infidèle.* — Voici les principales, tirées : 1. de l'Écriture, 2. de la tradition, 3. de la raison théologique.

1. *L'Écriture.* — On objecte Rom., X, 13, 14. Certainement ce passage, avec son contexte, concerne la justification et le salut des infidèles, et mérite toute notre attention. L'apôtre y résume, les précédents chapitres III et IV. Il réfute le particularisme et le légalisme des juifs qui mettaient leur confiance exclusive dans les « œuvres de la Loi » Voir FOI, t. VI, col. 70 sq Par des textes des prophètes, l'apôtre montre que des gentils, qui n'avaient ni justice ni vraie religion, ont obtenu la justice, non pas celle de ces « œuvres de la Loi », mais celle qui est reçue par la « foi », la seule justice qui compte devant Dieu et qui mène au salut; Israël au contraire, en cherchant mal, n'est pas arrivé à la vraie justice. Rom., IX, 30-32; X, 3. La justice par la foi, et le salut, sont offerts à tous, IX, 33, X, 4, 9-11. A cet égard « il n'y a pas de distinction entre le juif et le gentil. » *Ibid.*, 12, 13. Alors saint Paul affirme l'enchaînement nécessaire de la vraie *religion*, « invocation de Dieu, » avec la *foi*, de la foi avec la connaissance de la *révélation divine*, de cette connaissance avec la *prédication :* « Comment invoquera-t-on celui que l'on n'a pas cru? Comment croira-t-on celui qu'on n'a pas entendu? » Comment l'entendra-t-on sans prédicateur? » *Ibid.*, 14. — Écoutons maintenant l'objection : « Saint Paul regarde l'intervention du « prédicateur » comme *nécessaire* à la « foi », qui est elle-même *nécessaire* à la vraie religion et au salut. Il ne peut donc admettre dans un infidèle la révélation *immédiate*, qui ôterait cette *nécessité* du prédicateur. Pour lui, c'est chose *impossible : Quomodo credent sine prædicante?* »

*Réponse.* — Saint Paul ne pouvait taire ici la *connexion nécessaire* de la révélation et de la « foi », dont il s'occupe, avec les *prédicateurs* ou plutôt les « hérauts qui la promulguent » κηρύσσοντες, dont il a déjà parlé, verset 8. Ces « hérauts », ces « promulgateurs », c'étaient les apôtres, chargés par le Christ du rôle capital d'implanter la foi dans le monde; ce qui était la grande nécessité du moment; et nous savons avec quelle insistance, en ses diverses épîtres, Paul défend son apostolat contre ses détracteurs. Il reviendra aux apôtres, verset 18, en leur appliquant ce mot d'un psaume : « leur parole est allée à toute la terre. » Mais saint Paul ne dit pas que le genre humain, dans *tous* ceux qui le composent, ait entendu ou doive entendre la voix de ces promulgateurs, même en y comprenant la voix de leurs auxiliaires; c'est évidemment faux; et cependant, c'est pour *tous* qu'il affirme, à plusieurs reprises, la possibilité de la foi, de la justice et du salut. Il faut donc conclure de tout cela, qu'il voit dans la prédication, surtout celle des apôtres, un moyen nécessaire, fondamental et normal, mais *sans exclure*, pour ceux qui ne peuvent entrer en contact avec cette prédication, une *suppléance*, s'ils n'y mettent pas obstacle; suppléance que l'apôtre n'avait pas ici pour but d'expliquer, et qui parfois, vu les circonstances, ne peut être que la *révélation immédiate.* — Cette explication du texte a été indiquée depuis longtemps par un éminent exégète de cette épître, le cardinal Tolet. Après avoir montré qu'il s'agit ici des adultes et de l'*acte de foi :* « L'apôtre, dit-il, parle de la manière *ordinaire* de recevoir la foi et de croire : car *quelquefois* Dieu révèle (immédiatement) les choses qu'il faut croire, et alors on croit malgré qu'on ne les entende *pas extérieurement*, mais intérieurement par une révélation divine. Laissant ces cas exceptionnels, saint Paul traite de l'audition *extérieure* et de la prédication faite par les hommes, parce que c'est le moyen ordinaire *(communis modus)* d'arriver à la foi. » *In epistolam ad Rom.*, X, 14, Mayence, 1603, p. 462.

*b)* — On peut pousser plus loin l'objection : « Ce *sorite*, où chacune des propositions enchaînées, commençant par *Quomodo*, affirme une impossibilité, suppose que l'*espèce* d'impossibilité demeure *la même* dans tous les anneaux de la chaîne. Or l'impossibilité d' « invoquer » le vrai Dieu c'est-à-dire de lui rendre un culte, si l'on ne croit pas son existence, ou celle d'avoir la *foi* sans la révélation, est une impossibilité *rigoureuse* et *absolue*. Donc elle doit être aussi l'impossibilité de croire sans entendre l'intermédiaire humain chargé de prêcher la révélation divine; on n'a donc pas le droit de donner à cette impossibilité un sens qui n'a rien de rigoureux ni d'absolu, en admettant des *exceptions*, même assez nombreuses au rôle du prédicateur. »

*Réponse.* — Dans cette chaîne, il serait plus élégant que l'espèce d'impossibilité fût la même partout, nous pouvons le concéder; mais cette ressemblance parfaite dans tous les anneaux de la chaîne n'est pas essentielle à cette manière de raisonner. Et certainement saint Paul n'a pas observé ici la condition que l'on nous réclame. On pourra s'en convaincre en comparant les deux premiers anneaux, sur lesquels on s'appuie, avec le tout dernier, *Quomodo prædicabunt, nisi mittantur? Ibid.*, 15. L'impossibilité de prêcher la foi sans une *mission* (de Dieu ou de l'Église) n'est pas la même impossibilité, ni aussi absolue, que les premières. Cette mission ou autorisation de prêcher est nécessaire seulement pour la *licéité;* c'est la remarque de Tolet : « celui qui prêche sans être envoyé, prêche tout de même; *prædicat, sed male facit.* » *Ibid.*, note 7, p. 464. Ainsi un ministre hérétique, prêchant sans véritable *mission*, et même s'en doutant, peut faire connaître à des infidèles de bonne foi les vérités qui sont de nécessité de moyen, et concourir à leur foi et à leur salut, d'une manière irrégulière et illicite, mais avec un bon résultat pour eux; de même qu'il peut les baptiser validement. C'est encore là un principe qu'il

faudra se rappeler pour une solution *complète* de notre problème. Voir *6e système*. 2°, col. 1911 sq.

2. *Tradition*. — *a) Saint Augustin*. — Il insiste fort sur les dispositions de la Providence qui favorisent les uns et non pas les autres, et qui ne peuvent s'expliquer par leurs mérites et démérites respectifs, comme le voulaient les pélagiens, mais qui restent pour nous un mystère, *o altitudo!* Il dit à ce propos : « Voici un homme (en pays infidèle) mieux réglé que d'autres dès son enfance, plus judicieux, plus tempérant, vainqueur de ses passions pour une grande part, ennemi de l'avarice, détestant la luxure, plus apte et plus exercé aux différentes vertus : d'où vient pourtant qu'il soit tellement placé sur la terre, que la grâce du christianisme ne puisse lui être prêchée? Comment croira-t-il à celui qu'il n'entend pas? Et comment l'entendra-t-il sans prédicateur, Rom., x, 14? D'où vient que cet autre, d'esprit plus lourd, adonné à ses convoitises mauvaises, tout couvert de crimes honteux ou audacieux, soit gouverné si heureusement (par la Providence) qu'il entende une prédication, fasse l'acte de foi, soit baptisé, puis soustrait (à la rechute par une mort opportune) ou bien, s'il est laissé sur la terre, y vive d'une manière louable? Expliquez-moi donc par le mérite et le démérite de ces deux hommes, je ne dis pas l'acte de foi produit par un seul des deux, car cette différence pourrait provenir de la volonté personnelle, mais cette circonstance indépendante du pouvoir humain, que le second entende prêcher la foi tandis que le premier ne l'entend pas! » *De peccatorum meritis et remissione*, l. I, n. 31, *P. L.*, t. XLIV, col. 126. — De ce passage on tire, contre les révélations immédiates, l'objection suivante : « En les admettant, vous détruisez ce *mystère* des faveurs providentielles, affirmé par le grand docteur. Le païen vertueux aura toujours un traitement meilleur que le païen criminel : car, bien que placé dans un endroit où la prédication ne peut l'atteindre, il s'en tirera par une révélation immédiate, et avantageusement. L'équilibre sera rétabli; plus de mystère. »

*Réponse*. — Nous-mêmes pouvons dire : *o altitudo*, et admettre ces faveurs providentielles. Nous tenons avec saint Augustin qu'un scélérat, par un de ces dons bien immérités, peut entendre la parole d'un prédicateur, se convertir et mourir en saint; il y en a eu beaucoup comme cela, à commencer par le bon larron. Il se peut aussi qu'après sa conversion il vive longtemps, dans une grande abondance de lumières et de mérites, jusqu'à une sainte mort. Quant à l'autre infidèle, orné de tant de vertus naturelles, nous ne lui promettons pas *nécessairement* une révélation immédiate, mais nous disons que s'il continue à faire son possible, il aura infailliblement la connaissance des vérités révélées les plus nécessaires, avant sa mort, soit grâce à un prédicateur qu'il finira par rencontrer, soit au besoin par une révélation immédiate, *peut-être à sa dernière heure*. En ce cas, puisqu'il n'y a jamais de mérite pour le ciel avant la justification, il ne sera pas favorisé du tout pour la quantité des mérites, malgré sa longue honnêteté naturelle qui semblait demander mieux. L'« équilibre » ne sera donc guère rétabli en sa faveur, et il aura eu contre lui, pendant de longues années, le mot de l'apôtre, cité par Augustin : « Comment croire sans un prédicateur? » Envoyé plus tôt, le prédicateur lui aurait fait un bien immense : le mystère subsiste. Ainsi le raisonnement du docteur de la grâce, tout en restant solide et péremptoire contre les pélagiens, n'est pas contraire aux révélations immédiates, que saint Augustin admettait d'ailleurs, comme nous l'avons vu par des textes positifs. Voir col. 1848.

Ce que nous venons de dire des délais toujours possibles de la Providence à l'égard d'infidèles qui font de leur mieux, s'appuie de l'autorité de graves théologiens, par exemple, de Suarez : « Pourquoi Dieu serait-il obligé, dit-il, de leur donner sa lumière surnaturelle *aussitôt* qu'avant la foi ils commencent à bien faire? Cette particularité (de *temps*) ne nous a pas été révélée, ni ne peut se déduire logiquement de la volonté salvifique universelle : car la promesse (de moyens prochains de salut) que, par suite de la rédemption du Christ, Dieu a faite à tous, il peut l'accomplir (ou non) à tout instant donné de la vie, pourvu que la mort ne soit pas imminente (car alors il ne peut retarder davantage). Autre considération : la bonne action (naturelle) d'un infidèle, quand il fait ce qui est en son pouvoir, n'est pas la *dernière* disposition à la grâce excitante (surnaturelle), ni même *une* disposition, mais seulement l'éloignement d'un obstacle : comment donc aurait-elle avec cette grâce une connexion nécessaire (et intrinsèque)? Quant au lien accidentel et extrinsèque qui résulte d'une promesse, la promesse n'a pas été faite avec cette *précision* (pour le *temps*). De là une grande et remarquable différence entre la grâce *habituelle* et la grâce *actuelle*, et entre les deux sens donnés à l'axiome *Facienti*, etc., suivant qu'on l'entend de l'une ou de l'autre (l'usage prédominant, et meilleur, est de le réserver à la grâce actuelle). La grâce habituelle demande une *dernière* disposition déterminée, avec laquelle elle a non seulement une connexion infaillible, mais encore une succession soudaine: *aussitôt* que l'homme, prévenu par le secours surnaturel, s'est ainsi disposé, la grâce (sanctifiante) existe en lui infailliblement (il est justifié). Mais la *première* grâce excitante (celle qui excite à l'acte de foi, disposition éloignée à la justification) n'exige point elle-même une disposition préalable, et ne peut avoir été précédée par une vraie disposition, mais tout au plus par le manque d'obstacle, lequel n'est pas lié infailliblement avec l'action divine conférant cette grâce. » *De gratia*, l. IV, c. XVI, n. 17, édit. Vivès, t. VIII, p. 348. Suarez conclut : « Pour le temps et la manière de distribuer le secours surnaturel prochain, *proxime sufficiens*, nous ne pouvons donc rien affirmer avec précision et certitude, mais Dieu a réservé cela à sa libre disposition.... Il est plus probable que Dieu ne le donne pas à *tous*, ni *dès le commencement*, même à ceux qui font leur possible, afin de n'avoir pas l'air de donner un secours si gratuit à cause de la valeur de l'acte (naturel), et d'acquitter une dette. De même que, pour faire briller (la puissance et la gratuité de) sa grâce; Dieu la donne parfois aux grands pécheurs (abondante jusqu'à les convertir), et non pas à des gens moins coupables, de même peut-être pour beaucoup (d'infidèles), *avant* qu'ils fassent leur possible, il les prévient par cette grâce d'ordre surnaturel, et écarte d'eux le péché; pour d'autres, peut-être, il commence par leur donner un secours d'ordre naturel (surnaturel *quoad modum*), et *dès qu'ils* agissent bien, il les illumine (par la révélation et la foi); à d'autres enfin, quand même ils font preuve de bonne volonté dans l'observation de la loi naturelle, pareillement (ou même davantage), il *retarde* la vocation surnaturelle et la renvoie au temps qu'il a fixé : non qu'il attende d'eux, pour la donner, un mérite ou une disposition proprement dite, mais parce qu'il lui plaît de ne conférer cette grâce d'ordre supérieur que dans un moment de plus grand besoin, ou plus convenable aux autres fins de sa providence... Et certains faits que nous lisons sur les infidèles (dans les vies des saints ou les récits des missions) montrent que Dieu en a gardé quelques-uns jusqu'à la vieillesse, et leur a enfin procuré, par une providence toute spéciale, le moyen d'entendre parler de la révélation, qu'ils n'avaient reçue jusque-là ni extérieurement ni intérieurement. » *Ibid.*, n. 19.

*b) Le concile du Vatican*. — Il a été utilisé par les récents adversaires de l'emploi, comme moyen de

salut, de la révélation immédiate. Leur objection prend la double forme de l'argument *négatif* et de l'argument *positif*.

a. *Argument négatif:* « Le concile, qui parle longuement de la révélation et de la foi, *devrait* mentionner la révélation immédiate comme moyen de salut, s'il l'admettait. Or il se tait absolument sur un pareil moyen : donc il ne l'admet pas. » — *Réponse.* — α) A la majeure du syllogisme : Rien n'obligeait le concile à parler d'un moyen de salut qui est plutôt extraordinaire et anormal. Le concile ne visait que les principales erreurs modernes à éviter; et même en restant sur ce terrain, il a sacrifié bien des questions traitées dans le schéma trop touffu de Franzelin. — β) A la mineure : Le silence des pères du Vatican n'est pas absolu ; car aux « arguments *externes*, miracles et prophéties », qui sont « des *signes* très *certains* de la révélation divine, et pouvant servir à l'intelligence de tous », le concile joint « les secours *internes* du Saint-Esprit. » Sess. III, c. III, Denzinger-Bannwart, n. 1790. Analysons cette dernière expression, très générale et très ample. Elle comprend *en premier lieu* les grâces qui *élèvent* les facultés pour tous les actes salutaires, pour toutes les dispositions à la justification, dont la première est l'acte de foi. Le concile oppose cette sorte de grâces aux « signes très certains de la révélation divine », parce qu'en dépit de leur surnaturalité si haute, elles ne sont pas assez reconnaissables comme intervention du Dieu infaillible, pour constituer une preuve certaine qu'il révèle ou qu'il a révélé. De cette sorte de grâce le concile reparle bientôt après, en disant que « l'acte de foi est un acte salutaire » *opus ad salutem pertinens*, et en rappelant la nécessité de la *grâce* pour de tels actes. *Ibid.*, n. 1791. Mais l'expression générale que nous analysons ici, « les secours internes du Saint-Esprit », paraît comprendre *en second lieu*, cette sorte de miracle *intérieur* qui n'est pas plus difficile à admettre que les autres, et qui peut suppléer les « miracles (extérieurs) et prophéties » comme preuve *certaine* de la révélation ancienne et médiate, avec cette différence, pourtant, que cette extraordinaire lumière intérieure qui accompagne, par exemple, la lecture de l'évangile, est un signe moins normal, et qui a l'inconvénient de ne servir de preuve certaine qu'à la seule intelligence où il se passe : de ce côté-là, les miracles extérieurs de l'apologétique traditionnelle ont l'avantage sur lui. Enfin, *en troisième lieu*, l'expression du concile paraît contenir, dans sa grande amplitude, le cas de suppléance totale où une *révélation immédiate*, s'imposant comme divine à l'intelligence avec une certitude dont on n'arrive pas à douter (ce qui est déjà une sorte de miracle intérieur), remplace non seulement les « motifs de crédibilité » mais encore la « révélation » médiate elle-même.

C'est dans tous ces sens à la fois, que Vacant interprète la phrase que nous venons d'analyser : « Les pères du Vatican, assure-t-il, « ne disent pas que des motifs de crédibilité purement internes ne suffisent *jamais* pour la foi; car Dieu a le pouvoir de mettre surnaturellement au fond d'une âme la *preuve indubitable* qu'il est l'auteur de telle ou telle révélation. De même, en effet, qu'il a produit dans le monde extérieur des miracles qui sont des garants certains de la divinité de la doctrine chrétienne, de même peut-il éclairer directement notre intelligence par des illuminations dont l'*origine divine* sera *manifeste*. Ainsi a-t-il fait souvent pour ses prophètes et pour les hommes privilégiés, auxquels ils communiquait *immédiatement* ses *révélations*. » *Études théologiques sur les constitutions du concile du Vatican d'après les actes du concile*, 1895, t. II, n. 570, p. 37, 38. — La pensée de Vacant a été citée et commentée par le P. de Poulpiquet, O. P. Il fait observer que le miracle intérieur, par lequel « Dieu se fait reconnaître directement à l'âme », a l'avantage de la simplification : « Au lieu d'atteindre la parole de Dieu (ou l'existence du miracle qui la prouve) à travers une longue série de témoins, on la perçoit immédiatement dans sa propre conscience. » *Le miracle et ses suppléances*, Paris, 1914, p. 11. Pour la révélation immédiate, dont le plus parfait spécimen est la *prophétie* proprement dite, considérée dans le prophète, il note que « cette illumination intellectuelle que reçoit l'esprit du prophète s'accompagne toujours de la conscience claire et explicite de son origine surnaturelle. » *Ibid.*, p. 12. Et il cite ces mots de saint Thomas : « Le prophète a la plus grande certitude des vérités qu'il connaît expressément par l'esprit de prophétie, et il tient pour certain qu'elles lui sont divinement révélées... Un signe de cette certitude prophétique nous est donné dans la personne d'Abraham qui, averti dans une vision prophétique, se prépara à immoler son fils unique; ce qu'il n'eût jamais fait, s'il n'avait été très certain de la révélation divine. » *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. CLXXI, a. 5. Enfin, dans ces révélations privées qui appartiennent à la mystique des saints, le P. de Poulpiquet retrouve la même certitude absolue que Dieu produit dans l'âme. *Ibid.*, p. 15. Il cite sainte Thérèse, *Vie*, c. XVIII; *Château de l'âme*, Ve demeure, c. I; VIe demeure, c. I. — Voir CRÉDIBILITÉ, t. III, col. 2222.

b. *Argument positif.* — « La révélation immédiate peut aussi s'appeler *expérience interne, inspiration privée.* » Soit, dirons-nous. « Or le concile du Vatican *condamne* la doctrine qui donne comme moyen d'arriver à la foi l'expérience interne, ou inspiration privée. Il condamne donc tout emploi de la révélation immédiate comme moyen de foi et, par suite, de justification et de salut. » — *Réponse.* — Voici la condamnation que l'on a en vue : « Si quelqu'un dit que la révélation divine ne peut pas être rendue croyable, par les signes extérieurs, et par conséquent, que les hommes doivent être amenés à la foi *uniquement* par l'expérience interne de chacun, *sola interna cujusque experientia*, ou par l'inspiration privée, qu'il soit anathème. » Sess. III, can. 3 *de fide*, Denzinger-Bannwart, n. 1812. L'adversaire supprime dans le document le mot *sola*, et par cette suppression fait condamner au concile ce qu'il ne condamne pas. Ce qu'il condamne, c'est l'erreur de beaucoup de protestants, surtout modernes. En admettant plus ou moins les signes extérieurs de la révélation, par exemple les miracles du Christ guérissant, ressuscitant, etc., en les tenant même peut-être pour objets de notre foi, ils leur enlèvent d'autre part toute valeur apologétique, toute aptitude à prouver la vérité de la religion chrétienne ainsi que l'obligation d'y adhérer; et c'est vers « l'expérience interne, l'inspiration personnelle » qu'ils se rejettent soit pour y chercher des *signes*, des *motifs de crédibilité*, les *seuls* valables selon eux, soit pour y chercher la *révélation* elle-même, celle qui est le *seul* moyen de foi et de salut. En deux mots, si « l'expérience interne », si « l'inspiration privée et personnelle » a été anathématisée au Vatican, c'est, dit le P. de Poulpiquet, « en tant qu'elle se donne comme la voie *universelle et nécessaire* pour arriver à la foi, et en tant qu'elle est *exclusive* des signes extérieurs. » *Loc. cit.*, p. 11. Son *universalité* l'étendrait et l'imposerait aux *fidèles* eux-mêmes comme moyen *général* de salut; c'est ce que nous ne disons pas, mais nous en faisons un moyen *particulier* de salut, à l'usage des *infidèles* qui n'en ont pas d'autre, et qui ont d'ailleurs fait leur possible suivant l'honnêteté naturelle; quant à l'*exclusion* des signes extérieurs, elle détruirait l'apologétique traditionnelle, celle des Pères et des docteurs de l'Église.

3. *Raisons théologiques alléguées contre le 3e système.* — La principale est celle-ci : « On ne doit pas admettre

des miracles extrêmement multipliés. Or ce système en suppose : donc on ne doit pas l'admettre. » — *Réponse.* — Le principe de la majeure est vrai des « miracles » comme on les entend d'ordinaire, *extérieurs, publics*, les seuls qui puissent fonder une apologétique reconnue de tous les fidèles et commune à *tous*. De ces miracles-là une extrême multiplication troublerait le cours régulier du monde extérieur, déconcerterait sans cesse les prévisions humaines, rendant la science inutile; même du point de vue surnaturel, le miracle trop éclatant, trop envahissant, ne laisserait pas à notre foi assez d'obscurité, de liberté et de mérite. Mais ces inconvénients très sérieux ne sont nullement à craindre des miracles *intérieurs* et *cachés*, qui n'ont pour témoin que l'âme où ils se passent, et que l'on ne suppose pas à la légère et *sans preuves*. Or, dans le système en question, il s'agit de miracles intérieurs, invisibles et cachés au public, admis du reste par de graves théologiens et des Pères de l'Église pour certaines circonstances déterminées, c'est-à-dire quand l'âme, ignorant invinciblement les vérités de nécessité de moyen, ne peut les recevoir par la prédication ou autres moyens analogues, et d'ailleurs n'a pas mis par une vie coupable un obstacle à l'action divine : Dieu alors, pour être fidèle à sa promesse des moyens de salut, en vertu de sa volonté sérieuse de sauver tous les hommes, se doit à lui-même de donner la révélation immédiate, qui n'est donc pas supposée sans preuve.

Suarez a même avancé, en passant, que les révélations immédiates exigées comme moyen de salut, ont quelque raison de ne pas être appelées « miracles » selon toute la *propriété* de ce terme : « Quiconque n'aura pas mis d'obstacle, dit-il à propos des infidèles, recevra la lumière ou vocation (prochaine à la foi), soit *extérieurement* par l'intermédiaire des hommes, Dieu ayant disposé les événements pour obtenir ce résultat sans aucun miracle par un autre genre de providence gratuite, soit en l'illuminant *intérieurement* par le ministère des anges, ce qui n'est pas *tout à fait miraculeux*, mais appartient à la providence *surnaturelle.* » *De prædestinatione et reprobatione*, l. IV, c. III, n. 19, édit. Vivès, t. I, p. 495.

4° *Conclusion finale.* — 1. *Partie favorable.* Les deux précédents systèmes ayant été écartés comme gravement défectueux, celui-ci s'impose *dans certaines circonstances*, pour que la volonté salvifique universelle de Dieu soit vraiment ce qu'elle doit être à l'égard de *tous* les adultes. De plus, il a pour lui un remarquable ensemble d'*autorités* sérieuses : plusieurs anciens Pères, et parmi eux de grands docteurs de l'Église; saint Thomas, et d'autres docteurs de l'âge d'or de la scolastique; de grands théologiens après le concile de Trente.

2. *Partie restrictive.* Toutefois ce n'est qu'une solution *partielle* du problème. Pour ne pas multiplier outre mesure et arbitrairement les révélations immédiates, il nous faudra, à la fin de cet article, donner un tableau *plus complet* des moyens suffisants d'arriver à la foi et au salut, moyens certains ou probables, que peut rencontrer un infidèle, sans que Dieu ait recours à ces révélations.

QUATRIÈME SYSTÈME. — *Théorie de saint Thomas sur l'enfant qui vient à l'âge de raison.* — Cette théorie, aussi difficile que célèbre, et que par brièveté nous appellerons la théorie de l'enfant, est mise à cette place à cause de sa liaison avec celle des révélations immédiates, dont nous venons de parler; on a cherché aussi à en tirer parti en faveur du premier système, ou à l'accommoder avec le deuxième. Le saint docteur utilise en plusieurs occasions cette théorie qu'il avait trouvée chez certains maîtres de l'université de Paris. Prenons surtout ce qu'il en dit dans la *Somme*, où un article entier lui est consacré : « Il est impossible dit-il, qu'en l'âme humaine le péché véniel se rencontre avec le seul péché originel. En voici le pourquoi. — Avant que l'homme ait atteint l'âge de discrétion, cette insuffisance de développement mettant obstacle à l'usage de la raison, l'homme est excusé de péché mortel; et à plus forte raison de péché véniel, s'il lui arrive de commettre quelque action peccamineuse en matière légère Mais dès qu'a commencé pour lui l'usage de la raison, l'homme n'échappe plus à la responsabilité du péché véniel et mortel. Car, à ce moment, la première question pratique qui se présente à son esprit, est celle de délibérer sur sa destinée. S'il s'oriente vers la fin qui lui est assignée, il obtient, avec la grâce, la rémission du péché originel. Si au contraire il n'adhère pas, d'intention, à cette fin, par une volonté proportionnée au degré de discernement dont il est capable à cet âge, il pèchera mortellement, ne faisant pas tout ce qu'il peut Dès lors, on ne trouvera plus en lui le péché véniel sans le péché mortel, sauf après une première rémission de tous ses péchés par la grâce. » *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. LXXXIX, a. 6; trad. fr. du P. Hugueny, O. P., *Revue thomiste*, novembre 1905, t. XIII, p. 509, 510. Cet auteur signale les deux points difficiles de la théorie, à savoir, que l'enfant ne puisse jamais devancer, par un péché véniel, son premier péché mortel, et qu'il soit dès le commencement de l'usage de la raison dans l'alternative ou d'être justifié ou de pécher mortellement; il les signale quand il ajoute : « Ainsi donc, pas de péché véniel là où il n'y a que le seul péché originel, parce que l'homme, en son premier acte moral, obtient avec la grâce la rémission du péché originel, s'il n'est pas encore baptisé, ou commet un péché mortel. Voilà un « parce que » plus intéressant, mais tout aussi controversé, que la conclusion qu'il appuie. Est-il bien vrai que l'homme puisse et doive, dès le début de sa vie raisonnable, choisir entre Dieu et le bien créé, poser un acte d'amour qui le justifie, ou d'aversion qui le condamne? » *Ibid.* — Puis il donne, d'après les *Salmanticenses*, les autres endroits où saint Thomas fait usage de cette théorie : « *In II Sent.*, dist. XXVIII, q. I, a. 3, ad 5, et dist. XLII, q. I, a. 5, ad 7; *In IV*, dist. XLV, q. I, a. 3, ad 6; *De malo*, q. V, a. 2, ad 8; q. VII, a. 10, ad 8; *De veritate*, q. XXIV, a. 12, ad 2; q. XXVIII, a. 3, ad 4. *Salmanticenses*, t VIII, p. 491. D'après eux aussi, il énumère les adversaires, p. 511, 512.

Nous donnerons sur ce système : 1° Les principales interprétations ou critiques qui en ont été faites, avec l'appréciation de chacune; 2° Une conclusion finale.

1° *Principales interprétations ou critiques du système avec notre appréciation.* — 1. *Interprétation de Ripalda* ou plutôt de ses partisans plus modernes, et de quelques précurseurs plus anciens que signale Melchior Cano; Ripalda lui-même, quand il cherche à appuyer son système de la foi qui justifie sur l'autorité de saint Thomas, ne cite jamais les textes qui ont rapport à cette théorie de l'enfant — « A l'âge de raison, dit cette interprétation, si l'enfant oriente vers sa fin son intelligence et sa volonté, prévenues et élevées par une grâce surnaturelle mais *sans la révélation*, dont le saint docteur ne parle pas, alors le péché originel lui est remis par la justification, à laquelle suffisent, comme préparation, ces actes surnaturels de foi *large* et d'amour. » — *Réponse.* — Saint Thomas a montré ailleurs qu'il tenait pour l'impossibilité absolue de la justification sans la foi *stricte*, même chez les infidèles. Voir ce que nous avons dit de lui à propos du 3e système, col. 1857. Ce point étant acquis, et le rejet de la foi *large* de Ripalda étant commandé par la thèse commune des théologiens et la force de ses preuves, il faudra chercher une autre interprétation plus acceptable parmi les nombreuses qui existent; et si l'on

n'en trouvait pas, ce qui est difficile à admettre, si les textes du saint docteur ne pouvaient se concilier entre eux, alors il vaudrait encore mieux s'en tenir à ce qu'il dit d'accord avec le grand courant de la tradition, et sacrifier cette théorie de l'enfant, moins importante en elle-même, plus obscure et très diversement interprétée, abandonnée par de grands théologiens ou du moins réduite par eux à une plus ou moins grande probabilité, comme nous le verrons. — Il importait d'écarter tout d'abord cette interprétation.

2. *Interprétations et jugements de l'école dominicaine — a)* Capréolus († 1444). Dans son ouvrage pour la défense de saint Thomas, il ne mentionne que *deux fois* la théorie de l'enfant. Voir au mot *Puer* la table générale de l'édition de ses *Œuvres* par les pères dominicains, Tours, 1908, t. VII, p. 435; et les deux fois, c'est en passant et à propos d'autre chose. — a. — D'abord à propos de la doctrine plus probable de saint Thomas, que tout acte du juste est méritoire pour le ciel, s'il n'est pas péché. *In II Sentent.*, dist. XL, q. I, a. 1, 2a conclusio, *Œuvres*, t. IV, p. 455. Scot attaquait cette doctrine plus consolante, en distinguant trois manières seulement dont le juste peut rapporter à Dieu ses actes : par une intention *actuelle*, ou *virtuelle* (au sens où la théologie morale prend aujourd'hui ce mot, par exemple dans le ministre du sacrement), ou *habituelle*, c'est-à-dire que tout acte capable d'être rapporté à Dieu (tel n'est pas le péché, même véniel) est censé être rapporté habituellement à Dieu par le seul fait qu'il voisine dans l'âme avec la vertu infuse de charité, qui est le *principium referendi* (le principe capable de rapporter les actes du juste à sa fin surnaturelle). L'intention *habituelle*, de l'aveu de tous, ne suffit pas pour que l'acte devienne méritoire. Donc, conclut Scot, bien des actes restent « indifférents entre le mérite et le démérite », tout en étant moralement bons, « parce qu'on n'est pas tenu de rapporter à Dieu, actuellement ou virtuellement, chacune de ses actions. » *In IV Sentent.*, l. II, dist. XLI, q. I; *Œuvres*, édit. Vivès, 1893, t. IV, p. 435. L'opinion de Scot est probable. Capréolus défend contre lui celle de saint Thomas en montrant que le saint docteur ne s'appuie pas sur la seule présence de la vertu de charité, ni sur un acte qui a précédé de peu, mais sur la puissance qu'aurait l'acte de charité de rapporter à Dieu toutes les actions suivantes, tant qu'il n'est pas rétracté. Cette influence, qui les rend toutes méritoires, est une influence *virtuelle* en un sens particulier, différent de celui de Scot. *Op. cit.*, t. IV, p. 459, 460. Ceci peut s'appliquer à la théorie de l'enfant, si l'on exige de lui dès l'âge de raison un acte de charité parfaite; et c'est bien ainsi que Capréolus entend cette théorie dans saint Thomas. Car, discutant avec Durand sur la même « 2e conclusion », pour défendre cette influence d'un premier acte de charité sur la suite des actions, il arrive à dire : « Il s'agit, ou d'un adulte, ou d'un enfant. Or l'adulte pécheur, quand il est justifié, aime Dieu par-dessus tout, et dirige vers lui tout ce qui lui appartient, *omnia sua;* l'enfant, quand vient le temps où il peut se servir de sa parfaite raison, rapporte à Dieu tout son être, *se et sua*, ou bien il pèche mortellement, *juxta imaginationem sancti Thomæ.* » *Ibid.*, a. 3, § 2, p. 462. Nous ne traduirons pas : « suivant une *imagination* de saint Thomas » ce serait trop peu respectueux pour le Maître. Peut-être Capréolus veut-il dire : « suivant une conception. » Il reste pourtant que cette mention de la théorie de l'enfant est bien sèche, en une petite phrase, sans un mot d'explication ou d'approbation.

b. — Capréolus mentionne la même théorie à propos d'une autre opinion de saint Thomas, qu'aucun péché véniel ne peut être pardonné à une âme en état de péché mortel. *In IV Sentent.*, dist. XVI, q. I, a. 1, 3a concl., *Œuvres*, t. VI, p. 341. Il cite contre cette conclusion une objection de Durand, qui part de l'hypothèse d'un enfant venant à l'âge de raison avec le péché originel et mourant bientôt avec un péché véniel seulement. « On dira peut-être, ajoute Durand, que l'enfant venant à l'âge où il peut pécher, ne commence jamais par un péché véniel, mais par un péché mortel. Mais c'est *manifestement faux*, qu'il s'agisse d'enfant baptisé ou non baptisé. Car avant qu'on puisse juger qu'ils ont péché mortellement, il y a beaucoup de délits enfantins que l'on regarde comme véniels. » *Ibid.*, a. 2, obj. 2, p. 341. Que répond Capréolus? Après avoir cité sur la théorie de l'enfant plusieurs textes où saint Thomas la donne, il ajoute simplement : « Quand (Durand) dit que ces assertions sont *manifestement fausses*, nous le nions. C'est sa preuve, à lui, qui est manifestement fausse : car ils font un faux jugement, ceux qui attribuent des péchés véniels aux enfants avant qu'ils aient l'usage de la raison, qui rend possible un péché mortel. Avant l'usage de la raison, ils peuvent faire des choses qui *selon leur espèce*, sont des péchés véniels, oui : mais en eux ce ne sont pas des péchés, et l'on en doit dire autant des péchés mortels en pareil cas. » *Ibid.*, a. 3, ad 2, p. 344, 345. Ainsi Capréolus s'insurge contre le mot de Durand, que cette théorie est « manifestement fausse » et il détruit l'argument par lequel celui-ci prétend le montrer; mais il en reste là, sans expliquer ni prouver les différentes parties de la théorie elle-même, ce qu'il ferait là ou ailleurs, s'il y attachait beaucoup d'importance.

*b)* Cajétan († 1534). — Dans le seul endroit où il examine *directement* la théorie de l'enfant, c'est-à-dire dans son commentaire sur l'article de la *Somme* cité plus haut, il s'étend d'abord beaucoup sur des difficultés secondaires, jusqu'à ces mots qui touchent au fond de la question : « Si (l'enfant arrivé à l'âge de raison) juge qu'il doit désirer le *bien honnête* (bien moral), confusément conçu comme on le fait à cet âge, alors il aura fait une bonne délibération sur lui-même, prenant pour sa fin la vraie béatitude, quoique d'une manière imparfaite, et initiale; d'un enfant on n'exige rien de plus. S'il ne le fait pas, il est coupable d'omission, comme dit notre texte, ad 2. » Edit. léonine de saint Thomas, Rome, 1892, t. VII, Ia IIæ, q. LXXXIX, a. 6, n. 7, p. 147. Évidemment le commentateur est sage, en n'exigeant pas d'un enfant l'impossible. Ce qu'il dit du bien honnête, comme contenant une tendance imparfaite à Dieu fin dernière, il l'explique mieux ailleurs en réfutant cette erreur de Grégoire de Rimini, que les infidèles pèchent dans toutes leurs actions, et cela parce qu'ils ne tendent jamais à Dieu fin dernière de l'homme. De même, dit Cajétan, qu'au-dessous du chef de l'État il peut y avoir un général en chef, de même au-dessous de la fin dernière de tout l'univers, *finis ultimus simpliciter*, il peut y avoir quelque chose qui soit fin dernière dans tel genre, *finis ultimus in hoc genere.* Sans doute, on ne peut pas aimer une chose pareille d'un amour *absolument* suprême, ce serait la mettre à la place de Dieu : mais on peut l'aimer comme suprême *en son genre;* ainsi, parmi nos biens humains, nous aimons la vertu, parmi les vertus la charité, etc. Et parce que le précepte d'aimer Dieu explicitement comme la fin suprême de l'univers (précepte de charité) est un précepte affirmatif, positif, donc n'obligeant pas l'homme pour chacune de ses actions, il sera souvent permis à la créature d'arrêter sa pensée et son amour à un objet qui est une fin dernière en son genre. Alors on aimera *Dieu implicitement*, par le double fait qu'on ne l'exclut pas et qu'on aime l'objet (bien honnête, vertu, etc.) *tel qu'il est en lui-même* (suivant la nature de la volonté, qui se porte aux objets tels qu'ils sont en eux-mêmes). Car chaque chose en son degré faisant partie d'un

ensemble bien ordonné, et tendant à cet ordre universel, et par lui à Dieu qui est l'auteur et la fin de ces ordre, si on l'aime telle qu'elle est constituée dans son degré, on tend implicitement à cet ordre universel, et à Dieu en dernière analyse, même sans penser à lui. Quant aux infidèles, ils peuvent par la raison naturelle et philosophique connaître Dieu comme auteur et fin de l'univers; et dans le cas où ils ne le connaîtraient pas, il leur suffit, *pour éviter le péché* dans *beaucoup* de leurs actes, de tendre à Dieu et de l'aimer *implicitement*, en tendant aux objets (honnêtes) tels qu'ils sont en eux-mêmes : mais cela ne suffit pas *pour le salut éternel*, ni pour éviter *tous* les péchés. » Aimer Dieu *explicitement*, ajoute-t-il, ils ne le peuvent si vite que cela. « Ils n'y sont tenus que lorsqu'ils peuvent le connaître, ce qui leur demande *bien du temps*, parlant *naturellement* » c'est-à-dire en dehors des moyens *surnaturels*, que Dieu peut employer mais n'emploie pas toujours. *Comment. in IIam IIæ*, q. x, a. 4; édit. léonine, t. VIII, p. 83. C'est à la lumière de cet article écrit plus tard, qu'il faut expliquer et corriger la théorie de l'enfant telle que l'expose le commentaire de la Ia IIæ. Sans cela, celui-ci plus ancien et très imparfait, tout en contenant des passages d'un grand rigorisme, laisserait croire en d'autres endroits que l'auteur admet, par un étrange laxisme, dans l'enfant infidèle et non baptisé, la justification grâce au simple amour naturel du bien honnête, et dans l'enfant chrétien baptisé, arrivant à l'âge de raison, un premier acte de charité parfaite appuyé seulement sur la foi large, avant qu'il ait été catéchisé et qu'il ait connu la révélation. Heureusement les choses sont à peu près remises au point parce que l'auteur dit sur l'article de la IIa IIæ, en y ajoutant des passages de ses commentaires sur l'Écriture sainte où il exige nettement la foi stricte pour toute justification d'adulte, suivant la remarque de Melchior Cano. *Comment. In Hebr.*, c. XI, et *In Rom.*, c. III. On peut observer aussi la différence avec le précédent sur la manière de comprendre la théorie de l'enfant. Dans cet acte que saint Thomas exige dès l'âge de raison pour éviter un péché mortel, Capréolus entendait pour tous l'acte de charité parfaite; Cajétan y voit, du moins pour l'infidèle, un acte très inférieur mais suffisant pour le moment.

*c)* Dominique Soto († 1560). — a. — Dans un ouvrage dédié aux Pères du concile, Soto ne regarde pas comme *certaine*, malgré l'autorité de saint Thomas, cette grave obligation de se tourner vers sa fin dernière dès l'âge de raison, de quelque façon qu'on l'explique. « Supposons, dit-il, un homme arrivé à l'âge légitime avec le seul péché originel, et que Dieu attire à lui. Il n'y a pas à avoir d'anxiété sur ce point, si l'on est tenu de se tourner vers Dieu dès qu'on arrive à l'usage de la raison, comme le veut saint Thomas, ou s'il est possible de rester un certain temps avec la seule tache originelle, ce que les autres approuvent plutôt. » Mais Soto exige dans cet adulte, pour être justifié, la *foi* (stricte) avant tout, et, sous la loi évangélique, la foi explicite au Christ; de là il passe aux dispositions qui suivent la foi, et que l'on doit soutenir contre Luther. *De natura et gratia*, l. II, c. XII; édit. revue par l'auteur, Salamanque, 1561, p. 127.

b. — Ailleurs, il a affaire avec des théologiens qu'embarrasse le précepte *spécial* et *positif* de l'acte intérieur de charité, d'amour de Dieu, parce qu'ils ne savent comment *déterminer les moments* où il oblige, et qui préfèrent le nier. Voir sur cette question CHARITÉ, t. II, col. 2252, 2253. D'une part, pensaient avec raison ces auteurs, il est ridicule de dire, étant donné le rôle souverain de la charité, que ce précepte n'obligerait qu'une seule fois dans la vie, c'est-à-dire à l'article de la mort; et un soldat, dès qu'il donne son nom pour se consacrer au service d'un prince, ne fait-il pas acte d'amitié pour lui? D'autre part, si vous dites que ce précepte oblige dès que brille la lumière de la raison, voilà qui n'est connu que de très peu d'hommes, et jamais personne ne s'est confessé d'y avoir alors manqué. Soto répond : « Si vous en croyez saint Thomas, dès l'âge de raison on est obligé de se rapporter à Dieu; non pas, dis-je, au moment même, mais quand l'homme commence à délibérer pleinement, et connaît un seul Dieu, auteur de toutes choses. Et cette opinion n'est pas sans fondement... Il convient tout à fait que, par amour de Dieu, l'homme prenne alors la résolution d'éviter le mal et de faire le bien, ce qui est aimer Dieu par-dessus tout; aussi, avec son secours spécial, l'homme recevrait alors la *foi*, et la grâce par laquelle il serait purifié du péché originel. Quoi qu'il en soit de cette opinion, je pense que quand l'adulte, ayant bien sa raison, *va recevoir le baptême*, il doit rapporter à Dieu sa vie; et de même qu'alors, par le précepte de la foi, il est tenu de croire, de même il doit espérer ce qu'il croit, et aimer celui en qui il espère... Alors vaut la comparaison de celui qui donne son nom au prince pour la milice. » *De justitia et jure*, l. II, q. III, a. 10; édit. d'Anvers, 1567, fol. 44, au verso. Aujourd'hui, les théologiens trouveraient Soto trop sévère; la foi et l'attrition efficace avec l'espérance du pardon, mais sans la charité, peuvent suffire, disent-ils, comme dispositions de l'adulte au baptême. Voir CHARITÉ, t. II, col. 2251.

*d)* Melchior Cano († 1560). — Dans une dissertation sur les sacrements, il a toute une partie sur la nécessité de la foi au Christ pour le salut et la justification des adultes. *Relectio de sacramentis in genere*, part. II; *Œuvres*, Venise, 1776, p. 333-344. Voici la question qu'il pose : *Utrum sine fide Christi possit homo a culpa sanari;* sans la foi au Christ, l'homme peut-il être justifié? Dans cette seconde section de la IIe partie, Cano établit trois « conclusions », ou thèses, qui renferment sa doctrine sur la foi dans la justification. — a. — « Il est erroné et peut-être hérétique, d'affirmer la justification d'un adulte quelconque par la seule connaissance naturelle sans l'acte de foi, » p. 337 sq. Son jugement n'est pas trop sévère : ce qui est jugé en ces termes, c'est un pur naturalisme, sans aucun des correctifs que Ripalda devait y apporter un jour dans son système. — b. — « Pour la rémission du péché soit originel, soit mortel, la foi au Christ est nécessaire, explicite ou implicite. » *Ibid.*, p. 340. La première conclusion de Cano affirmait la nécessité de la foi surnaturelle et stricte, sans énoncer aucun objet matériel; toutefois, par le fait qu'elle s'appuyait sur Hebr., XI, 6, elle indiquait comme objet minimum requis l'existence d'un Dieu rémunérateur. La deuxième énonce un autre objet, le Christ; mais, à cause du dernier mot « ou implicite » elle diffère peu, au fond, de la première : car la foi *implicite* au Christ ne diffère que par l'énoncé, plus ou moins clair, de la foi en Dieu rémunérateur. Voir col. 1754. Aussi, parce que ce n'est qu'une affaire d'énoncé, Cano insiste peu. — c. — « Pour la rémission du péché originel ou actuel, avant le baptême, la foi *explicite* à l'évangile n'est pas nécessaire même aujourd'hui. Corneille était justifié *avant* de recevoir la foi du Christ., d'après Saint Thomas, IIa IIæ, q. X, a. 4 ad 3um, et IIIa, q. LXIX, a. 4 ad 2um. » *Ibid.*, p. 341. Cette dernière question est plus difficile, surtout à cause de plusieurs textes de saint Augustin et de saint Thomas, voir col. 1856; Cano donne ici la solution la plus bénigne, en la soumettant au jugement de l'Église. Aujourd'hui cette solution bénigne est bien plus répandue que de son temps; et l'Église a toujours laissé la liberté de la soutenir. — Après

avoir développé l'enchaînement de ses trois conclusions, Cano revient à la première, la plus importante de toutes, pour répondre aux *objections* des adversaires qu'il avait énoncées dès le début. — La *première* objection, venue sans doute de quelque thomiste, posait en principe la théorie de l'enfant, Iª IIæ, q. LXXXIX, a. 6. Sur ce texte elle raisonnait ainsi : « Il se peut que l'enfant, arrivé à l'âge de raison ignore le Christ et même Dieu, élevé qu'il est chez des barbares sans aucune religion. Pour faire ce qui est en lui, il suffit à celui-là de se tourner vers la fin honnête comprise par la raison naturelle. Mais alors il ne pèche pas mortellement, faisant le bien suivant son âge, et vu l'éducation qu'il a; et il ne peut rester dans le seul péché originel, comme nous le savons par l'autorité de saint Thomas. Il obtiendra donc la grâce (qui justifie) sans connaissance de Dieu, et par conséquent sans aucune foi au Christ. » *Ibid.*, p. 337. — *Réponse* de Cano : « Quand on nous oppose en premier lieu l'autorité de saint Thomas, nous soutenons que cette erreur nouvelle (la justification sans la connaissance de Dieu et sans la foi) ne peut ni ne doit lui être attribuée. Car ce docteur a enseigné le contraire en maint endroit, comme Iª IIæ, q. CXIII, a. 4; IIª IIæ, q. X, a. 4, ad 3um; *In Rom.*, c. X, lect. 3; *In Hebr.*, c. X, lect. 4, et c. XI, lect. 1. — Quant à l'opinion que tient saint Thomas dans la Iª IIæ, q. LXXXIX, a. 6, elle est *probable*. Qu'un adulte, en effet, meure avec le seul péché originel, cela semble heurter un sentiment commun des fidèles, qui admettent des limbes pour les enfants, et non pas pour les adultes. Mais cependant cette opinion du saint docteur n'est pas tellement certaine, qu'il ne soit pas tout naturel de lui donner le dessous, quand on vous l'apporte contre une vérité certaine et ferme. De plus l'argument, dont saint Thomas se sert pour inviter à *(suadere)* cette opinion, n'est pas une preuve démonstrative, mais de convenance; ces preuves de convenance, si l'on y tranche dans le vif, sont souvent trouvées faibles. Aussi saint Thomas lui-même ne prend pas comme sûr cet antécédent : A celui qui fait son possible par les forces naturelles, Dieu donne au même instant la grâce sanctifiante, par laquelle l'homme est justifié. On pourrait avec vraisemblance dire comme Durand, *In IV*, dist. IV, q. VII, qu'il n'est pas nécessaire que l'enfant soit justifié *aussitôt* qu'il suit la voix de la raison naturelle; que c'est bien assez qu'il le soit bientôt après, ou même après un certain délai, au gré de la divine providence; dans l'intervalle, il pourra parfaitement être instruit des choses surnaturelles, et les tenir par la *foi*. » *Ibid.*, p. 342. — Voilà l'appréciation mesurée et sage de Melchior Cano : plût à Dieu que des thomistes plus récents ne s'en fussent pas écartés, et parfois à l'extrême! Ils ne mentionnent guère la dissertation de cet auteur que pour lui reprocher ce qu'il dit *avant* la partie que nous avons soigneusement analysée. Et c'est vrai que dans ces premières pages (333-336) il a une idée blâmable : impressionné surtout par certains textes difficiles de saint Augustin et de saint Thomas, il réclame absolument, pour le *salut* depuis la promulgation de l'Évangile la foi *explicite* au Christ, celle qu'ensuite, comme nous l'avons vu, il ne réclame pas pour la *justification*. C'est ce qui l'a engagé à traiter de la nécessité de la foi explicite au Christ en deux endroits de sa dissertation, ce qui l'allonge inutilement, et en embrouille fâcheusement la marche; mais surtout, en exigeant de l'homme déjà *justifié* une nouvelle condition de nécessité de moyen pour être *sauvé*, il méconnaît cette vérité, que quand un homme est justifié, s'il vient à mourir en cet état, il est sauvé, sans avoir rien eu à ajouter qui fût de vraie et absolue nécessité de moyen. Voir col. 1754. « Melchior Cano, dit le P. Hugueny, essaie de concilier les deux enseignements de saint Thomas en expliquant comment, depuis la prédication de l'Évangile, l'acte de foi élémentaire en Dieu providence (ou rémunérateur) suffit encore à la *justification*, quoiqu'il ne suffise plus à assurer l'entrée au ciel et le *salut* sans un acte de foi explicite à la sainte Trinité et à l'Incarnation.... Il y aurait donc des justifiés auxquels la grâce de justification n'apporterait pas tout ce qu'il faut pour le salut, contrairement aux déclarations du concile de Trente, sess. VI, c. XVI, Denzinger-Bannwart, n. 809. Ce n'est point admissible. » *Revue thom.*, t. XIII, p. 513. — Mais cette erreur de Cano n'infirme pas ce qu'il dit de la foi explicite au Christ comme n'étant pas, aujourd'hui même, d'*absolue* nécessité de moyen pour la justification. Elle n'infirme pas davantage ce que dit Cano de la théorie de l'enfant chez saint Thomas.

*e)* Barthélemy de Medina († 1581). — A propos de l'article où saint Thomas, brièvement résumé par lui, donne la théorie de l'enfant, Médina commence en ces termes : « Sur cet article s'élèvent de graves et innombrables questions, et la doctrine de cet article a été une occasion d'erreur pour des hommes très savants et très subtils; en l'expliquant..., ils sont tombés dans des opinions condamnées, par exemple, que l'on pourra obtenir la grâce et la rémission du péché sans la lumière surnaturelle de la foi; que l'homme peut se disposer à la grâce et aux dons surnaturels sans aucune connaissance de Dieu. » *Expositio in Iam IIæ*, q. LXXXIX, a. 6, Venise, 1590, p. 470. Sa marche ensuite est un peu confuse, surtout parce qu'ayant, d'après l'usage du temps, commencé par exposer les *objections* des adversaires de la théorie de saint Thomas, il en adopte au moins deux et ne répondra aux autres qu'à la fin de son long commentaire de l'article. Voici les principales objections : a. — Cette grave obligation de l'enfant arrivant à l'âge de raison n'est mentionnée par aucun théologien, excepté saint Thomas. — Il répondra, p. 473, que « les défenseurs sont peu nombreux et les preuves aussi, mais qu'elles sont sérieuses et graves. » — b. — Ce précepte n'a pas d'argument certain tiré de l'Écriture ou de la tradition. — « C'est vrai, dira-t-il, mais il se prouve par la lumière de la raison naturelle. » — c. — Personne, même des plus timorés ne se confesse de l'avoir transgressé dans son enfance; et pourtant personne ne se souvient de l'avoir observé. — Réponse : « Les bons chrétiens s'en confessent, quand ils s'accusent *en général* de leurs péchés *douteux;* et Cajétan dit que cela suffit et qu'il ne faut pas se tourmenter de scrupules. » Médina serait un peu plus sévère, mais aujourd'hui on trouverait la réponse de Cajétan bien suffisante. — d. — Personne ne peut savoir avec certitude le moment où il arrive à la raison : donc personne ne sait quand ce précepte oblige; c'est un signe qu'il n'existe pas. — Réponse : « On peut savoir le moment par conjectures, comme on connaît le temps où pour la première fois le précepte de la confession, ou de la communion, oblige. » — e. — Arrivé à l'usage de la raison, on ne peut alors connaître Dieu avec certitude, il faut trop de temps pour cela; — f. — pour connaître une *loi* obligeant en conscience, un préambule nécessaire est de connaître Dieu comme *législateur*, ce qui demande encore plus de temps; on ne peut donc savoir, alors, qu'on est tenu de se tourner vers Dieu. — A ces deux objections, Médina concèdera tout; mais, dit-il, cela prouve seulement que la solution de Cajétan pour interpréter cet article de saint Thomas vaut mieux que celle de Capréolus. Voir col. 1866. Après sa liste d'objections, il établit deux propositions ou conclusions :

*Première proposition.* — « Arrivé à l'usage de la raison, on n'est pas tenu de se tourner vers Dieu

*explicitement.* » C'est la pensée de Cajétan, qu'il cite et résume. Voir col. 1867. Il ne craint pas de faire aussi quelques emprunts aux objections des adversaires, qu'il vient de citer : « Nul n'est tenu à l'impossible, dit-il avec eux; or il est impossible naturellement d'arriver si vite, soit à la connaissance de Dieu, soit surtout à celle d' n tel précepte (de se tourner vers Dieu explicitement). D'ailleurs, pour établir ce précepte, les sources positives font défaut; il serait donc téméraire de l'affirmer. On ne peut se servir de ce texte : *Convertimini ad me et ego convertar ad vos*, Zach , I, 3, qu'on retrouve dans Jérémie, Osée, Ezéchiel et Joël, et autres prophètes... Ce précepte, *Convertimini ad me*, s'adresse aux seuls pécheurs coupables de péchés mortels actuels, et attachés au péché, comme on le voit par le contexte. Et c'est toujours pour les exhorter expressément à la pénitence. Mais le précepte de la pénitence, selon le sentiment commun des théologiens, n'oblige pas le pécheur à se conver ir tout de suite. » *Ibid.*, p. 471. Comment donc l'enfant non baptisé, qui n'a encore que le péché originel sans aucu e faute actuelle, serait-il obligé par ces paroles des prophètes à se tourner, *convertere*, vers Dieu, bien plus, à le faire tout de suite, dès le premier ins ant de l'usage de la raison? On ne peut qu'approuver l'exégèse de Médina et son rai onnement. — Médina est surtout préoccupé d'empêcher qu'on ne tire de cette théorie, comme plusieurs l'ont fait bien à tort, l'erreur si grave d'attribuer la justification de l'infidèle à un acte purement naturel et sans la foi. Cependant il ne goûte ni l'interprétation de Capréolus, qui veut que l'acte exig par saint Thomas dans l'enfant arrivé à l'âge de raison soit un acte surnaturel de charité parfaite, ni les arguments que les partisans de Capréolus proposent en sa faveur; et même il les réfute. *Ibid.*, p. 471, 472. C'est en les réfutant, qu'il trouve l'occasion de compléter l'interprétation de Cajétan sur la question capitale de la justification de l'enfant. Médina, expliquant (ad 2[um]) un principe que les partisans de Capréolus avaient mis en avant, le grand principe du *Facienti quod in se est*, le développe et l'applique ainsi : « Si l'enfant, au premier instant de l'usage de la raison, délibère bien sur son salut (même sans connaître *explicitement* Dieu et le salut, et comme Cajétan l'explique), Dieu lui donnera aussitôt une lumière surnaturelle et infuse de foi, par laquelle il connaîtra (par révélation) ce premier principe de notre religion, l'existence d'un Dieu rémunérateur. Et cette illumination ne sera pas miraculeuse, parce qu'elle appartient à la règle posée par la divine Providence, qui se doit à elle-même de ne laisser personne sans le remède suffisant, sans le secours nécessaire au salut. Si vous objectez que la connaissance de Dieu n'arrive aux hommes (aux infidèl s, dont il s'agit surtout) qu'après un temps assez long et de longues recherches, je l'accorde, si vous parlez de la connaissance acquise par les forces humaines; mais pas n'est besoin de temps (ni de recherches) pour la connaissance surnaturelle où Dieu enseigne l'homme, car Dieu peut à l'instant enseigner à tout homme la doctrine nécessaire au salut. Ajoutons ce que disent de doctes théologiens, Durand, *In IV*, dist. IV, q. VII, le savant Victoria dans sa dissertation *De veniente ad usum rationis*, et le sage Cano dans sa leçon *De sacramentis* : il n'est pas nécessaire que, l'enfant ayant bien délibéré sur lui-même, Dieu lui donne *aussitôt* cette lumière surnaturelle et le justifie par sa grâce; mais c'est assez qu'il soit justifié bientôt après, ou même avec un certain *retard*, selon le gouvernement de la divine providence; dans cet intervalle, il pourra être convenablement instruit des choses surnaturelles, et les tenir par la foi. — Mais, dira un théologien, il pourra aussi dans cet intervalle pécher véniellement, ce que réprouve saint Thomas dans son article. — Il faut répondre qu'il appartient à la providence de Dieu de le garder alors de tout péché véniel, de même qu'elle préservait Adam, avant sa chute mortell , de tout péché véniel, comme nous l'avons expliqué (dans la même question de saint Thomas, a. 3). » *Ibid* , p. 472.

*Seconde proposition.* — « Celui qui arrive à l'usage de la raison est tenu de se tourner vers Dieu de la manière qu'il peut selon la connaissance qu'il a. S'il connaît Dieu, ce à quoi l'éducation peut beaucoup servir, il est tenu d'avoir cet acte : je veux honorer Dieu, je prends la résolution de garder sa loi. S'il ne le connaît pas, il suffit qu'il se décide à vivre suivant la dictée de la droite raison, ainsi : je veux mener une vie honnête; je ne veux pas faire le mal; saint Thomas, en termes exprès, accepte que cela suffise pour commencer, *De verit.*, q. XIV, a. 11, ad 1. Ainsi expliquée, continue Médina, l'opinion de saint Thomas sur l'enfant arrivé à l'âge de raison est *vraisemblable*, et *très probable.* Voici des arguments qui en suggèrent la vraisemblance.— a. — *Dès que* la loi et la foi au Christ sont suffisamment promulguées à quelqu'un, il est tenu de les recevoir par une f rme résolution comme celle-ci : je veux vivre sous sa loi et lui rendre un culte, et il ne peut pas remettre cette résolution à plus tard. Donc, pareillement, dès que la loi naturelle lui est promulguée, tout individu est tenu de la recevoir; or il ne la reçoit que par le ferme propos de l'observer; il est donc tenu d'avoir ce propos. La parité semble claire : car la loi naturelle n'oblige pas moins que la loi chrétienne, étant également divine; et la promulgation s'en fait, quand l'on arrive aux années de discrétion, quand l'on sait qu'il faut vivre conformément à la droite raison, qu'il ne faut pas nuire au prochain. — b. — C'est alors le moment urgent de s'occuper de son salut, plus ou moins vaguement considéré suivant la connaissance que l'on a; et c'est une très grave négligence, de ne pas alors disposer de sa manière de vivre, d'où dépend le salut ou la perte; et comme alors on a tout de suite à agir bien ou mal, il semble qu'il y aurait très grave négligence à ne pas disposer avant tout de l'*ensemble* de sa vie, *de summa vitæ.* » *Ibid.*, p 472. Médina tourne cette preuve de diverses manières, et enfin passe à un argument donné par saint Thomas, le seul qu'ait retenu Melchior Cano, comme nous avons vu. — c. — « Si l'enfant n'était pas tenu aussitôt à ce ferme propos, il pourrait arriver qu'avant de l'avoir il fît un péché véniel (ou plusieurs); alors, s'il avait encore le péché originel, n'étant point baptisé, le péché véniel se trouverait en lui avec le seul péché originel, ce qui semble un inconvénient (s'il venait à mourir en cet état), parce qu'il n'y a pas d'endroit pour punir ce péché véniel : ni les *limbes*, où l'on ne souffre pas, au moins de la peine du sens, ni le *purgato re*, qui est un acheminement à la gloire céleste (refusée au péché originel), ni l'enfer des damnés, où ceux-là seuls sont punis qui sont en état de péché mortel. » *Ibid.*, p. 473. L'argument n'est pas péremptoire, Dieu pouvant, ou dans sa providence empêcher la mort en cet état, ou dans sa miséricorde pardonner ce péché véniel et sa peine, ou même dans sa toute-puissance, trouver pour cette espèce très particulière de pécheurs un autre lieu de punition qu'il n'a pas jugé à propos de nous révéler. — En finissant, Médina rappelle que les païens eux-mêmes ont entrevu cette décision générale que l'on doit prendre en arrivant à l'âge de raison, comme dans la fable d'Hercule enfant, ayant à choisir entre deux voies et deux invitations opposées, celle de la Volupté et celle de la Vertu.

*f)* Bañez († 1604), traite notre question *ex professo*, et l'ajoute en appendice dans les *Scholastica commentaria in II[am] II[æ] Angelici doctoris*, q. X, a. 1; édit. de Douai, 1615, p. 243. Il énonce brièvement

trois propositions générales ou conclusions : *1re conclusion.* Sur cette théorie de l'enfant, « on ne peut rien avoir de *certain*, ni des saintes Écritures, ni des docteurs. Quelque position que l'on choisisse, on en voit découler des conséquences fâcheuses, *inconvenientia*, et l'on a peine à résoudre les objections. » — *2e conclusion.* « Ceux qui arrivent à l'usage de la raison ne sont pas *tous* tenus de se tourner vers Dieu *explicitement*, distinctement et formellement... Bien moins encore est-on tenu par la raison naturelle de se tourner alors vers Dieu de la manière surnaturelle qui est nécessaire pour la justification : car cela présupposerait une connaissance de Dieu toute surnaturelle, que de fait tous n'ont pas aussitôt, quand ils arrivent à l'usage de leur raison » — *3e conclusion.* « Tout enfant venant à l'usage de sa raison est tenu d'avoir un acte par lequel il se tourne vers le *bien* moral pour le chercher selon la raison ; et c'est là se tourner vers Dieu, soit implicitement soit explicitement connu. Cette conclusion est très probable, bien que ce soit une opinion particulière de saint Thomas. » *Ibid.*, p. 245. Bañez, qui n'a pas insisté sur les deux premières conclusions, va prouver celle-ci assez longuement.

« *1re preuve.* Si l'homme n'est pas *obligé* de se tourner vers le bien honnête *à cet instant*, par la même raison il ne le sera *jamais*. Car le début de la vie est le moment le plus nécessaire pour cela, puisqu'alors il y a le plus grand danger de prendre une fausse direction ; et l'erreur qui au début semble petite, à la fin devient grande, selon l'adage. Quant à dire que l'homme n'est tenu de se tourner vers Dieu ou vers le bien qu'une fois dans sa vie, c'est une absurdité. Si donc cet être raisonnable ne s'est point par avance fixé comme but de son existence le bien qui est sa fin dernière, nécessairement dans la suite de sa vie rationnelle il ira d'égarement en égarement. » — *2e preuve.* S'il n'avait pas cette obligation à ce moment, il pourrait arriver que l'homme mourût avec les péchés véniel et originel seuls, et il n'y aurait point d'endroit pour le punir, ce qui est un inconvénient, comme le remarque saint Thomas. — *3e preuve.* « Ce premier moment de l'usage de la raison est celui de la promulgation de la loi naturelle en général : il faut faire le bien selon la règle de la raison. Donc l'enfant est tenu d'accepter alors cette loi, et de se proposer de l'observer. Cette conséquence se prouve par la comparaison avec la promulgation de la loi évangélique » (argument de Médina). — « *4e preuve* enfin, qui est de saint Thomas, et la meilleure de toutes. La première chose qui se présente à celui qui vient à l'usage de sa raison, c'est de penser à *soi-même :* car l'enfant se connaît et s'aime plus que les objets qui l'entourent, et rapporte naturellement le reste à soi... Mais lui, ne doit-il se soumettre à personne? Par le libre arbitre, il se sent maître de ses actions ; mais ne doit-il pas les bien gouverner, et particulièrement le premier de ses actes? N'est-ce pas un grave désordre, s'il établit en lui-même sa fin *dernière?* si dans cette première action humaine, dont il se sent le maître libre et responsable, il ne reconnaît pas de fin au-dessus de lui, averti qu'il est cependant par la voix de sa conscience. S'il ne suit pas cette règle de la conscience, il gouverne mal ses actes ; il est comme un usurpateur qui ne reconnaît pas l'empire d'un supérieur... Il sera déjà puni par le remords de sa conscience, qui préside en lui à la place de Dieu... Et quand même il ne connaîtrait pas distinctement l'existence de Dieu, c'est assez pour lui imposer l'obligation, qu'il connaisse évidemment en lui-même une certaine présidence de la conscience, qui lui dicte d'agir selon la règle naturellement inscrite dans son esprit... De même qu'il y a, parmi les citoyens d'un État, des gens simples qui ne connaissent pas le roi et ne savent même pas qu'il y en a un, et qui pourtant sont tenus d'obéir au préfet de la ville, qu'ils savent par expérience présider à tous ceux de leur région, de même, arrivé à l'usage de la raison, l'enfant fait aussitôt l'expérience intérieure du *dictamen* de la conscience, qui lui ordonne avec un certain empire de vivre suivant cette règle. Et bien qu'il ne connaisse pas Dieu distinctement, il n'ignore pas cette voix qui le représente au dedans de lui. S'il se soumet, c'est implicitement se tourner vers Dieu et le prendre pour fin. Si au contraire, par un acte positif de mauvais amour de soi, il cherche sa propre excellence en ne se soumettant pas au *dictamen* de la conscience, il pèche gravement, et suivant la meilleure explication c'est un péché d'*orgueil*, dans le genre de celui des anges révoltés. Si, malgré ce *dictamen*, il suspend l'acte d'obéissance exigé, c'est un péché grave d'*omission*, qui peut selon moi se ramener à l'orgueil, commencement de tout péché. Si d'ailleurs c'est à cause d'un bien temporel particulier, qu'il *omet* de se tourner vers Dieu, son péché sera spécifié par le terme (plus ou moins mauvais) qu'il poursuit, mais toujours avec la circonstance (grave) du péché d'omission. » *Ibid.*, p. 245, 246. C'est ainsi que Bañez résout hardiment la difficulté capitale faite à l'explication de Cajétan, et que Médina n'avait pas osé aborder : « Pour pécher gravement, il faut d'abord connaître l'obligation, mais pour connaître l'obligation, il faut d'abord connaître Dieu, et Dieu législateur. » La première de ces propositions, niée depuis par les jansénistes, est généralement reconnue par les théologiens catholiques : mais ils sont divisés sur la seconde ; nous y reviendrons.

Enfin notre auteur répond aux *objections contre* la théorie de saint Thomas. — A la *1re objection*, d'ailleurs moins importante, Bañez place une bonne explication : il note que, la raison humaine ayant besoin de temps pour délibérer, le *primum instans rationis* a une certaine latitude, et peut s'entendre, ou du commencement de la délibération, ou de son terme. Le « premier instant du *commencement* c'est quand devant l'idée de son propre bien (ou bonheur) la volonté, qui n'est pas libre sur un tel objet, le désire naturellement par un acte où il n'y a ni mérite ni démérite, avant de passer au choix des moyens pour y arriver ; alors aussi l'intelligence adhère naturellement (nécessairement) à un principe pratique très général (comme : Il faut faire le bien) : c'est la promulgation de la loi naturelle, prise en général ; reste à la volonté d'y donner son libre consentement : c'est là-dessus que l'homme se met à délibérer. Le premier instant du *terme*, c'est quand la délibération prend fin ; si l'homme alors se subordonne à ce *dictamen* général de la conscience, il accomplit le précepte de se tourner vers Dieu, connu au moins implicitement, comme vers sa fin dernière ; et alors il est censé *facere quod in se est.* Entre ces deux instants, l'un qui inaugure et l'autre qui conclut la délibération, il s'écoule un temps plus ou moins court suivant la vitesse ou la lenteur de l'esprit ; de là vient également que les uns arrivent plus vite que les autres à l'usage de la raison. Par là on voit aussi l'importance de l'*éducation*, même avant ce premier instant : bien qu'ils n'aient pas encore l'usage de la raison et de la liberté, les enfants sont déjà susceptibles de recevoir de leurs parents, par l'imagination, des impressions et des inclinations qui peuvent beaucoup servir ou nuire quand viendra la première délibération et l'élection qui la termine. » *Ibid.*, p. 246. — La *2e objection* retourne de diverses manières cette idée que l'ignorance invincible de Dieu, où l'enfant se trouvera souvent à l'âge de raison, lui enlèvera alors toute possibilité de pécher. Elle finit en ces termes : « Cette con-

séquence est bonne : pas de Dieu, donc pas de péché. Or cet enfant ignore invinciblement s'il y a un Dieu, ou s'il n'y en a pas : donc il ignore invinciblement si le péché existe ou non (et partant, ne peut pas le commettre). » Bañez traite ce raisonnement de sophisme. « Dans toute la dialectique, dit-il, vous ne trouverez pas cette règle, que si l'antécédent est invinciblement ignoré, le conséquent doit l'être aussi. » Il renverse la prétendue règle par un exemple contraire : La terre (à tel moment) se trouve interposée entre le soleil et la lune, donc il y a éclipse de lune. Un paysan ignore absolument l'antécédent; et pourtant il n'ignore pas le conséquent, qui lui est manifesté par l'expérience. De même en notre cas : l'homme constate par expérience qu'il est lié par le *dictamen* naturel de la conscience, bien qu'il n'ait pas aussitôt la connaissance d'un Dieu législateur, qui est l'auteur de cette obligation et l'a imprimée dans les âmes des hommes. » *Ibid.*, p. 246. Bañez suppose ce fait, que la marche de la connaissance humaine peut parfois être à l'inverse de la genèse réelle des choses, sans nuire cependant à la vérité de la connaissance; chez nous l'ordre logique ne suit pas toujours l'ordre ontologique. — 3[e] *objection :* Un précepte affirmatif n'oblige pas *pro semper*, mais pour des actes espacés avec une certaine liberté. Pourquoi donc le vôtre oblige-t-il nécessairement à ce moment-là, et si rigoureusement? Pourquoi l'enfant ne peut-il alors, sous peine de péché mortel, exercer sa liberté sur une bonne action particulière qui se présente à lui, et lui semble même nécessaire? — Réponse. « Parce qu'il s'expose à un péril manifeste de s'égarer, s'il commence son voyage en délibérant sur lui-même *sans la règle* qu'il peut naturellement connaître. Et c'est le principal argument pour l'opinion de saint Thomas. » *Ibid.* L'objection est-elle pleinement résolue? L'enfant ne pourrait-il connaître et appliquer *la règle* de sa conscience d'abord à une action particulière, puis à une autre, etc.? Sans doute, l'adhésion *universelle* et *réfléchie* à la règle, et qui porterait sur *tout l'avenir* dès le premier usage de la liberté, aurait de grands avantages; mais c'est un acte bien difficile pour un enfant, et plus à la portée d'un philosophe : comment peut-on garantir que tout enfant aura infailliblement cette pensée, et n'est-ce pas bien rigoureux de dire que, s'il ne donne pas à la règle des mœurs cette adhésion spécialement difficile, il pèche mortellement? Si les documents positifs de la révélation disaient que tout enfant a vraiment cette obligation, et la connaît, alors on serait autorisé à supposer une lumière spéciale de Dieu pour la lui faire connaître; mais les documents se taisent là-dessus, comme l'admettent les thomistes eux-mêmes. — 4[e] *objection.* Elle part des principes que Bañez venait d'établir avec saint Thomas, dans l'article auquel il a adjoint comme appendice la discussion de la théorie de l'enfant, et les tourne contre lui. « Si nous parlons de la foi en tant que nécessaire à la justification, avait-il dit, beaucoup d'infidèles sont excusés du péché d'infidélité. Dieu, en effet, n'oblige personne à l'impossible. Or il est impossible que l'homme connaisse par la lumière naturelle qu'il est enfant de colère à cause du péché originel, et que Dieu a résolu de justifier le pécheur. Ce sont là des choses que l'on tient par la foi seule. Avant donc que ces vérités aient été révélées surnaturellement à l'homme et présentées, soit par un prédicateur tel qu'il le faut, tandis que la grâce au dedans aide surnaturellement l'auditeur, soit par Dieu lui-même manifestant intérieurement les vérités nécessaires à la justification (révélation immédiate), jamais l'homme ne commettra le péché d'infidélité : il en sera excusé par l'ignorance invincible de la révélation. » *In II[am] II[æ]*, q. x, a. 1, dub. 1, 2[a] conclus., p. 242. Partant de ces principes mêmes, l'adversaire de la théorie de l'enfant pose ce dilemme : « Le précepte de se tourner vers Dieu à l'âge de raison, que vous affirmez, est un précepte ou surnaturel (c'est-à-dire le précepte de la *foi* et des autres vertus théologales), ou naturel. *Surnaturel?* Un tel précepte n'est pas connu ordinairement dès l'âge de raison; et si, avec Capréolus, on soutient qu'il l'est toujours, tout enfant qui y manquerait commettrait dès lors le péché mortel d'infidélité, en ne se tournant pas vers Dieu par des actes de foi, d'espérance et de charité, il n'y aurait donc point d'infidèles négatifs, excusés par l'ignorance invincible, ce qui serait contre les principes de saint Thomas. En ferez-vous un précepte *naturel?* Un précepte naturel ne peut s'étendre à ce qui est impossible à faire par les forces de la nature. Or dans notre état actuel de nature corrompue, nul ne peut par les forces de la nature se tourner efficacement vers Dieu, c'est-à-dire prendre, comme vous le voulez, une résolution générale et sérieuse d'accomplir la loi naturelle pendant toute une longue vie, cet objet étant au-dessus des forces de la nature : autrement il faudrait dire que l'homme par les forces de la nature peut accomplir toute la loi naturelle, ce qui est pélagien. » *Ibid.*, dub. 2 p. 244. — Réponse de Bañez : « *Tout* homme est *tenu* de se tourner vers Dieu, et par un précepte *naturel*, et par un précepte *surnaturel :* avec cette différence, que personne n'est excusé du précepte naturel, parce qu'il lui est naturellement intimé... dès l'usage de la raison; tandis que celui à qui le précepte surnaturel n'a pas été promulgué en est excusé, et donc ne pèche pas contre la foi, l'espérance et la charité. Le précepte naturel ne s'étend pas à ce qui est absolument impossible aux forces de la nature, c'est vrai; mais un homme dans l'état de nature corrompue, surtout s'il ignore sa faiblesse, peut désirer vivre suivant la droite raison toute sa vie, et en prendre la résolution. Ce désir et cette résolution seront inefficaces; car sans le secours divin l'homme ne tiendra pas toute sa vie ni très longtemps sur toute la ligne du bien moral. Mais si dans cette première délibération il a fait vraiment ce qui était en lui, c'est une *pieuse croyance* qu'il sera illuminé et justifié par la grâce de Dieu; ainsi paraît l'enseigner saint Thomas, I[a] II[æ], q. LXXXIX, a. 6. » S'il s'agit de l'illuminer *aussitôt* par une révélation immédiate, suivie de la justification *sans retard*, ce n'est en effet qu'une « pieuse croyance » : Dieu est libre de *différer*, comme l'admet Medina et plus tard Suarez. Voir col. 1871 et 1860.

*Remarques.* — a. — On aura noté que Bañez exige, pour la justification, la connaissance de la révélation et qu'il ne saurait se contenter, comme plus tard Ripalda, de la « foi large ». De là cette conclusion qu'il développe très bien dans un autre article : « La connaissance naturelle de Dieu n'a jamais été la *foi* implicite en un mystère, par exemple en Dieu justificateur et rémunérateur... La foi implicite et la foi explicite, dans le vrai sens de ces expressions, ne diffèrent pas spécifiquement, l'*objet* en est le même, plus ou moins enveloppé. Au contraire, la connaissance naturelle de Dieu est d'un autre ordre que la connaissance surnaturelle de la foi; celle-ci ne peut donc y être contenue implicitement, pas plus que l'homme dans la graine d'une plante... On objecte : Si l'on sait naturellement que Dieu existe, et qu'il a une providence, on a implicitement, dans l'idée naturelle de son existence, toutes ses perfections nécessaires et éternelles (y compris la Trinité) et dans l'idée de sa providence, tout ce que Dieu a de fait disposé dans le temps pour conduire l'homme à la béatitude, (y compris l'Incarnation, la grâce, la vision béatifique). C'est donc la foi implicite aux mystères eux-mêmes. » Bañez répond que, si dès maintenant nous connaissions Dieu *sicuti est*, I Joan., III, 2, notre connaissance de Dieu embrasserait tout

cela; mais notre connaissance, telle que nous l'avons naturellement en cette vie, n'atteint des perfections divines et des dispositions de la providence que ce que nous pouvons tirer du spectacle du monde créé. Et il ajoute : « Saint Thomas, IIa IIæ, q. I, a. 7, ne dit pas que tout ce qui est en Dieu est *implicitement* dans notre connaissance *naturelle* de son existence et de sa providence; il dit que tous les *articles de foi* sont contenus implicitement *in primis credibilibus*, Hebr., XI, 6, c'est-à-dire dans les deux principaux articles indiqués par saint Paul comme nécessaires à la justification. » *Comment. in IIm IIæ*, q. II, a. 8, dub. 2, 1a conclus., p. 191, 192.

b — Ainsi Bañez nous met sagement en garde contre l'abus de cette formule : « Ceci est contenu *implicitement* dans cela. » Malheureusement il n'a pas évité le même écueil dans l'explication qu'il donne, après Cajétan, de la difficile théorie de saint Thomas sur l'enfant arrivé à l'âge de raison. Et lui qui a pris soin d'affirmer, comme nous l'avons vu, que « Dieu n'oblige personne à l'impossible, » que « l'ignorance invincible excuse l'infidèle du précepte divin qu'il ignore », le voilà qui accuse l'être le plus excusable du monde, un enfant élevé parmi les infidèles dans l'ignorance de Dieu, qui l'accuse, dis-je, d'un péché mortel formel, c'est-à-dire d'un libre outrage fait en pleine connaissance de cause à l'autorité du divin Législateur, sous prétexte qu'entendant pour la première fois la voix de sa conscience, « il atteint implicitement Dieu lui-même» et que omettre d'accomplir le précepte de se tourner alors vers le bien moral comme règle de toute sa vie équivaut à un mépris complet de l'autorité de Dieu, à une révolte, à un outrage digne de l'enfer. N'est-ce pas là jouer sur le mot « implicitement » qui a deux sens très divers? Voici un adulte ayant acquis déjà la connaissance *distincte* de Dieu souverain Législateur, et du péché mortel qui l'outrage : mis soudain en face d'un péché mortel à commettre, il se souvient rapidement, et par là même un peu confusément, de Dieu qu'il va offenser; on pourra dire *en un sens* qu'en lui la pensée de Dieu est alors *implicite*, à cause de son mode *subjectivement confus;* et l'on soutiendra avec raison qu'un *tel* regard implicite jeté sur Dieu peut suffire à faire commettre un péché mortel. Mais c'est dans un *autre sens* que l'on dit de l'enfant dont nous venons de parler, qu'il atteint Dieu *implicitement*, et sa situation d'esprit est toute autre. Théoriquement il pourrait, en partant de ce qu'il voit avec l'usage de sa raison, découvrir le souverain Législateur et la malice du péché mortel : mais en pratique, c'est pour lui une longue chaîne de raisonnements difficiles, qui lui demande du temps. Il n'est donc pas, comme cet homme, dans l'*acte* de saisir rapidement et confusément des choses dont il a la connaissance habituelle : il est seulement *en puissance* de découvrir de grandes et terribles vérités; et il n'a pas même cette puissance *prochaine* de connaître Dieu Législateur, et la malice du péché mortel, qu'a un homme qui les connaît explicitement, et qui est, pour le moment, endormi.

Tout considéré, force nous est donc de revenir à l'idée de Médina, qu'un certain délai est souvent nécessaire à l'enfant pour arriver à cette connaissance explicite de Dieu, qui le rende capable de péché mortel.

c. — En supposant au fait de l'obligation une *évidence immédiate*, et en partant de là pour prouver l'existence de Dieu Législateur, voir col. 1874, Bañez est le précurseur de ces auteurs catholiques de nos jours qui ont admis la valeur de « l'argument moral » pour prouver l'existence de Dieu. Voir DIEU, *son existence*, t. IV, col. 917; où sont cités, parmi ces auteurs, Mgr d'Hulst, l'abbé de Broglie, le P. Sertillanges, O.P., les PP. Schiffini et Hontheim, S. J. — D'autres cependant goûtent peu cet argument, pour d'assez bonnes raisons. *Psychologiquement*, comment l'obligation peut-elle être atteinte par la raison humaine avec « évidence » et « immédiatement »? qu'est-ce que cette « expérience » d'une chose par elle? *Moralement*, comment peut-on être *obligé, absolument* obligé, et sous peine de péché *mortel*, avant de savoir ou même de soupçonner qu'il y a un souverain Législateur et que cette règle intérieure vient de lui et que notre conscience est son « vicaire » comme dit Bañez? La difficulté augmente quand il s'agit d'un enfant arrivé à l'usage de sa raison; et le raisonnement abstrait qu'on lui suppose facile conviendrait beaucoup plus à un philosophe qu'à un enfant, surtout s'il n'est pas aidé par l'éducation, ce qui est un cas fréquent, et même ordinaire chez les infidèles. — Depuis que nous écrivions ces lignes, le cardinal Billot a donné une réfutation de « l'argument moral » qui semble convaincante. *Études*, 5 sept. 1922, p. 523 à 531,

*g) Les dominicains des siècles suivants.* — Naturellement ils ne s'écartent guère de l'un ou l'autre de ces grands ancêtres dans les explications qu'ils donnent de la théorie de l'enfant. Citons quelques noms principaux.

a. Jean de Saint-Thomas († 1644) affirme avant tout l'absolue nécessité de moyen, pour la justification de l'adulte, d'un acte de foi stricte et complètement surnaturelle. *Cursus theologicus, De fide*, disp. IV, a. 1, n. 1; édit. Vivès, 1886, t. VII, p. 91. — L'*objet* de cet acte doit être déterminé et explicite, au moins celui qui est indiqué par l'apôtre, Hebr., XI, 6. *Ibid.*, n. 4, p. 92. Depuis la Nouvelle Loi, il est *très probable* qu'en outre « la *foi explicite* au Christ est d'absolue nécessité de moyen. Il reste néanmoins *probable* qu'en des cas exceptionnels elle peut être remplacée par l'*implicite;* » sage concession faite à cause des objections difficiles que notre auteur va s'efforcer de résoudre. *Ibid.*, n. 10, p. 95, et n. 15, p. 97. Une de ces objections est tirée de la théorie de l'enfant : comment peut-il en *un* seul *instant* connaître *tant* d'articles de foi et leur donner son assentiment? Dieu n'a pas promis de l'aider d'une façon qui dépasse le mode de l'intelligence humaine. *Ibid.*, n. 17, p. 98. — Réponse. « L'enfant perçoit *successivement* les articles de foi, mode qui convient à la nature discursive de notre pensée; c'est pourquoi les thomistes donnent à ce *premier* usage de la raison un *commencement* et un *terme*, séparés par un temps *intermédiaire*. Au commencement, le précepte de se tourner vers Dieu *n'oblige pas* encore, mais seulement commence à se manifester. Au terme, il *oblige;* mais alors déjà l'enfant a pu être suffisamment instruit de quelques articles de foi, grâce à Dieu. » *Ibid.*, n. 22, p. 99. S'il s'agit d'un enfant élevé dans un milieu chrétien, on conçoit plus facilement l'instruction que la Providence peut lui ménager en temps opportun, entre l'instant du commencement et celui du terme. Mais l'auteur prétend répondre ici pour *tous* les enfants, même élevés parmi les sauvages infidèles, et au moment de l'usage complet de la raison il veut les amener tous à la possibilité pratique de la justification, laquelle d'après ses principes présuppose l'acte de foi stricte (et l'acte de charité parfaite, là où manque le baptême) : il doit donc supposer qu'une *révélation immédiate* leur est faite, ce qui n'est pas le mode propre de la raison humaine pour acquérir l'instruction. Mais dans sa trop courte réponse il ne s'explique pas là-dessus, et ajoute : « Entre ces deux instants, l'initial et le final, le péché *véniel* peut-il coexister avec le *seul originel*, c'est une autre controverse, distincte de la première. Pour la résoudre nous dirons : si la diversion que fait l'enfant vers un péché, *véniel* en lui-même, porte avec elle le *danger* de le distraire de la fin dernière qui lui est alors proposée et vers laquelle il est obligé de se

tourner, ce péché, à raison du *danger* adjoint, deviendra *mortel*, au moins pour l'instant *final*, où il l'empêche de se tourner vers Dieu; auparavant, l'usage de la raison n'étant pas encore consommé, le péché ne le sera pas non plus. Si ce péché n'offre pas ce danger, il pourra avoir lieu comme péché *véniel* à l'instant final, mais alors il se trouvera en compagnie ou de la *grâce* sanctifiante, ou d'un péché *mortel* (par lequel l'enfant refuserait la foi, ou la charité justifiante), tandis qu'auparavant ce n'est pas un péché véniel consommé (formel), parce que l'usage de la raison n'est pas assez achevé pour cela. » *Ibid.*, n. 22, p. 99, 100. L'explication de Jean de Saint-Thomas résume nettement celle de Cajétan et de Bañez.

b. Gonet († 1681) attaque sans les nommer certains thomistes, lesquels ont concédé qu'une suppléance en certains cas *(per accidens)* à la foi *explicite* au Christ est « probable ». Ainsi donc, s'écrie-t-il, cet objet de foi ne serait pas plus nécessaire « que le sacrement de baptême pour les adultes ou celui de pénitence, il serait nécessaire seulement *in re vel in voto?* » Il vise Bañez, et Jean de Saint-Thomas que nous avons cités. *Clypeus theol. thomisticæ*, tr. *De virt. theol.*, disp. VI, a. 5, n. 88; édit. Vivès, 1876, t. v, p. 273, 274. Il ne s'accorde pas d'ailleurs avec lui-même, car auparavant, parlant de l'opinion de Bañez qui au besoin se contente des deux articles énumérés. Hebr., xi, 6, Gonet la trouve « assez probable »; *De vitiis et peccatis*, disp. IX, a. 8, n. 225; t. iv, p. 444; c'est l'endroit où il traite la théorie de l'*enfant*. On peut y faire quelques remarques intéressantes : α) Les références que donne Gonet sur les théologiens anciens et modernes qui ont traité de cette théorie, c'est aux *Salmanticenses* qu'il les emprunte, et c'est à eux qu'il renvoie, n. 178, p. 431. Les carmes de Salamanque ont fait le dépouillement des auteurs pour et contre; et en général ils ont mis dans leur cours de théologie une ampleur de documentation, et un zèle à défendre saint Thomas, qui leur ont conquis une grande influence sur les dominicains eux-mêmes, à partir de Gonet. — β) Celui-ci est le premier dans son ordre qui se soit écarté du jugement modéré que les anciens dominicains portaient sur cette théorie particulière de saint Thomas, depuis Capréolus jusqu'à Bañez inclusivement, comme nous l'avons montré. Écoutons Gonet : « Le saint docteur parle si clair et si ferme, et inculque si souvent cette opinion, que d'après moi et à bon droit celui qui s'en sera écarté doit être rayé du nombre des thomistes. » *Ibid.*, n. 178. Ceci est un autre emprunt aux *Salmanticenses*, en propres termes, *De vitiis et pec.*, disp. XX, n. 1; édit. Palmé, 1877, t. viii, p. 490. — γ) En expliquant cette théorie de saint Thomas, Gonet suit plutôt Cajétan qu'il cite, et dont il donne l'explication comme étant « commune chez les thomistes » et Médina qu'il ne cite pas, d'où lui viennent quelques arguments, sans parler des détails littéraires sur Hercule enfant et sur Pythagore; il ne lui emprunte pas, malheureusement, sa juste critique de la preuve scripturaire par le *Convertimini ad me*, et persiste à invoquer ce texte. Voir col. 1871. — δ) Il ajoute à ses prédécesseurs, une citation de Tamburini S. J. († 1675), *In Decalogum*, l. II, c. iii, § 2, n. 1. Là cet auteur de théologie morale recense les divers moments de la vie où, suivant les divers théologiens, l'acte de charité parfaite semble absolument nécessaire. Gonet parcourt ces différentes opinions, et conclut, avec des preuves tirées de Bañez, que le début de la vie morale est encore le moment où cet acte est le plus impérieusement réclamé. C'est un bon argument pour la théorie de saint Thomas. *Clypeus*, *ibid.*, n. 185, 188 sq., p. 433-436. — ε) Pour finir, il traite plus brièvement le célèbre corollaire de cette théorie, à savoir, qu'il est impossible de rencontrer le péché véniel avec le seul originel. Il montre cette impossibilité avec Cajétan et Bañez, résumés par Jean de Saint-Thomas que nous avons cité. Enfin, répondant aux objections : « J'ajoute avec les *Salmanticenses*, dit-il que dans cet instant *moral*, (et non *mathématique*, parce qu'il dure un certain temps) l'auteur de la nature, par un *dictamen spécial* qu'il produit alors dans l'intellect de l'enfant, lui intime l'obligation d'accomplir un tel précepte, et par cette connaissance le presse de délibérer aussitôt sur lui-même et de se tourner vers sa fin. Ceci supposé, l'enfant ne peut aucunement, ou du moins ne peut qu'en y mettant une mauvaise volonté qui le rend gravement responsable, tourner le dos à cette intimation pour s'occuper d'autre chose. Donc toute diversion vers un mensonge, ou un autre acte véniel en soi qui retarderait cette délibération, ne serait pas condamnée seulement comme péché véniel, ainsi qu'il arrive à une faute de surprise ou dont l'advertance est incomplète; mais, à cause de sa pleine détermination, une telle désobéissance serait imputée comme mortelle. » *Ibid.*, n. 221, p. 443. Les *Salmanticenses* sont un peu moins précis, *De vitiis et pecc.*, disp. XX, n. 61, p. 516. Gonet réfute bien l'objection et renforce la thèse, *si* par ce « dictamen spécial » qui n'est donc pas la voix ordinaire de la conscience, il entend une grâce de Dieu préternaturelle et *quasi miraculeuse*, à supposer non pas dans tous les cas, mais au moins dans certaines circonstances plus difficiles. Seulement il ne s'explique pas là-dessus.

c. Billuart († 1757), bien que disciple de Gonet, sait garder son indépendance : par exemple dans la question où nous avons réfuté le rigorisme de Gonet. Voir 2e syst., 4°, col. 1858. Là, Billuart soutient contre lui, avec les « très doctes *Salmanticenses* » et beaucoup de dominicains célèbres « auxquels ont souscrit récemment Goudin et Bancel, » que Dieu en vertu de sa volonté salvifique « non seulement prépare en général mais encore confère en particulier à tous et à chacun des hommes ayant une vie morale des secours *suffisants* pour leur salut, en sorte que, s'ils n'arrivent pas à la foi ou à la pénitence, la faute n'en est pas à Dieu mais à l'homme... » *Cursus theol.*, tr. *De Deo*, diss. vii, a. 8, § 2, Paris, 1827, t. ii, p. 95. D'après Billuart, la prétention de Gonet, que dans son système tous les hommes gardent un *véritable pouvoir* de se sauver, « est contraire à la raison et au sens commun » et ce que Gonet dit contre les jansénistes le réfute lui-même et montre son incohérence. *Ibid.*, p. 103, 104. — Sur la théorie de l'enfant, Billuart définit ainsi les termes : « Par *usage de la raison* nous entendons un usage non pas *quelconque* de cette faculté, mais *plein* et *parfait*, qui suffise à délibérer sur des choses graves, à choisir entre le bien et le mal moral, à se constituer une fin dernière de la vie, etc. Cet usage parfait de la raison ne s'acquiert pas d'un coup, mais successivement, au témoignage de l'expérience. La raison, d'abord toute plongée dans la chair et les sens, émerge peu à peu; combien de temps faut-il pour cette évolution, une semaine, un mois, un an ou davantage, on ne saurait le dire avec certitude; vous trouverez des enfants de cinq ans, ou de six, ayant quelque chose de l'usage de la raison, mais vous hésiterez à en reconnaître l'usage *parfait* avant sept ou huit ans; il arrive plus vite à ceux dont les organes et l'imagination sont mieux disposés par la nature ou l'éducation. Ce que dit le docteur angélique n'a donc rien d'étonnant ni de dur. Quoi d'étonnant à ce qu'un enfant... après un usage *imparfait* de la raison peut-être assez long, pendant lequel il a déjà pu connaître imparfaitement Dieu ou (tout au moins) le bien de la vertu, arrive enfin à un *plein usage* où il soit tenu d'aimer Dieu ou ce bien, et de le prendre pour fin dernière? » *Ibid.*, tr. *De peccatis*, diss. VIII, a. 7, § 1; t. viii, p. 379. Billuart ajoute avec Cajétan et Bañez, que l'*instant* où l'enfant arrive à ce

plein usage n'est pas physique mais *moral*, comprenant plusieurs instants physiques, malgré sa brièveté; et que l'on distingue deux manières de « se tourner vers Dieu, » l'*explicite* et l'*implicite*, suivant que l'on se tourne vers Dieu distinctement, ou vers le bien honnête. — Tout cela supposé, l auteur établit sa thèse : « L'homme, au premier instant moral de l'usage parfait de sa raison, est tenu sous peine de péché mortel de se tourner vers Dieu, explicitement ou implicitement selon l'état de sa connaissance actuelle, et selon le discernement dont cet âge est capable. » *Ibid.*, p. 3 0. Ses preuves résument brièvement celles que nous avons trouvées chez Cajétan, Médina, Bañez et Gonet. — Dans la réfutation des objections, Billuart invoque notamment ce principe, que l'enfant, au moment où Dieu pour la première fois lui propose pratiquement par l'intermédiaire de sa conscience la loi naturelle avec l'obligation de la reconnaître et de la choisir, ne peut ignorer invinciblement cette obligation, vu surtout que les passions ne troublent pas encore son jugement ni sa volonté. S'il laisse passer par sa faute ce moment solennel où Dieu lui intime la loi naturelle, il faudra plus tard y revenir par des raisonnements souvent obscurcis par les passions et les doutes; aussi, parmi les savants eux-mêmes, il en est qui nient ou ignorent le précepte que ne peut ignorer cet enfant, le précepte dont parle saint Thomas. La vertu infuse de charité aide aussi, en telle occurrence, les enfants baptisés; il est donc très faux de dire qu'il en est à peine quelques-uns qui puissent faire ce que nous disons, et que nous condamnons presque tous les enfants baptisés à perdre la grâce baptismale quand ils arrivent à l'usage de la raison. — Quant aux infidèles, ils reçoivent tous à cet instant un secours *suffisant* de la grâce actuelle. De la nature de ce secours on tirait une objection que Gonet avait trouvée très difficile et longuement tâché de résoudre, sans succès; la voici : « Ce secours, donné d'après vous aux infidèles, sera ou naturel ou surnaturel. Dire qu'il est naturel, c'est dire que l'homme par les seuls éléments naturels peut se préparer à la foi et à la grâce, ce qui est l'erreur de Pélage. Dire qu'il est surnaturel, c'est supposer que ces « infidèles » ont la foi (contradiction dans les termes), car avant l'acte de foi, il n'y a rien de surnaturel dans l'adulte, d'après saint Augustin, etc., voir col. 1788; ce serait dire aussi qu'aucun infidèle n'a l'ignorance invincible de la révélation, et par suite, qu'il n'existe pas d'infidèles négatifs, ce qui est faux. De toute manière donc, ce *secours* vous accule à une erreur. » — Réponse de Billuart : « On peut dire l'un ou l'autre. On peut dire que ce secours est naturel par son entité, mais en même temps surnaturel *quoad modum*, obtenu par les mérites du Christ qui ont au-dessus des exigences de la nature, et surtout de la nature déchue : donc ce n'est point par le seul mouvement de son libre arbitre sans aucune grâce du Christ, que l'homme peut se disposer à la grâce. On peut dire aussi qu'il est surnaturel par son entité (*entitative*, ou *quoad substantiam*) sans qu'il suive de là qu'il n'y ait point d'infidèles négatifs.... » *Ibid.*, object., 2, p. 383. Billuart renvoie ensuite à un autre traité où il dit plus amplement la même chose, et que ce sont là deux opinions de théologiens sur la nature de ce secours, les deux *plus probables*. Pour nous la première, avec le secours surnaturel *quoad modum*, ne fait pas de réelle difficulté, voir col. 1789 sq. L'autre n'est pas sans inconvénients; voici comment Billuart s'efforce de la soutenir : « L'infidèle, avec un tel secours demeure un infidèle négatif, parce que, malgré cette illumination surnaturelle sur les premiers objets de foi, à savoir l'existence de Dieu et sa providence générale du salut des hommes, II Hebr., XI, 6, il peut garder l'ignorance invincible tant de la révélation des autres articles de foi (par exemple, sur le Christ) que de l'obligation de les croire; soit qu'ils ne lui aient pas été du tout proposés explicitement comme révélés, soient qu'ils l'aient été avec une certaine crédibilité, mais insuffisante pour que l'homme soit tenu d'y donner aussitôt son assentiment. » En somme Billuart s'en tire en supposant l'absolue nécessité de la foi explicite au Christ pour la justification : cela supposé, l'infidèle qui manque de cette foi ne peut être justifié, et demeure un infidèle *négatif* parce qu'il *ignore* sans faute de sa part, *invinciblement*, l'obligation de croire cet objet, qui serait pourtant absolument requis pour la justification. « Dans les deux opinions, conclut Billuart, supposé que l'infidèle consente à ce premier secours, il sera justifié ou bien aussitôt, si Dieu veut par une révélation intérieure l'instruire alors explicitement de ce qu'il est nécessaire de croire, et lui donne une grâce efficace de conversion parfaite..., ou plus tard, selon qu'il plaira à Dieu de pourvoir à tel ou tel moment cet homme des grâces qui lui manquent... Si vous objectez que dans le second cas l'infidèle peut mourir, ou pécher, avant d'être purifié de la tache originelle, on répondra qu'ayant satisfait au précepte de se tourner vers Dieu, il appartient à la divine providence de le préserver de ces inconvénients et d'achever l'œuvre commencée, non pas à cause d'un mérite ou d'une connexion essentielle entre la coopération au premier secours et la foi et la grâce sanctifiante, mais en vertu de la promesse faite, qu'à celui qui fait son possible par les forces de la grâce première Dieu ne refusera pas la grâce ultérieure. » *De Deo*, diss. VII, a. 8, object. 5 *de infidelibus*, inst. 2; t. II, p. 124, 125. Mais le point faible de la seconde des réponses approuvées par Billuart, c'est l'exigence absolue, et sans exception possible, de la foi *explicite* au Christ. A l'encontre, nous avons cité Bañez Jean de Saint-Thomas, et Gonet lui-même par endroits. Le P. Hugueny va plus loin encore : « Après Bañez et Soto, dit-il, les théologiens de Salamanque, tout en maintenant en principe la nécessité de la foi aux mystères (Incarnation, Trinité) comme nécessité de moyen, l'entendent d'une nécessité qui souffre des exceptions. C'est là, croyons-nous, une vérité qu'il faut tenir pour indispensable, à la solution du problème relatif au premier acte moral (de l'enfant). » *Revue thomiste*, t. XIII, p. 514. Et plus loin : « La foi explicite au Christ, nécessaire de nécessité de moyen, ne l'est pas tellement que le salut soit impossible sans elle... à ceux que la prédication évangélique n'atteint pas. Cette opinion, commune aujourd'hui, n'est pas nouvelle, puisque la théologie de Salamanque cite déjà nombre de théologiens qui l'avaient professée à cette époque. » *Ibid.*, p. 662. Cf. *Salmanticenses*, t. XI, *De fide*, disp. VI, n. 77, p. 328. Ils citent entre autres Suarez, qui traite à fond cette question, surtout dans le *De fide*, disp. XII, sect. IV, n. 10 sq., édit. Vivès, t. XII, p. 353 sq.; et Lugo, remarquable aussi, *De fide*, disp. XII, n. 91 sq., édit. Vivès, t. I, p. 524 sq. — Quant à cette partie de la théorie de saint Thomas, que « le péché véniel ne peut coexister avec le seul originel » Billuart, à l'imitation de Gonet et autres, la traite à la fin et brièvement, et même avec un moindre degré d'affirmation que ce qui précède. « Il est *probable*, dit-il, que le péché véniel ne peut se trouver en quelqu'un avec le seul originel. » Il concède que les objections contre ce point paraissent embarrassantes de prime abord, et dans sa dernière solution promet, sans certitude, que la Providence, en tel cas difficile où l'instruction ne peut venir assez tôt, préservera l'enfant du péché véniel. *De peccatis*, diss. VIII, a. 7, § 2, p. 387. Le P. Hugueny dit avec raison de cette préservation du péché véniel : « Supposition arbitraire, imaginée pour le besoin de la cause. » *Revue thomiste*, t. XIII, p. 656.

d. Le P. Hugueny, plusieurs fois cité déjà, donne un

intéressant tableau du développement intellectuel et moral de l'enfant en général, d'après saint Thomas, et aussi d'après quelques psychologues modernes, *Revue thomiste*, t. XIII, p. 509 sq., puis il applique le même genre d'étude à l'enfant qui reçoit une bonne éducation chrétienne. *Ibid.*, p. 646 sq. Nous ne nous arrêterons pas à ce cas, le plus facile de tous, ni même au cas des hérétiques, et autres semblables, qui peuvent transmettre à leurs enfants les vérités d'absolue nécessité de moyen avec assez d'exactitude pour que ceux-ci puissent, de bonne foi, faire sur cette révélation à eux transmise un acte de foi stricte et surnaturelle, et arriver à la justification soit par le baptême soit par l'acte de charité. *Ibid.*, p. 657 sq. Nous nous bornons à la question où la théorie du docteur angélique présente le plus de difficulté, celle de l'enfant qui ne reçoit aucune éducation tant soit peu chrétienne, et n'est pas baptisé. Le P. Hugueny n'hésite pas : « Il faut dire avec saint Thomas que tout infidèle peut poser au premier instant de sa vie morale, avec un acte de foi, un acte de vraie charité qui le justifie immédiatement. » *Ibid.*, p. 656. Phrase étonnante! Ce n'est plus seulement Billuart qui est rejeté (comme déjà p. 513), c'est en réalité Cajétan lui-même, qui donne la « conversion vers le bien honnête » comme suffisant à observer le précepte dont parle saint Thomas pour le premier instant de la vie morale, mais non pas à « justifier » l'infidèle; Cajétan, qui demande bien du temps pour que l'infidèle puisse de là parvenir à la foi, à la charité, à la justification. Voir col. 1867. Avec Cajétan c'est d'autres qu'on paraît abandonner : Cano, Médina, Bañez, et autres grands chefs thomistes qui dépendent de Cajétan et qui réfutent Capréolus, auquel le P. Hugueny, sans le dire, semble revenir. — A part cette phrase dite en passant, que l'on aurait tort peut-être de trop presser, nous souscrivons volontiers aux explications données par cet auteur sur le cas difficile de l'infidèle. Que le païen puisse arriver par la conscience et la raison naturelle à connaître non seulement l'honnêteté de certains actes, mais encore l'obligation de les accomplir imposée par la volonté souveraine de la divinité « dont il peut tout ignorer sauf l'autorité juste et bonne » — que l'on puisse ou doive dire qu'avant cette connaissance du péché théologique « il n'y a pas vraiment *usage de la raison* » c'est-à-dire l'usage que nous entendons, parfait et suffisant à la « vie morale » *ibid.*, p. 525, 526, nous l'avons tout à l'heure expliqué nous-même à propos de Bañez. Que les païens puissent assez facilement acquérir une connaissance de Dieu *plus complète*, comprenant par exemple l'*unité* divine — soit écho d'une révélation primitive, soit puissance de la raison à l'entrevoir, même quand elle ne la démontre pas — les Pères l'ont affirmé. Voir DIEU, t. IV, col. 879, 880. Le P. Hugueny, après avoir cité parmi eux Tertullien disant aux païens que « l'âme humaine est naturellement chrétienne » c'est-à-dire monothéiste, fait d'ailleurs observer que ce concept plus ou moins parfait, auquel peut arriver l'infidèle, n'est pas exigé dès le *début* de sa vie morale : « Cette affirmation d'un pouvoir divin *unique* et souverain.., dit-il, bien que se retrouvant dans les traditions religieuses de tous les peuples et si naturelle à l'homme, ne s'impose pas à la raison qui s'éveille et encore moins à la volonté qu'elle doit régir. » Il continue en donnant une explication plus claire que beaucoup d'autres sur le point difficile de la question : « La première intimation de l'obligation morale apparaît chez l'infidèle en des conditions incomparablement plus défavorables que chez l'enfant chrétien; elle donne à l'homme, avec le sentiment de sa liberté, le sentiment non moins vif des limites que le devoir mettra à ses joies présentes, et des peines attachées à la pratique de la vertu; et ce n'est point sans des grâces spéciales, surnaturelles quant au mode, que la volonté s'inclinera devant l'autorité mystérieuse qui réclame son premier hommage. Ces grâces sont accordées à tous suffisantes, mais ne sont point pour tous efficaces. Si le non baptisé les accueille, si non seulement il... donne l'assentiment de son esprit, mais marque par un premier sacrifice sa volonté sincère de se confier à Dieu et d'observer sa loi autant qu'il la connaît.., Dieu ne lui manquera pas. *Facienti quod in se est Deus non denegat gratiam*, et à défaut d'un enseignement extérieur qui, pour des circonstances indépendantes de sa volonté, ne peut encore l'atteindre, la révélation intérieure de l'esprit... transformera la notion naturelle qu'il avait jusque-là de Dieu en cette foi élémentaire.., sans laquelle il n'est pas de vie surnaturelle. L'amour qui s'épanouit en son cœur à la suite de ce premier don de lui-même devient aussitôt charité, la grâce efface le péché originel. » *Revue thomiste*, t. XIII, p. 666, 667. Il ne faut pas multiplier sans raison les révélations intérieures; mais c'est bien ici, ou jamais, le cas d'y avoir recours. Quant à la rapidité avec laquelle l'infidèle passera de la « première intimation de l'obligation morale » à la justification, nous maintenons nos réserves. « C'est dès le premier instant de sa vie raisonnable, ajoute le P. Hugueny, que le non baptisé peut trouver le salut. » Cela peut arriver; mais Dieu ne l'a pas promis; le contraire peut donc aussi arriver, même sans la faute de l'homme, et alors, grâce au délai plus ou moins long, la « révélation intérieure » peut se remplacer par l' « enseignement extérieur »; alternative de secours providentiels qui répond encore mieux au texte de saint Thomas qu'on nous cite, *De veritate*, q. XIV, a. 11, ad 1.

3. *Interprétations et jugements de plusieurs théologiens d'autres écoles.* — *a) École bénédictine.* — a. Le cardinal d'Aguirre, († 1699), donne seulement par manière d'objection à ses thèses la théorie de l'enfant (infidèle). Il concède l'opinion de saint Thomas, qu'il cite d'ailleurs très souvent. Mais notant la multiple diversité des interprétations dans l'école thomiste, il en choisit *deux* qui lui paraissent plus d'accord avec le texte du saint docteur; ou bien du premier coup il se produit une « illumination surnaturelle » qui intime à l'enfant l'obligation d'aimer Dieu « comme sa fin surnaturelle et par-dessus tout », avec la grâce suffisante pour que sa volonté le fasse immédiatement; ou bien l'enfant reçoit d'abord une grâce naturelle quant à son entité, mais surnaturelle quant à son mode et due aux mérites du Christ, laquelle lui montre Dieu seulement comme fin naturelle de la création, et demande pour lui un acte d'amour par-dessus tout : si l'enfant fait cet acte, alors, d'après le principe du *Facienti quod in se est*, il reçoit *infailliblement* la révélation surnaturelle qui le mène par la foi à la justification; il la reçoit même *aussitôt*. *Sancti Anselmi theologia commentariis et disputationibus illustrata*, Rome, 1688-1690, t. I, disp. VI, sect. IV, n. 40-44, p. 145, 146. Ailleurs le cardinal rappelle l'appréciation de Soto, *De natura et gratia*, l. I, a. 22 « que cette opinion de saint Thomas ne manque pas de probabilité » et l'interprète comme ci-dessus. *Ibid.*, t. III, disp. CXX, sect. VI, n. 72 sq., p. 425 sq. Cf. disp. CXXVIII, p. 549, 550. — Nous avons déjà donné notre pensée sur ces deux explications, surtout à propos du P. Hugueny.

b. En Allemagne, une véritable *école thomiste* existait au XVII[e] et XVIII[e] siècles dans l'ordre de saint Benoît. — La principale théologie sortie de cette école est celle de Paul Mezger († 1702), professeur de théologie puis chancelier à l'université bénédictine de Salzbourg. « Dès l'âge de raison, dit-il, l'homme... commence à être obligé par les préceptes même sur-

naturels : se tourner vers Dieu comme vers sa fin surnaturelle est le premier de ces préceptes. Dieu donc, qui ne fait pas défaut dans les choses nécessaires, se manifeste par une lumière surnaturelle à tout enfant venant à l'usage de la raison, à l'un plus distinctement à l'autre plus confusément, selon la diversité de leur esprit, de leur capacité et de leur instruction. Aussi l'enfant né parmi les catholiques, à portée d'une bonne éducation et instruction, aurait l'obligation de se tourner vers Dieu comme Trinité, Créateur et Rédempteur, parce qu'il connaîtrait suffisamment ces mystères; un autre, dont la connaissance distincte s'arrête aux premiers articles les plus nécessaires sera obligé de tendre à Dieu ainsi considéré; un autre enfin, élevé parmi les barbares et n'ayant la connaissance d'aucun mystère en particulier, sera obligé au moins de se proposer de vivre suivant la règle d'un gouverneur du monde, supérieur aux hommes et à toute la nature, lequel se ferait comprendre de lui par la grâce passagère d'une lumière surnaturelle, avec l'obligation de lui obéir; et en cela consiste l'*honnêteté surnaturelle*, confusément perçue. Quand donc ce dernier arrive à l'usage de la raison..., il reçoit cette lumière, qui lui indique subitement l'existence d'une règle directrice de notre raison et de nos œuvres, supérieure au monde et à la nature, et qu'il est obligatoire de suivre; puis sa volonté est poussée à l'accepter : telle est la première grâce suffisante éloignée. Si l'enfant y consent, s'il prend une sérieuse et ferme résolution de vivre honnêtement et conformément à cette règle, il aura fait son possible, et Dieu, en lui révélant alors les articles dont la foi explicite est nécessaire, le conduira jusqu'à la grâce de la justification et de la rémission du péché originel. S'il ne consent pas, il pèchera mortellement, mais restera pourtant *infidèle négatif*, car par la force de cette lumière passagère les articles dont la foi est nécessaire, de nécessité de moyen absolue, ne lui ont pas été proposés assez distinctement... pour lui en faire perdre l'ignorance invincible. » *Theologia scholastica secundum viam et doctrinam D. Thomæ*, Augsbourg, 1719, t. III, *De gratia*, disp. V, a. II, n. 10, p. 51. — *Critique.* — Cette interprétation est ingénieuse, et sauve les principes du *Facienti...* et de la grâce suffisante donnée à tous, ainsi que de la nécessité de la foi stricte. Mais elle suppose que la Trinité et la Rédemption sont des articles de nécessité de moyen *absolue*, ce qui est moins probable, voir col. 1882; elle suppose que *tous* les enfants, au début de leur vie morale et consciente, reçoivent une révélation intérieure et surnaturelle, plus ou moins riche de contenu selon leur capacité, ou selon qu'ils ont librement accepté, ou non, un premier degré de cette grâce. Mais un phénomène si extraordinaire et si universel devrait laisser des traces dans la mémoire au moins d'un grand nombre, et être raconté par beaucoup : or on n'en a pas conscience pour soi-même, et on ne l'entend jamais mentionner par d'autres; ce prétendu fait est donc démenti par l'expérience. Suarez disait déjà, contre une opinion qui prétendait que tout infidèle était illuminé surnaturellement une fois dans sa vie, et recevait même la vocation *prochaine* à l'acte de foi : « C'est un fait d'expérience que beaucoup n'en sont pas là. Et l'on ne peut dire qu'ils reçoivent une semblable révélation bien qu'ensuite ils l'ignorent absolument. L'homme peut ignorer s'il agit d'une manière naturelle ou d'une manière surnaturelle. Mais il ne peut ignorer les *objets* qui lui sont proposés et qu'il perçoit, au moins quand ils lui sont actuellement proposés, il peut donc aussi en garder le souvenir. Autrement une telle révélation serait inutile, et surtout ne pourrait engendrer d'obligation. » *De prædest.*, l. IV, c. III, n. 16; édit. Vivès, t. I, p. 191. Tout cela vaut, et *a fortiori*, contre l'hypothèse de Mezger. L'opinion de Mezger est rejetée de même par Bucceroni, dans son opuscule intitulé *Commentarius de auxilio sufficienti infidelibus dato*, Louvain, 1884, § 2, n. 4, p. 3.

*b) Ermites de saint Augustin.* — Cet ordre est bien représenté par Pierre d'Aragon († début du XVIIe siècle) professeur à l'université de Salamanque; son commentaire de saint Thomas sur la question particulière de la foi, de l'espérance et de la charité, Salamanque, 1584, a eu de nombreuses éditions. Après avoir prouvé que l'acte surnaturel de foi est absolument nécessaire à la justification de l'adulte, il se pose des objections dont la première s'appuie sur l'autorité du saint docteur et sa théorie de l'enfant. « Pour répondre à cette difficulté, dit-il, il faut supposer ceci avant tout : saint Thomas tient par ailleurs cette vraie et catholique doctrine.., que la justification exige une connaissance surnaturelle, il l'affirme, Ia IIæ, q. CXIII, a. 4, ad 2. Je suppose en outre, comme très probable, qu'au premier instant de l'usage de la raison Dieu ordonne de *se tourner vers lui*, et donne des secours spéciaux d'intelligence et de volonté qui tendent de près ou de loin à la justification du non baptisé. Tout cela supposé, a. — on répond à cette objection que Dieu au premier instant de l'usage de la raison donne à tous la grâce de *foi surnaturelle;* on n'est donc pas justifié sans elle. Ou bien b. — on répond : celui qui alors se tourne vers Dieu autant qu'il le peut *par la nature*, n'est pas justifié aussitôt, mais seulement lorsque, selon la disposition divine, il aura reçu une lumière plus haute et surnaturelle. Si l'on objecte à la 2e réponse que dans le temps intermédiaire il pourra pécher véniellement, et avoir ainsi des péchés seulement véniels avec le péché originel ce qui est *impossible* selon saint Thomas, il faut répondre que l'opinion du docteur angélique est seulement *probable* sur le fait particulier de cette impossibilité; peut-être même le contraire est-il plus probable. Pour moi, conclut-il, je répondrai ou bien en concédant l'objection (c'est-à-dire, que des péchés véniels se trouveront avec le seul originel, malgré la théorie de saint Thomas sur ce point) ou bien en disant (avec Médina) qu'il appartient à la divine Providence de faire que dans cet intervalle il n'y ait pas des péchés véniels seulement avec l'originel, en protégeant l'enfant de tout péché véniel jusqu'à ce qu'il ait été justifié, ou qu'il ait commis un péché mortel, à cause de la raison assignée par saint Thomas, Ia IIæ, q. LXXXIX, a. 6. » Petri de Aragon, O. Erem. S. A., *Commentaria in IIam IIæ... de fide, spe et caritate*, q. II, a. 3, ad 1um; édit. de Venise, 1625, p. 79. — *Critique.* Aragon concilie la fidélité à saint Thomas avec une juste liberté. Dans la théorie de l'enfant, il distingue deux parties d'inégale valeur : la *principale*, qui lui semble *très probable;* et l'*accessoire*, sur l'impossibilité de la coexistence du véniel avec le seul originel, qu'il estime *probable* seulement, comme le fera plus tard Billuart, et qu'il abandonnerait au besoin, non sans chercher à la conserver. La principale, c'est qu'il faut au début de la vie morale « se tourner vers Dieu. » Là-dessus sa largeur d'esprit lui fait reconnaître la probabilité des célèbres interprétations opposées, celle de Capréolus et celle de Cajétan : celle qui veut aussitôt ou la justification ou le péché mortel, et celle qui admet un délai pour connaître la révélation par une voie moins extraordinaire, et pour prendre en pleine connaissance de cause la grande décision. Il tient surtout, avec Médina et autres, à ce que l'on ne tire pas de cette théorie une erreur très opposée à la pensée du saint docteur, celle d'admettre la justification sans révélation et sans foi stricte.

*c) Carmes de Salamanque (Salmanticenses).* — Pour la question du salut des infidèles, tout en sauvant la nécessité de la foi stricte, ils penchent avec raison vers l'abondance des secours et réfutent vivement la

parcimonie rigoriste de Gonet. Voir col. 1839 sq. Ils vont même plutôt à l'exagération, quand ils affirment que *tout* adulte *reçoit de fait* les secours surnaturels *(quoad substantiam)*. Voir col. 1842 sq. Pour la théorie de l'enfant, ils ne font guère de distinction d'*importance* entre ses deux parties. Quoi qu'en pensent « les étrangers à l'école de saint Thomas, disent-ils, ses disciples et ses fidèles interprètes se soumettent volontiers à l'une et à l'autre..., et ils jugent qu'à bon droit il faut exclure de la classe des thomistes quiconque en cela se sera écarté des pas du saint docteur. » *De vitiis et peccatis*, disp. XX, n. 1; édit. Palmé, t. VIII, p. 490. Sévérité qui a fait école, mais que l'on ne peut s'empêcher de trouver exagérée, surtout quand on les voit citer ensuite parmi les fervents défenseurs de cette théorie Soto, *De justitia et jure*, qui en prenait et en laissait. Voir col. 1857 sq. *Ibid.*, n. 2, p. 491. Parcourons ce qu'ils disent de la première partie de la théorie, à savoir l'obligation pour l'enfant de se tourner vers Dieu. a. — Preuve d'*Écriture* : *Convertimini ad me*, Nous avons donné la sage critique de Médina sur la preuve tirée de ce texte. « On dira, écrivent les *Salmanticenses*, que ce texte s'entend de la conversion du pécheur qui revient de ses fautes personnelles par la pénitence... Mais peu importe : car un texte scripturaire admet plusieurs sens littéraux... Au reste, pour prouver que ce sens est légitime, c'est bien assez que le docteur angélique l'ait donné, nul autre Père ne réclamant ni ne contredisant. Car on ne doit pas moins estimer l'autorité de saint Thomas quant à l'intelligence de la sainte Écriture, que celle d'Augustin, de Jérôme, de Grégoire, etc., puisqu'il faut croire qu'il a tiré son interprétation de leurs œuvres plutôt que de sa propre invention... Par saint Thomas, Jérôme avec Augustin, Ambroise et les autres Pères de l'Église nous parlent plus ouvertement et plus formellement (que par eux-mêmes). » *Ibid.*, n. 3. — b. — Preuves de *raison* théologique. Ici les *Salmanticenses* donnent un bon développement aux preuves de l'école dominicaine, surtout à celles de Bañez. Comme ils entendent la *conversio ad Deum* d'un acte d'amour de Dieu explicitement connu, et aimé efficacement c'est-à-dire par-dessus tout, ils trouvent contre cette conception le dilemme : « Ou cet amour procède des seules forces de la nature, ou de celles de la grâce » difficulté que Bañez avait brièvement résolue. Voir col. 1876. Ils donnent ici, avec une discussion très approfondie, les diverses réponses à cette objection qui ont été proposées. *Ibid.*, n. 17-39, p. 498-509. Nous avons cité avec le P. Hugueny leur sentiment modéré sur le genre de *nécessité* de la foi explicite à la Trinité et à l'Incarnation. Voir col. 1882.

*d) Compagnie de Jésus.* — a. Suarez († 1617). De son temps régnait encore une certaine liberté sur cette théorie particulière de saint Thomas. Il la divise déjà en deux parties : ni l'une ni l'autre ne lui paraît suffisamment prouvée. — *Première partie :* nécessité de se tourner vers Dieu dès le premier instant de l'usage de la raison. Il définit ce « premier instant » avec Victoria et Bañez : le moment où la liberté est *complète*, et où s'*achève* la première délibération. *De vitiis et peccatis*, disp. II, sect. VIII, n. 1 et 2; Œuvres, édit. Vivès, t. IV, p. 539. Il réfute les deux interprétations que donnent de la pensée de saint Thomas Capréolus, et Cajetan. « La première (Capréolus) a contre elle, dit Suarez, les autres thomistes et le reste des théologiens, parce qu'il n'est pas croyable que Dieu ait obligé l'homme dès le premier usage de sa raison à accomplir d'emblée, sans autre acte intermédiaire de sa volonté libre, le plus grand et le plus difficile des commandements celui de la charité parfaite; de plus, la connaissance de Dieu naturelle, et telle qu'elle est requise avant la foi qui précède l'acte de charité) est bien difficile surtout pour les enfants qui sont élevés parmi les infidèles. » *Ibid.*, n. 3, p. 540. Suarez passe à la seconde interprétation, opposée à Capréolus par *Cajétan* et autres : se tourner vers Dieu confusément, en se tournant vers le bien honnête en général. « Cette interprétation, répond Suarez, n'est pas plus probable pour moi que la précédente. L'homme, à l'ordinaire, *(per se)*, est tenu seulement d'aimer les biens honnêtes particuliers, ordinairement nécessaires comme objets voulus à la rectitude de ses opérations; il n'est tenu d'aimer ces objets généraux (bien honnête en général, loi divine en bloc) que dans ces deux occasions : la première, quand il doit faire un acte de contrition, car cet acte réclame un ferme propos général de vivre honnêtement; la seconde, quand l'homme veut ou doit délibérer s'il gardera la loi à l'avenir. En dehors de ces deux rencontres, on ne peut suffisamment prouver que l'homme soit tenu de faire un acte sur ces objets vagues et généraux : ni par les documents écrits, ni par la raison naturelle... Or au premier instant de l'usage de la raison il n'y a certainement aucune nécessité de contrition, puisque l'enfant n'a commis aucun péché mortel; et il n'est pas tenu alors à l'amour de Dieu par-dessus toute chose, nous l'avons montré contre Capréolus. La seconde occasion n'intervient pas non plus, parce que délibérer et déterminer en général la manière de vivre que l'on veut suivre à l'avenir, est affaire de grand conseil et jugement : il n'est donc pas pratique que l'enfant dans sa première volonté libre soit obligé à une telle élection. De plus, dans ce premier acte moral, ce n'est pas la pensée de statuer sur son avenir, qui se présente la première à l'enfant. Saint Thomas semble le dire expressément (dans l'endroit même cité par les adversaires que réfute ici Suarez, c'est-à-dire *De verit.*, q. XIV, a. 11, ad. 1um, *Si ductum naturalis rationis sequitur*, etc.) Comment la raison naturelle guide-t-elle les enfants dans leurs premières pensées? En partant des choses sensibles. Ils pensent donc d'abord à ce qui se présente à leurs sens, à des actions *particulières* à faire ou à éviter... Ils n'ont pas l'idée de choisir l'honnête en général, comme le disent les adversaires... On ne trouve personne qui ait eu conscience d'une telle obligation. De là une nouvelle confirmation de notre opinion : car si un tel précepte existe, il n'est personne qui ne l'ait ignoré invinciblement à cet instant-là, puisque ce précepte ne venait pas à son esprit, et que rien ne pouvait en procurer la connaissance : un tel précepte est donc superflu. » *Ibid.*, n. 5, p. 540. — Par ce qui précède, Suarez a déjà répondu en partie aux arguments de Cajétan et de ses partisans, signalés par lui au n. 4, p. 540 : *facilité* de se tourner vers le bien honnête, même pour un enfant; *nécessité* de cette orientation première vers l'honnête en général, pour bien faire toutes les œuvres par la suite. Reste un dernier argument : à ce premier instant de la vie morale, la loi naturelle est promulguée par la conscience; l'enfant doit donc aussitôt, l'accepter en général. Suarez nie cette promulgation, et cette obligation de délibérer alors sur l'ensemble de cette loi et de l'accepter. « Mais il n'est pas niable, dit-il, que l'homme soit tenu de ne pas différer cette délibération et cette acceptation jusqu'à la fin de sa vie, ni pendant longtemps; soit parce que l'amour de Dieu par-dessus tout, qui implique l'acceptation de toute sa loi, lui est tout à fait dû, soit parce que cette délibération d'ensemble avec cette ferme détermination est moralement nécessaire à la rectitude de la vie. Quand cette délibération commence-t-elle à obliger, on ne peut le définir d'une manière certaine; mais il me semble qu'elle n'oblige pas, en pratique, avant que l'homme n'y pense et n'y réfléchisse, et n'aperçoive de quelque manière cette obligation, et alors même, pas dans l'instant, mais

dans un court espace de temps, à déterminer humainement et prudemment. » *Ibid.*, n. 6, p. 541.

*Seconde partie :* impossibilité pour l'enfant ayant le péché originel de commencer ses défaillances par un péché véniel. Suarez établit brièvement trois propositions. — *1re proposition.* « L'homme, selon sa liberté, peut commencer par un péché mortel ou véniel. » Il en donne deux preuves. — α. « Il n'y a pas d'ordre nécessaire entre ces deux genres de péché, et le premier objet qui se présente peut n'être qu'une matière légère : donc si l'on pèche sur un pareil objet, on pèche véniellement. — *Objection.* — Le premier acte (libre) s'exerce toujours en vertu d'un premier acte naturel (non libre) par lequel on veut être heureux. Si donc dans le premier acte libre on consent à un objet moralement mauvais, même en matière légère, on veut virtuellement trouver son *bonheur* dans le mal. Or c'est là mettre dans le mal sa *fin dernière* (ce qui est grave). — *Réponse.* — ... D'abord un tel acte (sur le *bonheur* en général) ne précède pas toujours et nécessairement l'acte libre... Et s'il le précédait toujours, cela ne suffirait pas à faire que le péché en matière légère fût mortel; autrement *tous* les péchés véniels seraient mortels, parce que dans tous est virtuellement contenu l'appétit naturel du bonheur... De plus, personne ne met sa fin dernière dans l'objet d'un péché véniel à moins qu'il n'ait la volonté *expresse* de l'y mettre, ou que, comme moyen d'arriver à ce même objet, il ne *transgresse* un *grave* précepte : or ni l'un ni l'autre ne se rencontre dans le cas donné. » — β. « La première action libre de l'homme, pendant qu'il se trouve dans sa première délibération (qui dure un certain temps) pourrait être un mouvement qui ne serait pas délibéré (du moins pleinement), et à ce titre serait un péché véniel; donc... Cette preuve est valable même en supposant le précepte que suppose saint Thomas dans la *première partie* de sa théorie. Et on peut la renforcer en considérant, d'abord, que ce précepte peut être (au moins parfois) l'objet d'une ignorance invincible; ensuite, que l'exécution de ce précepte exigeant du temps, comme on l'accorde en général, il n'est pas nécessaire de se presser le plus possible de l'exécuter; si donc dans l'intervalle on disait par exemple des paroles oiseuses, on ne pécherait pas mortellement pour cela; et lorsque Cajétan soutient le contraire, il n'a plus la probabilité pour lui : car il n'est pas de précepte dans l'exécution duquel ne puisse se glisser une légère négligence. — Enfin, étant donné ce précepte de saint Thomas et son observation (telle que l'entend Cajétan avec la grande majorité des thomistes, contre Capréolus), il ne semble pas nécessaire que l'homme soit justifié aussitôt, car il peut continuer à agir honnêtement suivant la raison naturelle, au moins pendant un temps qui ne soit pas très long, et il n'est pas nécessaire que la justification suive *immédiatement*, comme nous le dirons en son lieu; elle peut donc bien venir ensuite. » Voir le passage de Suarez déjà cité, col. 1860. — *2e proposition.* « Il arrive *souvent* que l'on *commence* par pécher *véniellement*, et non pas mortellement. » On a, en effet, le pouvoir de pécher des deux façons; et il est plus facile de pécher véniellement soit parce qu'il y faut une moindre délibération, et que l'enfant est facilement impressionné par n'importe quelle passion ou affection, soit aussi parce que les objets qui alors s'offrent à lui, ont plus souvent une matière légère, ils donneront donc lieu très facilement au péché véniel. — *3e proposition.* « Le péché *véniel* peut se rencontrer avec le seul *originel*. C'est la conclusion de tout ce que nous venons de dire. » *Ibid.*, n. 8-10, p. 541. Cf. *De gratia*, l. IV, c. xv, n. 5 sq.; édit. Vivès, t. viii, p. 330 sq.

b. Le cardinal de Lugo († 1660). — A cette objection : « De nombreux infidèles, sont si barbares et si incultes, qu'ils passent leur vie dans une *perpétuelle* et *invincible* ignorance de Dieu : donc ils ne pèchent jamais mortellement et ne méritent pas le feu de l'enfer, » de Lugo répondait en niant que l'ignorance *invincible* de Dieu, même chez ceux-là, pût durer *longtemps*. Mais on riposte qu'elle peut au moins durer un temps assez *court*; et tel de ces infidèles peut mourir alors, sans péché mortel d'après vous, ayant donc le péché originel et des péchés qui ne méritent pas l'enfer, qu'il doit pourtant expier, et qu'il ne peut expier ni en enfer, ni au purgatoire, ni aux limbes; où trouverez-vous un quatrième endroit pour cela? C'est une difficulté semblable à celle que la théorie de l'enfant entreprend de résoudre. « Je réponds facilement, dit Lugo, que de même que dans l'opinion commune, il appartient à la providence de Dieu d'empêcher la mort, avec péché véniel seulement, d'un infidèle non baptisé, et de lui ménager le temps ou de pécher mortellement, ou bien, s'il observe ce qu'il voit commandé, de recevoir une plus grande lumière pour atteindre les objets de foi; de même dans notre cas il appartient à la même providence divine d'empêcher qu'aucun infidèle adulte ne meure avant que, ou bien il arrive à connaître Dieu avec certitude, ou bien il doute au moins et soupçonne son existence avec une coupable omission de chercher la vérité, ou enfin il commette, dans ce doute, d'autres péchés graves, lesquels seront certainement *mortels*, puisqu'en les commettant il s'expose au danger d'offenser son créateur, dont l'existence est pour lui l'objet d'un doute (dont il ne cherche nullement à sortir.) » *De incarnatione*, disp. V, sect. vi, n. 108; édit. Vivès, t. ii, p. 425. Dans cette réponse trop brève, non seulement Lugo *n'attaque pas* la théorie de l'enfant, mais encore il la traite d' « opinion *commune* » en la concevant comme la conçoivent la plupart de ses défenseurs que nous avons cités; et il en *applique* les principes à la question particulière qu'il traite lui-même. Le cardinal de Lugo semble donc devoir être rangé plutôt parmi les défenseurs de cette théorie de saint Thomas.

c. Schiffini (pour citer aussi un jésuite de nos jours) bien qu'en général très attaché au saint docteur, s'exprime ainsi sur cette théorie de l'enfant, Ia IIæ, q. lxxxix, a. 6 : « Il y a trois points extrêmement difficiles à comprendre dans cette doctrine. — Le *premier* est cette loi ou précepte, qui oblige dès l'usage de la raison à s'ordonner à la fin dernière... Car il n'y a aucun précepte qui demande de s'ordonner à cette fin, sinon celui de la charité, comme l'enseigne le docteur angélique, *In II Sent.*, dist. XL, q. i, a. 5, ad 6. Or il n'est pas croyable que Dieu ait obligé l'homme, dès qu'il arrive à l'âge de discrétion, d'accomplir aussitôt le plus difficile des préceptes, l'amour de Dieu par-dessus toutes choses, d'autant plus que la connaissance de Dieu, requise pour un tel amour, ne peut s'acquérir qu'avec une assez grande instruction, surtout pour ceux qui vivent parmi les infidèles. Dire avec Cajétan que l'on satisfait à cette obligation par une certaine conversion vers le bien honnête en général, dans laquelle on se propose de passer toute sa vie selon la droite raison, ce n'est pas résoudre la difficulté, mais la déplacer. On ne voit pas que l'on soit tenu à un tel propos général. Il n'est pas nécessaire *per se* à la rectitude de l'acte humain, puisque l'homme peut parfois agir honnêtement sans avoir pris cette résolution générale. Il n'est tenu *per se* qu'à aimer les objets honnêtes particuliers... — Le *deuxième* point difficile, même en admettant l'obligation dont parle saint Thomas, et quelle que soit celle de ces deux interprétations que l'on préfère, c'est de comprendre pourquoi dans l'accomplissement de cette obligation il ne peut se glisser une négligence légèrement coupable, bien que par l'âge on soit déjà capable de

péché mortel; surtout que l'exécution de ce précepte demande un certain temps, principalement parmi les infidèles, et que d'autre part on ne peut être tenu d'y mettre une diligence souveraine. — La *troisième* grande difficulté se trouve dans ces mots du saint docteur : « S'il s'ordonne à la fin voulue, il parviendra par la grâce (sanctifiante) à la rémission du péché originel. » Car la foi proprement dite, et explicite en un Dieu rémunérateur, est nécessaire de nécessité de moyen pour la justification des adultes infidèles. Or qui peut prouver qu'*à tous* les enfants infidèles, arrivés à l'âge de raison et évitant le péché mortel, la lumière de la divine révélation apparaisse aussitôt, pour qu'ils puissent faire l'acte de foi? Bañez affirme qu'on peut pieusement le croire, mais de quel droit? Voir les paroles de Bañez, col. 1876. — Voilà les trois points qui pour moi furent toujours et sont encore obscurs dans l'interprétation de cette doctrine de saint Thomas : je les laisse expliquer à de plus savants que moi. » *De gratia divina*, disp. V, sect. v, n. 315; édit. Herder, 1901, p. 548, note.

d. Le cardinal Billot dans une solution du problème du salut des infidèles, dont nous devrons nous occuper, touche à la question présente. — α) Il donne des précisions utiles sur le sens du mot « adulte ». D'abord, et cela va sans dire, il y a des personnes qui sont « adultes quant à l'âge, quant au développement physique » sans être « adultes quant au développement de l'esprit, de la *raison*. » Mais surtout « il y a dans la raison elle-même... la raison *inférieure*, qui s'exerce sur les choses temporelles, arts, industrie, sciences n'intéressant que la vie d'ici-bas; et la raison *supérieure* qui s'ouvre sur les choses divines, transcendantes, éternelles, et tout particulièrement sur Dieu et sur sa loi en tant que règle obligatoire des actions humaines. Cette distinction... qu'il ne faut pas entendre comme de *deux facultés* diverses, mais seulement comme de *deux fonctions* diverses d'*une* seule et même faculté, est prise de saint Augustin..., passée ensuite au vocabulaire commun des théologiens. » Et le cardinal donne la définition de saint Augustin : *Ratio superior est quæ intendit æternis conspiciendis, aut consulendis, De Trinit.*, l. XII, c. vii, avec la glose de saint Thomas : *conspiciendis quidem, secundum quod ea in seipsis speculatur*; *consulendis vero, secundum quod ex eis accipit regulas agendorum, Sum. theol.*, Iª, q. LXXIX, a. 9. Les choses éternelles sont donc pour la raison *supérieure* ou un objet *spéculatif* de contemplation, ou un objet que l'on consulte pour en recevoir les règles *pratiques* de ce qu'il faut faire. Enfin la raison *inférieure* est celle *quæ intendit temporalibus rebus*. De là une distinction utile entre les adultes « au sens profane et vulgaire du mot » selon la raison inférieure, et les adultes « au sens moral et théologique » ou « dans l'ordre spirituel » suivant la raison supérieure. *Études*, 20 août 1920, p. 387, 388.

β) Ces définitions posées, viennent des raisonnements qui aboutissent à cette conclusion : « Il n'est pas d'adulte au spirituel, pas de vraie notion du bien et du mal, pas de conscience possible de l'obligation et de la responsabilité morale, tant que la raison en son développement n'est pas arrivée à la connaissance du Dieu vrai et vivant, notre Créateur et notre Maître, premier auteur de notre être et fin dernière de toute la vie humaine. Et, sur ce point du moins, la pensée des anciens théologiens est aussi nette que possible. Elle s'affirme catégoriquement partout où ils résument les conditions de l'adulte spirituel dans ce qu'ils appellent l'*usus rationis*. » *Études*, 20 décembre 1920, p. 515. — Critique de cette conclusion. — Qu'il n'y ait pas de « vraie notion du bien et du mal » tant que la raison n'est pas arrivée à une connaissance aussi explicite de Dieu et de sa loi, nous ferons nos réserves sur ce point. Voir col. 1909 sq. Que sur la connaissance de Dieu requise pour l'obligation, il n'y ait qu'*une* pensée des anciens théologiens, et « aussi nette que possible » et qu' « elle s'affirme catégoriquement partout où ils résument les qualités de l'adulte spirituel » à propos de l'*usus rationis*, nous ferons observer que le cardinal n'a pas apporté leurs textes, et qu'en les citant tout au long nous avons constaté chez eux beaucoup d'hésitations, de conclusions données comme probables, et même une altercation très claire entre eux sur l'*usus rationis* et ses conditions. La plupart des anciens thomistes, à la suite de Cajétan, entendent par l'*usus rationis* le moment où l'on peut déjà et, où l'on doit d'après saint Thomas, s'ordonner à Dieu, mais *implicitement*, c'est-à-dire en se tournant vers le bien honnête; quelques-uns, à la suite de Capréolus, pensent que le saint docteur exige d'emblée une connaissance *explicite* de Dieu, et même un acte de charité parfaite. La conscience de l'obligation, dont la souveraine importance pour la vie morale est à bon droit proclamée par le cardinal, implique et présuppose, nous le croyons avec lui (voir col. 1756), une connaissance *explicite* de la *loi* de Dieu, et de *Dieu* lui-même. Cependant quelques-uns, comme Bañez, pensent que la première conscience de l'obligation ne suppose pas encore Dieu explicitement connu; mais plutôt, par une marche inverse, ils vont de la conscience de l'obligation à la connaissance explicite de Dieu, et c'est ce qu'on appelle l' « argument moral », qui prouverait l'existence de Dieu. Voir col. 1877. Quant au mot « adulte » ou « adulte spirituel » on est libre de l'employer comme on veut, à condition d'avertir, mais on ne peut pas prouver qu'ainsi l'ait entendu saint Thomas, ou ses disciples d'un commun accord, et surtout dans la question de l'*usus rationis*. De même pour la « raison supérieure » définie par saint Thomas, mais avec une certaine latitude qui laisse encore place à des divergences.

γ) Le cardinal est amené ici à traiter, en passant, la théorie du saint docteur sur l'impossibilité de la coexistence du péché véniel avec le seul originel, et il en rappelle la raison fondamentale. : A peine devenu adulte, dit-il avec saint Thomas, *cum primum adultus esse incipit*, à peine mis par l'éveil de la raison supérieure, et la pleine possession de son libre arbitre, en mesure de disposer de lui-même, *cum primo suæ mentis est compos, statim cum usum liberi arbitrii acceperit*, l'homme est strictement tenu de s'ordonner à Dieu comme à sa fin dernière; c'est-à-dire de se tourner vers lui par un acte d'amour au-dessus de toutes choses, qui constitue chez les non baptisés le *baptême du désir*. D'où il s'ensuit que, si le sujet en question satisfait à cette grave obligation, il reçoit aussitôt la grâce sanctifiante, et il est purifié du péché originel; sinon, il pèche mortellement... Le cas d'un adulte en qui le péché originel ne serait accompagné d'aucun autre péché mortel, est donc un cas fictif, imaginaire. » *Études, ibid.*, p. 516. — Le cardinal *s'abstient* de donner son *adhésion* à la théorie du docteur angélique ainsi entendue par lui. Il veut toutefois en tirer une confirmation pour sa propre théorie : « Si rien ne force à adopter cette manière de voir de saint Thomas, rien non plus ne pourra nous empêcher d'y trouver une confirmation *a fortiori* de la mesure *minima* à laquelle nous nous sommes prudemment tenu. » Et en effet le docteur angélique exige pour concéder à une créature humaine la dignité d'adulte spirituel non seulement la connaissance de Dieu, fin dernière de toute la vie humaine mais encore une conscience entièrement formée sur l'obligation de s'ordonner à lui par un acte de charité parfaite. « Dès lors, continue le cardinal, n'y aurait-il pas, en l'état actuel et historique de l'humanité, une

multitude considérable d'infidèles qui du commencement à la fin de leur existence, seraient restés ou resteraient encore dans une invincible ignorance du vrai Dieu et de sa loi, à classer par conséquent parmi les non-adultes, auxquels la vie future réserve ce lieu mitoyen entre le ciel et l'enfer, connu dans la tradition chrétienne sous le nom de *limbe des enfants.* » *Ibid.*, p. 517, 518.

*Critique.* Occupé encore à la célèbre théorie de saint Thomas, nous devons remettre à plus tard l'examen complet du système du cardinal. Un mot seulement sur la *confirmation* qui lui serait donnée par le docteur angélique. Nous avons peine à voir comment, par sa théorie de l'enfant arrivant à l'*usus rationis*, saint Thomas peut conférer une garantie à un système dont la base est si différente de la sienne. Prenons les *Quæst. disp. de verit.*, q. XIV, a. 11, ad 1. Le docteur angélique y pose comme ailleurs le grand principe du *Facienti quod in se est :* « Il appartient à la divine Providence de pourvoir *qui que ce soit* des moyens nécessaires de salut, pourvu que de son côté l'attributaire n'empêche pas cette Providence par le mauvais usage de sa liberté. » Cf. col. 1853. On objecte au saint docteur « un homme nourri dans les forêts, au milieu des loups : celui-là ne peut rien connaître explicitement de la foi. » Voilà certes un type d'infidèle abandonné, privé de toute instruction. Mais il a la raison naturelle, dont saint Thomas ne désespère pas. « Si quelqu'un en de telles conditions, dit-il, suivait comme guide la raison naturelle (et il ne dit nullement que cette hypothèse soit *impossible)*, s'il cherchait le bien et évitait le mal », etc. Il n'est donc pas question de faire *aussitôt* un acte de *charité parfaite;* dès lors ce texte favorise singulièrement l'interprétation de Cajétan, à l'encontre de celle de Capréolus suivie par le cardinal; on ne peut donc attribuer avec quelque certitude à saint Thomas le fait d'avoir été « beaucoup plus loin » que le cardinal « dans l'assignation des conditions de l'adulte spirituel », en allant « jusqu'à admettre comme requise (parmi ces conditions) une conscience déjà formée sur l'*obligation* de s'ordonner à Dieu, et dès le premier instant, par un acte de *charité parfaite.* » Du même coup s'écroule la « confirmation *a fortiori* » dont on se réclamait.

2° *Conclusion finale.* — 1. Il est hors de doute que saint Thomas a vraiment *tenu* ce système relatif à l'enfant arrivant à l'âge de raison, malgré quelques traces d'hésitation comme dans *Quæst. disp. de malo*, q. V, a. 2, ad 8, et que la grande autorité du saint docteur donne à ce système, qui n'a d'ailleurs jamais été critiqué par l'Église, une telle *valeur extrinsèque*, qu'on peut le suivre avec *sécurité*, sans crainte de se trouver en contradiction avec les règles de la foi.

2. Quant à la *valeur intrinsèque*, elle ne semble pas prouvée avec *certitude.* — Parmi les plus célèbres théologiens dominicains, plusieurs ont considéré comme *seulement probable* ou le système tout entier, ou du moins l'une de ses parties. Suarez apporte contre cette valeur intrinsèque plusieurs bonnes raisons, auxquelles on ne voit pas qu'on ait suffisamment répondu.

3. Il est un cas *tout spécial*, remarqué déjà par Suarez, *loc. cit.*, n. 10, p. 542, où la théorie de saint Thomas nous semble sortir de la simple probabilité pour entrer dans la *certitude intrinsèque*, parce que les preuves qu'il donne acquièrent alors une pleine efficacité. C'est lorsqu'aux circonstances *générales* de l'éveil moral et du *facere quod in se est*, auxquelles le saint docteur attache soit la première obligation de se tourner vers Dieu, soit la promesse divine d'une justification toute prochaine, vient s'ajouter cette autre circonstance *très particulière*, que la *mort* soit *toute prochaine*, elle aussi. Alors la volonté salvifique exige *aussitôt* une révélation immédiate, avec les grâces surnaturelles qui donnent au mourant, *s'il le veut*, de faire les actes de foi et de charité. Alors il n'y a pour lui que justification ou péché mortel, ciel ou enfer. — Il nous reste donc la consolation de suivre la théorie de saint Thomas dans une certaine mesure, si restreinte qu'elle soit.

CINQUIÈME SYSTÈME. — *Admission de nombreux infidèles de tout âge dans le limbe des enfants.* — Sous ce titre général se rangent deux conceptions très diverses, suivant que l'on suppose ou non, dans ces infidèles, l'existence d'*actes moraux.*

1° *Admission de ces infidèles aux limbes pour recevoir la récompense de leurs actions morales, naturellement bonnes.* — Cette idée, avec des variantes, apparaît à diverses reprises, et dès le début du XVI^e siècle. La découverte récente de l'Amérique avait rendu le problème des infidèles plus aigu, et l'humanisme rendait les esprits plus aventureux.

1. Donc au début du XVI^e siècle un allemand, l'abbé Trithème († 1516), et un jurisconsulte français, conseiller de Louis XII et entré tard dans les ordres, Claude de Seyssel, mort archevêque de Turin († 1520), expriment cette solution, dans un latin d'humanistes. — a) En réponse à une question de l'empereur Maximilien, et tout en maintenant avec force la nécessité de la foi, et même de la foi explicite au Christ, pour le salut des infidèles, Trithème indique le premier un peu vaguement cette solution. « Parmi ceux qui n'ont jamais entendu parler du Christ, dit-il, s'il en est qui aient vécu selon la loi naturelle sans péché jusqu'à la mort, je ne pense pas qu'ils aient donné lieu de croire qu'ils seront condamnés à la peine du *sens*, bien qu'ils soient éternellement *privés* de la vision de Dieu, ce que les théologiens appellent la peine du *dam.* » Voir Capéran, *Essai hist.*, etc., p. 220-222.

*b)* Seyssel développe beaucoup plus ce système, dans son traité *De divina providentia*, Paris, 1518, part. II, a. 2. Il part de ce fait : « Il y a des pays où la révélation évangélique n'a pu arriver par aucune voie. » Et il prend parmi les habitants de ces pays « ceux qui, suivant les lumières de leur raison, ont reconnu leur Auteur et lui ont rendu un culte, ont observé la loi naturelle, et ont fait pénitence de leurs fautes. » Il distingue deux classes parmi eux. D'abord, ceux qui ont vraiment fait tout leur possible pour connaître la vérité religieuse. « A ceux-là, Dieu fera entendre son appel *comme à Abraham* et les dirigera dans le chemin de la vérité » sans doute par la révélation immédiate, qui les dirigera vers le *ciel.* Ensuite « ceux qui ont montré moins de zèle pour les choses divines, tout en observant, à la lumière de la raison, la religion envers Dieu et la justice envers le prochain. Ceux-là n'iront ni au ciel ni en enfer, mais dans un lieu intermédiaire : où est-il, l'Écriture n'en dit rien; et je pense que nous l'ignorons, bien qu'on parle de *limbes* pour ceux qui n'ont pas eu la possibilité de pécher... Pour les infidèles dont je parle, dit encore Seyssel, comme pour ceux qui n'ont pu commettre aucun péché actuel, un lieu a été assigné où sans aucun tourment ils restent relégués.. Mais quel que soit l'endroit où les troupes de ces esprits innocents passent leur vie immortelle, je pense qu'ils remercient vivement la divine bonté, qu'ils se regardent comme heureux en comparaison des damnés, et n'envient pas la félicité des bienheureux mais acceptent paisiblement leur sort. » Voir Capéran, *ibid.*, p. 222-224. — Un docteur milanais du collège ambrosien, François Collius († 1640), assez averti sur les Pères, les conciles et les opinions plus ou moins communes en théologie, s'en est servi pour réfuter Seyssel avec assez de justesse, bien qu'avec cette rhétorique des humanistes, qui donne à l'expression d'un blâme une couleur exagérée, et qui surtout, en cachant la marche

de la pensée, déroute le lecteur. Nous résumerons ses longues critiques du système de Seyssel, en y joignant de courtes observations. *De animabus paganorum*, Milan, t. I, 1622, l. I, c. XI-XXV, p. 36-90. L'ouvrage traite d'ailleurs de beaucoup de questions secondaires et a ses petits côtés, qu'a relevés M. Capéran, *ibid.*, p. 286 sq.

a. — Collius allègue d'abord la théorie de l'enfant. Saint Thomas, et tant de grands théologiens après lui, nient qu'arrivé à l'âge de raison on puisse mourir avec le péché originel, et un véniel seulement; et pourquoi? Parce qu'il n'y aurait pas de séjour où cet enfant puisse aller, ni aux *limbes*, ni ailleurs. Et vous mettez aux *limbes* des païens qui, malgré les actes vertueux que vous leur supposez, ont tout au moins beaucoup de péchés *véniels? De animabus*, etc., c. XII, XIII sq. — b. — Il allègue la thèse commune des théologiens sur l'impossibilité morale ou très grande difficulté de garder *pendant longtemps*, sans la grâce, *tous* les préceptes de la loi naturelle, bien que l'on puisse sans trop de difficulté en observer quelques-uns; de là une sorte de nécessité de tomber dans quelque péché mortel, si l'on n'est pas aidé par la grâce. — Mais ce secours de la grâce (actuelle) ne serait-il pas donné à l'infidèle? — Pas avant sa justification, répond une opinion théologique, qui, sans être commune, est assez répandue (S. Thomas, Suarez, etc.) : en ce sens la grâce sanctifiante est nécessaire pour vaincre cette sorte d'impossibilité. Il a donc assez probablement commis quelque péché mortel dans sa longue vie, ce païen que vous supposez mourir sans la justification et ne pas aller au ciel. *Ibid.*, c. XIII et XIV, — c. — Seyssel, pour couper court à ces difficultés, recourait à une autre supposition, comme nous l'avons vu. Il supposait que ces païens de bonne foi pouvaient, à la lumière de la raison et par les forces naturelles du libre arbitre, « faire pénitence » de leurs péchés, même mortels, et en obtenir le *pardon;* et c'est ainsi qu'il met dans les limbes « cette multitude d'esprits innocents. » — Mais, remarque Collius, il leur faudrait, pour obtenir le pardon, l'acte de contrition (parfaite), qui renferme celui de charité parfaite. *Ibid.*, c. XV. Or cet acte est impossible aux forces de la nature, au moins tel qu'il le faut pour arriver à ce résultat d'effacer les péchés mortels, et c'est ce qu'il va montrer au long. Il s'arrête d'abord à cette grande controverse entre théologiens, si la nature peut produire un acte d'amour de Dieu pour lui-même et par-dessus tout. Voir GRACE, t. VI, col. 1586 sq. Il donne les arguments et autorités pour et contre; puis il préfère l'opinion *plus large* de Scot et autres, que cet acte est possible à la nature; il l'est donc aux païens, bien que difficile et rare chez eux. *Ibid.*, c. XVIII. Et il réfute les objections contre cette opinion, c. XIX. Seulement, ajoute-t-il, cet amour *naturel* pour Dieu ne doit pas être regardé comme un mérite, même *de congruo*, ni comme une infaillible disposition, autrement l'on aurait contre soi le magistère de l'Église, qui refuse ces prérogatives aux actes de la nature, quels qu'ils soient, et qui distingue deux amours de Dieu, l'un qui est « *sicut oportet*, comme il le faut pour obtenir la justification, la grâce habituelle et le salut », l'autre qui ne l'est pas (IIe concile d'Orange, can 25; conc. de Trente, sess. VI, can. 3; bulle contre Baïus, prop. 34; Denzinger-Bannwart, n. 198, 199, 813, 1034). *Ibid.*, c. XVIII.

*Conclusion*. — a. — Le principal reproche que nous ferons à Seyssel, c'est de n'avoir pas poussé assez loin la confiance en la miséricorde de Dieu, qui appelle *tous* les hommes au *salut;* et par suite d'avoir envoyé aux *limbes* des païens que l'on pouvait envoyer au *ciel*. Qui sont-ils, d'après lui? « Ceux qui ont observé la religion envers Dieu et la justice envers le prochain, mais ont eu moins de soin, de zèle pour les choses divines. » A ceux-là, saint Thomas et les théologiens cités assurent tout de même le moyen d'arriver au ciel. Suarez le soutient, soit parce qu'aux yeux de Dieu le *facere quod in se est* existe encore avec un « moindre soin » des choses divines, et même encore, *probablement*, avec quelque péché grave commis contre la loi naturelle au cours d'une tentation qui mettrait l'homme sans la grâce dans un état d'impuissance morale à résister; soit, *plus probablement*, parce que le païen lui-même reçoit, pour résister au péché mortel, des secours non pas entitativement surnaturels, mais préternaturels ou providentiels, suffisants pour ce but. Voir Suarez, *De gratia*, l. IV, c. XVI, n. 7, et n. 12-15; édit. Vivès, t. VIII, p. 345-347. Il faut tenir compte aussi de l'ignorance invincible qui les excuse de voir le péché mortel en bien des actes où la révélation nous dit qu'il y en a un, et donc les excuse de le commettre. — b. — Seyssel a tort aussi d'admettre qu'une pénitence purement *naturelle* puisse effacer les péchés; Collius, c. XXIII, p. 81. — c. — Ajoutons, avec Melchior Cano, que mettre des adultes aux limbes est contre le sentiment commun des fidèles. Voir col. 1869.

2. Au *début* du XIXe siècle, plusieurs apologistes célèbres ont donné une certaine *félicité naturelle* aux païens qui « se sont conformés aux préceptes naturels » avec l'ignorance invincible de la révélation. — En 1802, c'est Mgr de la Luzerne, évêque de Langres; il évite pourtant toute mention des *limbes*. Voir la citation dans Capéran, *op. cit.*, p. 434. En 1805, Mgr Duvoisin, évêque de Nantes, indique les limbes, mais discrètement : « Pourquoi ne pas étendre aux infidèles vertueux ce que des théologiens très orthodoxes enseignent du sort des enfants morts sans baptême? » *Ibid.*, p. 435. — En 1806, M. Emery, soutenant ces deux évêques contre les réclamations d'un janséniste qui voulait mettre tous les païens en enfer, note que les païens, à cause des *grâces* qu'ils reçoivent, peuvent éviter tout péché *mortel;* quant aux fautes *vénielles* (question plus embarrassante) on peut conjecturer qu'ils les expieraient par des peines préalables, ou par « quelque diminution des biens que leur état (final) comporte. » *Ibid.*, p. 436. En 1825, Frayssinous, dans ses *Conférences sur la religion:* « Je ne placerai pas, dit-il, cet infidèle (qui a ignoré invinciblement la révélation) dans le royaume de la béatitude céleste; mais, suivant sa conduite, il sera plus ou moins rapproché, dans sa destinée, des enfants morts sans baptême. » *Ibid.*, p. 437.

*Appréciation.* Elle sera presque la même que pour Seyssel. Pourquoi ces illustres personnages ecclésiastiques n'ouvrent-ils pas à ces « infidèles vertueux » le chemin du ciel? Parce qu'ils n'*osent jamais* leur supposer une *révélation immédiate*. Et pourquoi cela? Parce que Rousseau, dans son *Émile*, s'était moqué de ce moyen de salut, et que le public à convertir ne jurait alors que par Jean-Jacques. Peut-être aussi gardait-on quelque chose du rigorisme janséniste, et ne comprenait-on pas assez la grâce suffisante donnée à tous. Muzzarelli, d'une plus saine théologie, écrit alors un opuscule sur le salut des païens : « il n'est pas de ceux qui s'interdiront, devant les sommations de Rousseau, de recourir même à des moyens miraculeux, » — à ces « députations d'anges, discréditées par le Vicaire savoyard. » *Ibid.*, p. 440.

3. Dans *tout le courant* du XIXe siècle, on se ressent parfois encore de ces débuts malheureux, et parfois on s'exprime encore plus mal. — *a)* Migne, ou plutôt l'auteur qu'il emploie dans la conclusion ou « revision » des *Démonstrations évangéliques*, combine assez peu logiquement, comme l'observe M. Capéran, les deux systèmes de la connaissance d'une révélation, possible aux païens, et du bonheur naturel dans les limbes. *Ibid.*, p. 478. Voir aussi Migne, 3e *encyclopédie théo-*

*logique*, laquelle contient plusieurs dictionnaires faits ou adaptés par l'abbé Lenoir, grand partisan du limbe des adultes. En maint endroit, il oppose au « salut surnaturel » un « salut naturel »; au « ciel de Jésus-Christ » un « ciel naturel » avec le « purgatoire naturel » correspondant. C'est l'affirmation de *deux béatitudes* pour l'homme, dans toute sa crudité. *Ibid.*, p. 480-482. Voir col. 1745. — *b)* L'abbé Doney, éditeur et annotateur d'une traduction française du *Catéchisme du concile de Trente*, veut que les « bons infidèles » n'aient pas « un sort plus malheureux que les enfants morts sans baptême. » *Ibid.*, p. 479. — *c)* L'abbé Martinet, dans *La science de la vie*, 1850, admet du moins, qu'à l'aide d'une « inspiration individuelle bon nombre de païens » arrivent à « l'éternelle couronne. » Mais tous n'obéissent pas à ces appels de la grâce; pour plusieurs, la négligence n'est pas bien coupable. Il en est dont la vie « généralement bonne et naturellement vertueuse, sera récompensée par une existence naturellement heureuse. » *Ibid.*, p. 485. — *d)* L'abbé de Broglie, dans ses *Conférences sur la vie surnaturelle* (1re édit., 1878), la première année de ses conférences, enseigne qu'un homme *faisant son possible* serait infailliblement éclairé d'une lumière surnaturelle, et il ajoute : « Ainsi disparaît l'hypothèse de l'âme pleinement vertueuse qui serait exclue du bonheur surnaturel, faute d'un appel de Dieu, et qui aurait droit à une récompense de l'ordre naturel. Cette hypothèse disparaît, non parce que Dieu refuse cette récompense, mais parce qu'il lui substitue le don gratuit du ciel, qui est infiniment préférable. » Mais l'année suivante, l'hypothèse de la récompense naturelle dans les limbes reparaît chez le conférencier. « Elle n'est contraire, dit-il, à aucun principe théologique, et peut être admise comme l'une des meilleures solutions du problème. » Il ajoute que la « majorité des théologiens » n'est pas de cet avis. Mais enfin, dit-il, on conçoit les limbes pour « les païens qui se conduisent d'une manière moins absolument et héroïquement vertueuse ». Pourtant, dirons-nous, la formule théologique *facere quod in se est* n'a jamais été comprise ainsi : se conduire d'une manière *absolument et héroïquement vertueuse!* La miséricorde divine n'en demande pas tant pour donner infailliblement les secours prochains et surnaturels du salut. Dans son *cours d'histoire des religions*, 5e et 6e leçons, l'abbé de Broglie recourt encore à la solution des limbes. Capéran, p. 486, 487. Malgré le grand talent du professeur, les fluctuations de sa pensée la rendaient nécessairement obscure, ce qui excita une controverse dans les revues. — *e)* Mgr d'Hulst, peut-être au souvenir de cette discussion qui avait laissé les adversaires sur leurs positions respectives, cherche un terrain de *conciliation*. Il préfère, quand à lui, ne pas recourir à l'hypothèse de l'admission de ces adultes aux limbes : « Outre qu'elle est généralement regardée comme au moins *téméraire*, elle semble *peu conciliable* avec la doctrine qui place tous les hommes, du moins tous les adultes, dans l'inévitable alternative du ciel et de l'enfer. » *Conférences*, carême de 1892, note 13, p. 443. Mais il flotte lui aussi : plus loin, il trouve « facile » cette *conciliation*. Il suffira de dire que l'admission aux limbes « sera une certaine forme de la damnation, puisqu'il y aura privation de la vision intuitive : seulement cette damnation ne sera que peu ou point pénale, et cela en vertu de la justice même de Dieu. » *Ibid.*, note 20, p. 465. Mais cette conciliation n'en est pas une. C'est, pour la vie future, l'*assimilation pure et simple* de ces adultes, humainement vertueux, aux enfants morts sans baptême. Car ceux-ci sont « damnés » d'après les conciles, et ils ont la *peine* du dam (ce qui est *pénal)*, bien qu'ils n'en souffrent que peu ou point (ce que sans doute l'auteur veut dire). Or l'ensemble des théologiens n'admettra jamais cette assimilation, pour les raisons déjà données contre Seyssel et ceux qui l'ont suivi. Voir Capéran, *Essai historique*, p. 489, 490.

2° *Admission de grandes masses d'infidèles dans le limbe des enfants, au titre de non-adultes.* — C'est la solution proposée par le cardinal Billot, et déjà expliquée d'après lui-même. Voir col. 1891. A ce titre de non-adulte, au sens *moral* du mot, les théologiens admettent communément aux limbes les *aliénés perpétuels*, en comprenant avec la *folie* proprement dite la *débilité mentale*, également *perpétuelle* jusqu'à la mort. Déjà au XVIIIe siècle, quelques apologistes, contre Voltaire et Rousseau, se sont demandé si l'on pourrait assimiler aux enfants morts sans baptême et aux « imbéciles » certains *sauvages* « assez abrutis pour être incapables de s'élever par eux-mêmes à la connaissance de Dieu et des principes de la loi naturelle. » Bergier le « présume ». Feller a quelque répugnance à l'admettre. Voir Capéran, *Essai hist.*, p. 430, 431. Puis, au XIXe siècle, Balmès se demande si « aux divers degrés d'imbécillité » on ne pourrait pas comparer « l'état de stupidité où vivent le plus grand nombre des sauvages. » Peuvent-ils commettre un péché grave? « Que fera Dieu à leur égard? » Balmès hésite entre la solution d'une illumination extraordinaire et celle des limbes. Il pense enfin que « la foi catholique... s'abstient de dire ce qu'il fera, laissant le champ libre aux conjectures des théologiens. » *Ibid.*, p. 483, 484. Voir aussi ENFER, t. V, col. 98, 3°.

Voilà quelques précédents, mais moins hardis, à l'hypothèse présentée par le cardinal. Nous examinerons ce que donnent sur la question : 1. L'Écriture, 2. le tradition ancienne, 3. certaines notions de théologie morale considérées communément comme très sûres.

1. *Écriture.* — Le cardinal n'oublie pas que la question présente est une question de *fait*. Quel est, de fait, l'état des païens dans l'ordre de providence où est le genre humain depuis la chute et la promesse du rédempteur? Peuvent-ils connaître Dieu et la loi naturelle? Sont-ils excusables de l'ignorer? Pèchent-ils, et seront-ils jugés? Les deux premiers chapitres de l'épître aux Romains répondent à cette question de *fait*. Nous les avons déjà expliqués en partie à l'occasion d'un système contre lequel nous avions le cardinal avec nous, celui de Ripalda. Voir col. 1819-1822.

Dans ces deux chapitres, une division se présente naturellement d'après les objets traités. Deux parties consécutives : l'une sur la connaissance de Dieu, l'autre sur la connaissance de la loi naturelle. — *Première partie :* connaissance de Dieu. — Lisons l'analyse qu'en fait le cardinal.

Dans « les deux premiers chapitres de l'épître aux Romains, parlant du *juste jugement de Dieu*, II, 5..., saint Paul met en scène ceux qui auront à comparaître devant ce redoutable tribunal, pour y rendre un compte exact de leurs actions. Ils appartiennent à deux catégories différentes, les juifs et les païens... Et tout le discours de l'apôtre va à montrer combien *justement* ils seront cités à comparaître, les uns aussi bien que les autres, sans privilège qui tienne pour les premiers, sans excuse qui vaille pour les seconds. » *Études*, 20 août 1920, p. 397. « Allant droit au fait, (saint Paul) déclare que dans les païens aussi, *dans ceux du moins dont il parle*, s'étaient vérifiées les deux conditions requises (connaissance de Dieu, connaissance de ses commandements). Ils avaient conn Dieu, non pas, il est vrai. comme les juifs, par révélation de l'Ancien Testament, mais dans le \ de la nature, par la lumière naturelle de leur raison. *Car ce qui se peut connaître de Dieu* (par la seule raison),

*Dieu le leur a manifesté... par le moyen de ses œuvres. Ils sont donc inexcusables puisque, ayant connu Dieu, ils ne l'ont pas glorifié comme Dieu.* » I, 19-21. *Ibid.*, p. 399. — Mais, *de quels païens* parle l'apôtre ? C'est la grande question. Des ennemis de la thèse du cardinal, qui voulaient supprimer radicalement « l'existence de ces *masses* que le défaut de lumières suffisantes aurait excusées du péché » ont soutenu, paraît-il, que « saint Paul..., parlant des anciens païens, les condamne tous en bloc..., et englobe dans une réprobation générale l'entière gentilité idolâtre. » *Études*, 5 mai 1921, p. 272. A l'encontre le cardinal soutient que, dans ce monde païen, l'apôtre parle seulement des savants et des philosophes, ce qui permet d'excuser de toute faute actuelle les « masses » en question. Voilà *deux* positions en présence. N'y a-t-il pas place pour une *troisième?* Laissons ces outranciers qui « condamnent en bloc » tous les anciens païens; une position moyenne rendrait mieux compte du texte de saint Paul : la voici. Si dans ce morceau les philosophes sont principalement visés, en tout cas ils ne le sont pas uniquement, comme le voudrait le cardinal Voyons ses preuves. — *a*) Le verset 22, lui semble « plus que suffisant pour déterminer le sens ». Ce verset n'est applicable qu'aux philosophes : *Dicentes se esse sapientes, stulti facti sunt. Études*, 5 décembre 1920, p. 527. — Mais ce n'est pas le fait des seuls philosophes de « se dire sages »; cela arrive à bien des imbéciles. Et la sottise dont parle ici l'auteur sacré, qui est d'avoir accepté l'idolâtrie, I, 23, n'était pas non plus le fait des seuls philosophes, ni n'avait commencé par eux. Enfin l'immoralité contre nature, dont saint Paul fait ensuite un affreux tableau, I, 24 sq. n'était malheureusement pas restreinte aux seuls philosophes, si l'on en croit l'histoire et les traits mêmes indiqués par l'apôtre (*feminæ*, ℣ 26); ni non plus l'énumération qui vient après, de toute espèce de vices et de manquements aux divers devoirs. — *b*) « Le verset 18, nous dit-on, « est bien plus significatif » encore : « La colère de Dieu éclate du haut du ciel contre l'impiété et l'injustice des hommes qui, par leur injustice, retiennent la vérité de Dieu captive ». *Ibid.*, p. 528. « Quels étaient parmi les gentils, s'écrie le cardinal, ceux qui, injustes détenteurs, retenaient la vérité de Dieu captive? qui la connaissaient et la gardaient pour eux, sans la communiquer aux autres? qui la tenaient au secret, sous les verrous, dans de petits cercles d'initiés, sans la prêcher ouvertement et publiquement, comme ils auraient dû le faire?... *De toute évidence, et du premier mot jusqu'au dernier*, il ne s'agit, dans le texte de saint Paul, que de la classe dirigeante, des sages, des philosophes, des savants. » *Ibid.*, p 528.

*Réponse.* — On peut, avec la plupart des interprètes, et des Pères grecs, qui connaissaient leur langue, entendre le mot κατεχόντων dans un tout autre sens : c'est le fait de retenir la vérité, morale ou religieuse, dans une connaissance stérile, de l'empêcher de passer dans nos actions, dans la pratique de la vie. Défaut clairement reproché ensuite par l'apôtre aux païens, I, 21 ; cf. II, 13. Défaut très humain et très général, qui n'est pas le monopole de la « classe dirigeante. » Du reste les philosophes, dans le monde païen, n'étaient pas même, à proprement parler, « la classe dirigeante » et n'avaient guère d'influence sur les multitudes. Ajoutons qu'on lit ensuite dans saint Paul un développement que le cardinal n'examine pas, et qui est très important, étant la *conclusion* de tout ce qui précède. L'apôtre y montre clairement le *dies iræ*, le « juste jugement de Dieu, qui rendra à chacun selon ses œuvres, aux uns... la vie éternelle, aux autres... la colère et l'indignation », II, 5-8. « Tribulation et angoisse, dit-il, sur tout homme qui fait le mal, sur le juif premièrement, puis sur le grec. Gloire, honneur et paix pour quiconque fait le bien, pour le juif premièrement, puis pour le grec; car Dieu ne fait pas acception de personnes. » II, 9-11. Or dans cette importante conclusion, il n'y a pas un mot qui restreigne la pensée de l'apôtre aux « savants », aux « philosophes », aux « intellectuels. » — Nous avons donc quelque droit de dire avec le P. Prat : « La distinction imaginée par *quelques* exégètes entre les philosophes et le vulgaire est sans fondement, Paul parle des païens en général... Les philosophes sont plus coupables, parce qu'ils ont péché davantage contre la lumière, mais ils ne sont pas les seuls coupables. Restreindre à eux seuls l'argumentation de l'apôtre, c'est perdre de vue sa thèse et énerver son raisonnement. » *La théologie de S. Paul*, 1908, 1re partie l. III, c. II, n. 2, p. 266.

*Seconde partie* : connaissance de la loi naturelle. — « Ce ne sont pas ceux qui entendent (connaissent) une loi.., mais ceux qui la mettent en pratique, qui seront justifiés » (au tribunal de Dieu). II, 13. Dans ces paroles, bien qu'il pose un principe universel, saint Paul vise plus spécialement ici les juifs, fiers de leur Loi, mais qui ne l'observent pas, comme s'il suffisait à leur salut d'avoir reçu la Loi, par la révélation de Moïse destinée à eux seuls, II, 17 sq. Et c'est encore à leur adresse qu'il montre ensuite les gentils connaissant, eux aussi, une loi divine, la loi naturelle écrite dans les cœurs, et même se conformant, quand ils la suivent, aux exigences de la Loi mosaïque considérée dans sa principale partie, comme loi morale, comme décalogue, II, 14, 15. Ce but particulier, d'humilier salutairement les juifs, est atteint, quand même les gentils transgressent le plus souvent ce qu'ils connaissent de la loi naturelle, ce qui d'ailleurs rentre dans le but général de l'apôtre, énoncé au commencement et à la fin de tout le développement : « Il n'y a que l'Évangile qui ait la puissance de sauver : en dehors de là, *tous les hommes ont péché*, et ont besoin du secours de Dieu. » I, 16 ; III, 9 sq., 23. Cf. Prat, *ibid.*, n. 1, *Thèse de l'épître*, p. 262. Et le cardinal le reconnaît : « Tel était bien le but de l'apôtre, nous n'y contredisons certes pas. » *Études*, 5 mai 1921, p. 273. Mais si c'est là le but de l'apôtre, on va contre saint Paul en admettant, à côté d'une infime minorité de philosophes coupables, qui n'est relativement rien, une multitude immense de païens qui, faute d'être des « adultes spirituels », n'auraient absolument *aucun péché* personnel, en sorte que le *Omnes peccaverunt*, qui résume la thèse de l'apôtre, deviendrait simplement faux pour les païens. — Mais cette foule immense de païens non adultes, n'a qu'une « innocence purement *négative* », dit le cardinal. *Ibid.*, p. 275. — Sans doute; mais cette innocence négative étendue à de telles masses n'en renverse pas moins le *Omnes peccaverunt.* Tous, c'est-à-dire presque personne. En vain dira-t-on, ce qui est vrai, que l'universalité de cet *Omnes* n'est pas absolue ni mathématique, qu'elle souffre des exceptions. Des exceptions, oui : on en doit admettre pour les cas de démence perpétuelle, ou de perpétuelle imbécillité. Mais dans le système du cardinal, c'est l'innocence des païens qui devient la règle; le péché n'est qu'une faible exception, dans une minorité négligeable. Alors comment saint Paul a-t-il pu dire des gentils, aussi bien que des juifs : *Omnes peccaverunt?* — Pourtant saint Paul, réplique le cardinal, quand il parle des païens et d'eux seulement « se sert d'une expression restrictive n'embrassant pas la collectivité entière » et nous avertit ainsi « qu'il s'en prend à la classe cultivée et laisse l'autre dans l'ombre... Quand *des* païens, dit-il, qui n'ont pas la Loi (écrite), accomplissent naturellement ce que la Loi commande, ils montrent que ce que la Loi ordonne

est écrit dans leurs consciences. II, 14. Il dit, *des* païens, et non pas *les* païens : ἔθνη.., et non τὰ ἔθνη .. Et par cette façon de parler.. ne laisserait-il pas supposer, chez les gentils, l'existence d'une classe plus ou moins nombreuse, demeurée, quant à la loi de Dieu, vierge de toute connaissance suffisante, et comme à l'état de table rase où rien encore n'aurait été écrit? » *Ibid.*, p. 275, 276.

*Réponse.* — Saint Paul met ici : « quand *des* païens accomplissent ce que la Loi commande » etc., tout simplement parce que la très grande majorité refuse librement de l'accomplir et pèche à un moment ou à un autre; et c'est précisément cette très grande majorité qui lui fera dire plus loin : *Omnes peccaverunt..*, en négligeant, outre quelques inconscients, la quantité relativement faible de ceux qui se montrent constamment bons, et qui par là nous montrent la loi écrite dans leurs cœurs : ce qui, d'ailleurs, n'empêche pas que les autres, les *pécheurs*, quand ils agissent comme si la loi naturelle n'existait pas, ne la sentent au dedans de leurs consciences,— ou qu'ils ne puissent avoir, par la suite, un moyen de salut dans l'Évangile. Cette façon de parler : « *des* païens » cadre donc avec l'opinion commune des théologiens. Quant à y voir un rappel de la division des gentils en philosophes et en gens qui ne le sont point, pas un mot du contexte ne nous y autorise, et ce serait détruire le *Omnes peccaverunt*, que d'y songer. — L'autre endroit de l'épître invoqué en passant, v, 14, est généralement entendu des seuls enfants, morts avant tout péché personnel, qui suffisent amplement pour que vaille le raisonnement de l'apôtre. Le cardinal lui-même « ne prétend pas y trouver (pour son opinion) un argument positif. » *Ibid.*, p. 276, 277.

Dans le dernier article de lui, qui ait paru à ce moment-ci, le cardinal prend une attitude nouvelle. « Que l'on fouille les Écritures, dit-il, que l'on compulse les monuments de la tradition divine, que l'on parcoure la longue liste des décisions de l'Église, on n'y trouvera » sur « le cas des *infidèles négatifs..*, privés de tout contact avec les prédicateurs de l'Évangile.., ni renseignements précis, ni informations particulières; ce qui, du reste, ne sera pas pour nous surprendre. A qui, en effet, ces informations auraient-elles profité? Non certes aux intéressés eux-mêmes » qui les auraient ignorées. « A nous alors, exclusivement? Mais, si elles ne nous concernaient pas..., où était l'*utilité* de nous les fournir? La révélation avait à nous instruire de la vie éternelle à laquelle Dieu nous convie, des moyens disposés par lui pour nous y donner accès.., de la damnation éternelle à éviter. Elle n'avait pas à nous renseigner sur des choses qui... ne nous regardent et ne nous touchent, *curiosité* mise à part, ni de près ni de loin, ni *directement*, ni *indirectement.* » Et après une citation de Bossuet tranquillisant dans une lettre la sœur Cornuau « qui, troublée du problème de la providence salvifique de Dieu sur la généralité des hommes, s'embrouillait sans, en pouvoir sortir », le cardinal ajoute : « En vérité exactement de même » pour nous tous; contentons-nous de savoir que Dieu est bon et juste . « Il a bien quelques droits à ce que nous lui fassions crédit jusqu'au jour des révélations suprêmes.. La question de savoir... s'il ne se trouverait pas chez eux (les infidèles négatifs) des *multitudes considérables* dont le sort serait de n'être ni dans la béatitude des élus de Dieu ni dans les peines non plus de l'éternelle géhenne... est, par rapport à l'objet propre de la révélation divine, une question d'*à côté;* une question qui n'entre pas, pour employer la formule consacrée par le concil de Trente, dans le cadre des *choses de la foi et des mœurs ayant trait à l'édification de la doctrine chrétienne.* » *Études*, 20 nov. 1921, p. 386-389.

*Critique.* — *Deux* questions sont ici en cause. — D'abord, question de *fait.* Qu'on scrute les Écritures, et en général les sources de la révélation, *on ne trouve rien* de précis sur l'état moral des multitudes païennes, ni par conséquent sur leur sort éternel. — Mais les textes de saint Paul, que nous venons d'étudier? Permettent-ils d'admettre ces « multitudes considérables » de *grands enfants* non baptisés, qui dans toute leur vie ne font pas le moindre péché, et donc ne peuvent être mis ni au ciel ni en enfer? Non, ils ne le permettent pas. Il y a donc, sur le *fait*, un « renseignement précis » dans les Écritures. — Ensuite, question de *droit.* La révélation n'avait pas à nous en parler. — Mais c'est toujours une question délicate pour un théologien, de décider *a priori* qu'une vérité est inutile, qu'elle ne doit pas être dans la révélation, ou que si par hasard elle y est, elle reste en dehors de l'objet propre, en dehors de ce qu'on est tenu de croire. Plusieurs ont abusé de ces déterminations *a priori* et arbitraires pour minimiser à tort la doctrine révélée; le cardinal le sait mieux que personne. Du reste la sœur Cornuau avait tort de se tourmenter, c'est entendu; et la révélation n'est faite ni pour satisfaire uniquement la curiosité, ni pour troubler les bonnes âmes. Mais au-dessus des simples fidèles, il y a l'Église : d'elle on ne peut pas dire, que l'état et le sort des infidèles « ne la concernent pas ». Elle a besoin de trouver quelque chose là-dessus dans la révélation, soit pour ajuster ses formules dogmatiques, soit pour réfuter les objections et juger les théories des adversaires de la foi, soit pour diriger son ministère et sa discipline. On ne peut la confiner dans le seul souci du salut de ses fidèles; elle doit aussi diriger avec rectitude son ministère auprès des infidèles Si l'on admettait chez les infidèles négatifs ces « multitudes considérables » qui ne seraient pas menacées de l'enfer, si cette hypothèse devenait le sentiment commun des théologiens, ne s'ensuivrait-il pas peut-être que, dans une plus grande disette de prêtres et de missionnaires résolus à s'expatrier, l'Église n'enverrait plus ses hommes apostoliques dans les régions lointaines où abondent les infidèles négatifs, mais ailleurs plutôt, *au plus pressé*, là où la damnation du grand nombre est à craindre? — Il était donc très utile et en quelque sorte nécessaire que Dieu, surtout dans la révélation du Nouveau Testament, préparât sur ce point une lumière pour son Église; et c'était plus nécessaire au sujet des adultes, qu'au sujet des enfants prématurément enlevés, dont il ne dit rien.

2. *Tradition ancienne.* — Le cardinal *admet* que l'on pourrait citer contre son système beaucoup de Pères de l'Église, beaucoup d'anciens théologiens comme saint Thomas, qui donnent une solution opposée à la sienne. Il préfère, dans l'espèce, récuser l'autorité de ces juges vénérés. De cette attitude, qui pourrait sembler insolite, il donne deux raisons : les ignorances géographiques des Pères et des théologiens, d'une part; et de l'autre, leur défaut de critique historique.

*a*) « Jusqu'à la fin du moyen âge » on ne possédait pas « les principales données du problème. Naturellement, les théologiens ne pouvaient que partager les idées de leur temps sur l'étendue du monde habité.. De là, chez eux, une conception des conditions du monde, tant avant qu'après l'Évangile, qui leur permettait de résoudre la question du salut des infidèles d'une façon fort satisfaisante » en apparence, « ...insuffisante du reste... dès que l'on se met en face de la réalité des choses, telle que nous la connaissons aujourd'hui ». A leurs yeux, le « monde de la gentilité était considérablement réduit, vu qu'on en était toujours, en fait de connaissances géographiques et ethnographiques, à très peu de chose près du moins,

aux données de Polybe et de Strabon. A l'occident, les colonnes d'Hercule; à l'orient, l'extrémité de la chaîne des monts Taurus; au sud, le littoral méditerranéen de l'Afrique; au nord, une ligne allant des pays scandinaves à la mer Caspienne, telles étaient les bornes de la terre habitée, au delà desquelles il n'y avait plus rien ». *Ibid.*, p. 391, 392. — Ouvrons l'*Atlas antiquus* du Dr Wilhelm Sieglin, Gotha, Perthes, 1893. Dans la première carte, *Orbis terrarum secundum illustrissimos Veterum geographos*, on nous montre d'après Hérodote, ve siècle avant J.-C., le périple des Phéniciens, qui, passant par la mer Rouge, cotoyèrent le continent africain tout entier, et après trois ans de circumnavigation, rentrés dans la Méditerranée par les Colonnes d'Hercule, revinrent au logis. Donc, on connaissait déjà, de l'Afrique, plus que son littoral méditerranéen. Puis nous voyons le monde d'après Strabon, né 63 ans avant l'ère chrétienne. Il n'arrête pas l'Asie à l'extrémité de la chaîne du Taurus, mais décrit, comme de juste, l'empire d'Alexandre jusqu'aux Indes; la limite extrême du monde de Strabon vers l'Est renferme, du Sud au Nord, l'île de Taprobane (Ceylan) et les Sères (Chinois). Mais le commerce fit de grands progrès, et l'œuvre de Strabon fut dépassée et effacée par celle de Ptolémée, vers 150 après J.-C. — « Cet astronome alexandrin, dit la *Grande Encyclopédie*, eut la bonne fortune que son livre fut pendant douze siècles *le fond de la géographie*, et n'est devenu inutile qu'au xvIIIe... Par delà l'Inde, il connaît la Chersonèse d'Or (presqu'île de Malacca)..., nomme la place commerciale de Cattigara (Sumatra)... Il sait également la route de mer et la route de terre pour aller en Chine, soit chez les *Sinæ* (Chine méridionale), soit chez les *Sères* (Chine septentrionale)... En Afrique il place assez exactement les lacs marécageux d'où sort le Nil... Il couvre le Sahara de noms de tribus inconnues des auteurs antérieurs. » Article *Géographie*, p. 787, 788. Cf. *Atlas antiquus, loco cit.* — Sans doute, occupés à d'autres soins, les Pères de l'Église n'étaient pas de grands géographes. Cependant ils n'ignoraient pas, du moins les plus érudits, les données les plus curieuses de la science géographique de leur temps; par exemple, plusieurs d'entre eux ont partagé cette vague idée qu'avait l'antiquité d'un continent de l'autre côté de l'Atlantique. C'est le premier de tous les Pères, Clément de Rome, qui nous dit : « L'Océan infranchissable aux hommes, *et les mondes qui sont au delà*, sont gouvernés par les mêmes dispositions de la providence de Dieu. » I *Cor.*, c. xx; *P. G.*, t. I, col. 249, 252. On peut voir dans cette édition en des notes très copieuses les interprétations soutenues par divers commentateurs de l'épître. La meilleure semble bien celle qui voit dans ces « mondes au delà de l'Océan » de vastes pays au delà de l'Atlantique, *Ibid.*, col. 254, note. Ce passage de Clément romain a été cité par Clément d'Alexandrie, Origène et saint Jérôme; voir les références dans Capéran, p. 219, note. Il ne faut pas se laisser tromper par cette expression vague des Pères, empruntée d'ailleurs à saint Paul, que la foi du Christ a été annoncée « dans le monde entier » *in universo mundo*. Sous cette formule hyperbolique et sonore on entendait l'empire romain, ou même seulement sa partie la plus connue. Saint Irénée énumère les pays où le christianisme existe; il signale déjà, en dehors de l'empire, quelques églises fondées chez les barbares limitrophes; ce que fait Tertullien avec plus d'abondance et de précision. Voir Capéran, *ibid.*, p. 33, 34. Mais l'hyperbole de cette formule n'empêchait pas les Pères de savoir qu'il y avait dans l'évangélisation des lacunes énormes. Origène affirme que « beaucoup de nations, non seulement chez les barbares, mais même dans l'empire, n'ont pas entendu la parole chrétienne. Mais à la fin du monde, l'Évangile sera prêché de telle sorte que toute nation l'ait entendue. » Il ajoute : « On ne dit pas que l'Évangile ait été prêché à toutes les tribus de l'Éthiopie, surtout à celles qui sont au delà du fleuve. D'ailleurs ni les Sères, ni d'autres peuples de l'Orient n'ont entendu parler du Christ. Et que dire des Bretons et des Germains qui bordent l'Océan, ou des Daces, des Sarmates et des Scythes, dont un grand nombre n'ont pas entendu la parole évangélique? » *In Matthæum commentarii*, c. xxIV, 14; *P. G.*, t. XIII, col. 1654, 1655. Saint Augustin lui-même sait qu'il y a encore des nations qui n'ont pas été évangélisées; et il se sert de ce fait, pour prouver cette inégalité de faveurs divines dans l'ordre du salut, qu'est la *prédestination* à la grâce. Sur son disciple Prosper, voir col. 1743.

Voilà pour les Pères. Quant à saint Thomas et aux théologiens jusqu'à la fin du moyen âge, ce qui leur a donné une assez vraie conception du monde habité, ce qui les a amenés à concevoir un assez grand nombre d'infidèles délaissés, c'est d'abord l'influence des *Arabes*. Sans parler de leurs remarquables voyageurs et des descriptions qu'ils écrivirent, un de leurs khalifes fit traduire en arabe les œuvres de Ptolémée, que leurs astronomes corrigèrent même, par une détermination plus exacte des latitudes et des longitudes. « Le principal mérite des géographes arabes, dit la *Grande Encyclopédie*, fut d'être des intermédiaires entre la science grecque et l'Occident, auquel ils en transmirent le dépôt. Albert le Grand, Roger Bacon et Vincent de Beauvais furent en Europe les rénovateurs de la géographie. » *Ibid.*, p. 789. Vincent de Beauvais, par exemple, un des premiers dominicains, mort en 1264, avant saint Thomas, donne quelques notions justes sur la géographie générale de la terre : à côté d'écrivains latins comme Pline, Macrobe, etc., il utilise des Arabes comme Avicenne et le livre *De naturis rerum*, où des passages d'autres auteurs arabes sont transcrits. On y prouve la forme sphérique de la terre, le climat des différentes zones, on discute les endroits habitables. *Speculum majus*, t. I, *Speculum naturale*, l. VI, c. II, sq., édit. des bénédictins, Douai, 1624, col. 370 sq. — Ajoutez surtout « les voyages politiques ou commerciaux accomplis au XIIIe siècle (par les européens eux-mêmes) dans l'Asie centrale et orientale où régnaient alors les souverains mongols; ces voyages procurèrent aux Européens une connaissance de l'Asie presque égale à celle des Arabes ». Les résultats de ces voyages ont certainement été connus de saint Thomas, qui ne commence à enseigner tout jeune les livres des Sentences qu'en 1251, à Paris, et n'achève la Ire et la IIe partie de la *Somme théologique*, qu'en 1269, en Italie, et meurt en 1274. « Des négociants vénitiens, favorisés par les Turcs ou Mongols, parcourent toute l'Asie. Les Polo. . (entre autres) passent au Nord de la Caspienne, de l'Aral, gagnent Bokhara, puis la Chine (1254-1269)... Ils repartent de Venise en 1271, avec le jeune Marco Polo, qui devait écrire une admirable relation, base de la géographie de l'Asie pendant plusieurs siècles. » *Ibid.*, p. 789, 790. Ainsi les renseignements *géographiques* n'ont pas manqué à saint Thomas, ni à ses successeurs du XIIIe et du XIVe siècle, pour se faire une assez juste idée de la grandeur des régions lointaines du monde habité, et par conséquent du nombre immense des infidèles négatifs. S'ils n'ont pas eu recours à la solution qui met tant d'hommes aux limbes des enfants, c'est donc un effet, non pas de leur ignorance en matière profane, mais plutôt, semble-t-il, de leur science sacrée, qui leur interdisait de songer à une telle solution.

*b*) Le cardinal récuse encore, dans l'espèce, le jugement des Pères, de saint Thomas et des théologiens

du moyen âge à cause de leur *défaut* considérable *de critique historique*. C'est ce défaut qui leur aurait fait supposer, parmi ces infidèles éloignés et délaissés, dont leur *géographie* réduisait déjà singulièrement le nombre, une *diffusion très exagérée* de la *révélation*, soit avant soit après l'ère chrétienne. Il en apporte les preuves suivantes. — a. — Les Pères, et à leur suite les anciens théologiens, ont supposé faussement que les *livres des juifs* « étaient venus de très bonne heure à la connaissance des païens ». *Ibid.*, p. 392. — *Réponse.* Nous avons noté à ce propos l'étrange exagération de saint Justin, empruntée aux plus fameux juifs hellénistes. Voir col. 1810. Mais les écrits de Justin ne firent pas école, notamment pour ce détail, parmi les Pères venus plus tard, surtout les Pères latins; saint Thomas et les théologiens du moyen âge ne se ressentent pas non plus de cette influence. L'erreur de Justin consiste à prétendre que les grands philosophes grecs auraient tiré du livre de Moïse « tout ce qu'ils ont dit de l'immortalité de l'âme, des châtiments qui suivent la mort, de la contemplation des choses célestes et autres dogmes semblables. » *Ibid.* Tout en rejetant cette erreur, il semble néanmoins qu'il faille admettre de façon générale une influence salutaire des juifs pour faire des prosélytes parmi les païens, ou du moins pour transmettre à beaucoup d'infidèles le très petit nombre de dogmes nécessaires à la foi et au salut. Et c'est avec raison que saint Augustin a considéré les successives dispersions des juifs à travers les nations, et la traduction des Septante, comme des événements providentiels pour le salut de bien des païens. *De civit. Dei*, l. VII, c. XXXII, *P. L.*, t. XLI, col. 221; cf. l. XVIII, c. XLII. — b. — Pour les temps avant J.-C., les Pères et saint Thomas ont admis que les gentils avaient reçu des révélations immédiates, et même « avaient eu, eux aussi, leurs prophètes particuliers. , *comme les Sibylles surtout*, dont les oracles passaient pour avoir annoncé, et dans les termes les plus clairs du monde, le Christ rédempteur. » *Ibid.*, p. 392, 393. — *Réponse.* Que des révélations divines aient été faites à des païens pour leur communiquer les vérités absolument nécessaires, il n'y a rien là d'impossible, c'est même un postulat de la volonté salvifique universelle, du moins si l'infidèle ne met pas lui-même obstacle à ce don. Voir 3e *système*. Qu'au lieu de multiplier les révélations immédiates à chaque intéressé, la Providence ait usé parfois d'un intermédiaire pris parmi les gentils eux-mêmes et capable de faire accepter d'eux sa mission, il n'y a là rien de déraisonnable, quoi qu'il faille penser du cas particulier des Sibylles. Le fait d'ailleurs que les Pères de l'Église aient été dupes de la supercherie littéraire que constitue la fabrication des *Livres sibyllins*, n'est pas une raison suffisante pour que l'on puisse rejeter complètement leur autorité dans la question du salut des infidèles. — c. — Pour les temps après J.-C., le cardinal nous donne l'occasion d'étudier un très remarquable passage de saint Thomas sur le salut des infidèles, omis par nous jusqu'ici. Il y voit, lui, une preuve encore plus forte de l'ignorance que l'on avait, au moyen âge, des « véridiques dépositions de l'histoire. » Et il le cite ainsi : « *Tempore apostolorum*, écrit saint Thomas en propres termes, *ad omnes gentes, etiam usque ad fines mundi, pervenit aliqua fama de prædicatione apostolorum per ipsos apostolos vel discipulos eorum :* si bien que dans sa pensée, comme aussi dans celle de ses contemporains, à se trouver loin de tout contact, médiat ou immédiat, avec la révélation évangélique, ne seraient plus restés que ceux que des circonstances *tout à fait* extraordinaires auraient séparés du consortium humain, à savoir, quelques rares sauvages ayant d'aventure grandi au fond des forêts et n'en étant jamais sortis : *ad quos non pervenit* (prædicatio) *utpote si fuerunt in silvis enutriti.* » *Ibid.*, p. 393-394. — Et il cite en passant un autre texte du saint docteur déjà étudié par nous à propos des révélations immédiates, où il ne s'agit pas de déterminer l'étendue de la prédication des apôtres, *De verit.*, q. XIV, a. 11, ad 1um. Voir col. 1852. Analysons le nouveau texte cité, avec son contexte, *In Paulum, Rom.*, X, 18, *lect.* III. Saint Thomas commence par dire (§ 2) « que selon Augustin (epist. LXXX), quand l'apôtre parle au *passé* (*Numquid non audierunt?*), l'évangélisation apostolique n'était pas encore accomplie, mais qu'il en prévoyait l'accomplissement; et à cause de la certitude de la prédestination divine, Paul met le *passé* pour le *futur*, comme le psalmiste dont il emprunte les paroles : *In omnem terram exivit sonus eorum.* Et, ajoute saint Thomas, Augustin fait cette remarque parce qu'il atteste lui-même que, de son temps encore, il y avait en Afrique des nations auxquelles la foi du Christ n'avait pas été prêchée. » Ce qui embarrasse pourtant le docteur angélique, c'est que Jean Chrysostome dit le contraire, dans son commentaire sur Matth., XXIV, 14 : « Il faut que l'évangile soit prêché dans le monde entier... et alors viendra la fin. » Jean Chrysostome entend cette fin de la *destruction de Jérusalem*, ce qui précipiterait beaucoup la prédication apostolique dans le monde entier. Mais, pour concilier autant que possible Jean Chrysostome et Augustin, saint Thomas dit que « l'affirmation de chacun d'eux a quelque chose de vrai, *aliqualiter verum.* » Ici se placent les lignes citées par le cardinal : « du temps des apôtres, à toutes les nations, même jusqu'aux extrémités de la terre, est parvenue quelque rumeur de la prédication des apôtres, ou de leurs disciples... Et c'est ce que veut dire Jean Chrysostome. Mais l'Église ne s'est pas établie encore dans toutes les nations, ce qui doit avoir lieu avant la fin du monde, d'après Augustin. » Et si l'on a des raisons de préférer l'exposition de Jean Chrysostome, « il ne faut pas l'entendre en ce sens que la rumeur de la prédication apostolique soit parvenue à *chacun des hommes*, bien qu'elle soit parvenue à toutes les *nations*. » Puis saint Thomas pose une question (§ 3) : « Ceux à qui elle n'est point parvenue, si par exemple il s'agit d'homme ayant grandi dans les forêts — (c'est pour lui un exemple, *utpote si*, et non pas le *seul* cas possible, d'ignorance invincible, comme s'il y fallait « des circonstances tout à fait extraordinaires ») — *sont-ils excusés* du péché d'infidélité? Je réponds que, suivant la parole du Seigneur, Joa., XV, 22, ceux qui n'ont pas entendu la parole du Christ ni par lui-même ni par ses disciples sont excusés du péché d'infidélité; mais cela n'entraîne pas la grâce de la justification, de la rémission de leurs autres péchés, ou contractés en naissant (péché originel), ou surajoutés en vivant mal, pour lesquels ils sont justement condamnés (cf. *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. X, a. 1 et 4). Si pourtant quelques-uns d'entre eux avaient fait leur possible, *quod in se est*, Dieu selon sa miséricorde aurait pourvu à leur justification en leur envoyant « par des moyens préternaturels » un prédicateur de la foi, comme il a envoyé Pierre à Corneille, Act., X, et Paul aux Macédoniens, Act., XVI. Mais cependant ce fait même d'accomplir leur possible, en se tournant vers Dieu, vient de Dieu même qui meut leurs cœurs vers le bien, suivant cette parole : *Converte nos, Domine, ad te, et convertemur*, Thren., V. 21. » Le cardinal ajoute : « C'est cette réponse qui contient le dernier mot de la grande théologie du moyen âge touchant la question présente (du sort des infidèles); et au surplus, nous n'avons nulle intention d'en contester ici la recevabilité. Nous disons seulement que ce serait bien à tort que l'on voudrait y voir une solution *de portée générale, satisfaisante* en tout état de cause... Si au lieu

du Robinson perdu au milieu des loups, que saint Thomas avait devant les yeux, s'étaient présentées à sa considération ces masses énormes répandues sur tant de plages où n'avait encore pénétré aucun écho de la prédication apostolique, il n'aurait certainement pas cru satisfaire aux exigences de l'immense problème, par le seul recours aux deux moyens miraculeux qu'il assigne ». *Ibid.*, p. 394. Ces deux moyens sont : l'envoi préternaturel d'un missionnaire; et l'inspiration intérieure ou révélation immédiate, à laquelle le cardinal essaie d'opposer Rom., x, 14. Voir col. 1857 sq. Du reste, quand saint Thomas parle de « toutes les nations, jusqu'aux extrémités de la terre » comme recevant un écho de la prédication apostolique, il prend ces formules, comme saint Paul lui-même et les Pères après lui, avec l'hyperbole consacrée par l'usage, par la rhétorique de l'antiquité, ce n'est qu'une *partie*, plus en vue, des nations. Et il n'est pas sans intérêt de remarquer qu'il prend soin de distinguer entre une « nation » et les individus qui la composent, dont beaucoup n'ont rien entendu. Il savait assez de géographie pour soupçonner des « masses énormes » et bien des « plages où n'avait encore pénétré aucun écho de la prédication apostolique » et d'autres où le premier écho s'était perdu comme s'il n'eût jamais existé, parce que l'Église, qui aurait pu le conserver, n'était pas et « n'est pas encore établie » dans ces plages et ces nations-là. A toutes ces multitudes, quels moyens de salut? Parmi les moyens prochains, admis par saint Thomas, il en est un « l'inspiration intérieure » qui peut largement se multiplier, surtout à l'heure de la mort. Enfin, parmi ces infidèles négatifs, quelles foules immenses, par leur libre faute, ne profitent pas du moyen *éloigné*, du *facere quod in se est* avec la lumière naturelle de la raison et avec l'aide d'une grâce qui les invite et les fortifie! A ceux-là, Dieu peut refuser le moyen *prochain;* alors, comme vient de le dire le saint docteur, ils seront très justement condamnés, non pour un refus de croire (ou « péché d'infidélité ») mais pour d'autres espèces de graves délits. Car avec saint Thomas, nous n'entendons pas sauver tous les fidèles en dépit de leur liberté, et *encore moins* tous les infidèles. *Speramus in Deum, qui est salvator omnium hominum, maxime fidelium.* I Tim., iv, 10.

*Conclusion.* — On ne semble pas autorisé à dire « que la solution des grands docteurs du moyen âge... devait finir par apparaître... *de tous points déficiente* » dès que les découvertes géographiques « eurent *changé, du tout au tout*, l'idée que s'étaient faite des conditions de la population du globe les âges antérieurs ». *Ibid.*, p. 395. Les découvertes géographiques n'ont fait qu'élargir encore cette idée, qui était déjà suffisamment large en réalité pour laisser entrevoir de grandes masses d'infidèles sans secours ordinaires.

3. *Notions de théologie morale* unanimement considérées comme *certaines : a*) sur le degré de connaissance de Dieu nécessaire pour pouvoir l'offenser; *b*) sur quelques préceptes de la loi naturelle connus de tous les hommes.

*a*) *Quelle connaissance de Dieu faut-il avoir pour pouvoir l'offenser*, — Cette question compliquée se pose ici nécessairement, puisque le cardinal estime que des multitudes immenses d'infidèles, par défaut de cette connaissance, ne sont capables d'aucune offense de Dieu, même vénielle et *a fortiori* mortelle. C'est qu'il exige, pour pouvoir pécher, une plénitude et une pureté de connaissance de Dieu, que le sentiment commun des théologiens ne demande pas. — a. *Plénitude* de cette connaissance. — Il ne refuse pas aux païens une « idée première et quasi innée de la divinité, partout reçue et partout répandue, » qu'il réduit à l'idée « vague d'une cause supérieure dont dépendent l'ordre et la marche du monde. » Il proteste qu'il n'entend pas le « moins du monde rejeter le sentiment des saints Pères, qui ont toujours regardé cette idée quasi-innée, comme une première assise posée au fond de l'âme naturellement chrétienne. » *Études*, 5 déc. 1920, p. 522. C'est ce que les théologiens appellent la connaissance obscure de Dieu, destinée à faire place à une idée claire, bien que confuse encore : claire, parce qu'elle suffit à le distinguer de tout autre être. Voir DIEU (son *existence*), t. iv, col. 876 sq. Pour pouvoir offenser Dieu, dit le cardinal, il faut non seulement une idée *claire* qui le désigne, mais encore la connaissance de certains attributs divins, qui est nécessaire à la connaissance du *péché*. Voici comment il la décrit : « C'est la notion, bien déterminée déjà, d'un Dieu personnel, distinct du monde qu'il a créé et qu'il gouverne; d'un Dieu unique, souverainement bon, souverainement parfait, dont la loi, qui n'est autre que la raison ou volonté divine ordonnant de garder l'ordre naturel et défendant de le violer, s'impose à la conscience. Car telle est bien la notion requise en l'adulte spirituel, sans laquelle.. toutes les conditions de la vie morale font défaut. C'est donc sur cette notion, ainsi définie, que porte la discussion présente ». Et ailleurs : « Nous sommes loin de prétendre que, pour être capable de péché, il soit nécessaire d'avoir de Dieu une idée aussi précise et aussi nette que celle qu'en a le chrétien bien instruit de sa religion.., ou qu'elle doive être absolument épurée de toute erreur... Nous disons seulement qu'elle doit être assez déterminée déjà pour représenter Dieu à l'esprit comme distinct du monde et de chacune de ses parties..; qu'il y faut la notion de cette perfection transcendante qui constitue Dieu *fin* et législateur de l'ordre moral.., de cette raison et volonté souverainement droite, règle suprême de toute rectitude et de toute justice » *Études*, 5 mai 1921, p. 270. Il faut encore qu'on n'invoque pas la divinité pour les seuls « intérêts de l'ordre temporel » comme le faisaient souvent les païens, et « au dire de beaucoup de missionnaires, tant de pauvres idolâtres dont l'ignorance ne voit, dans le culte de la divinité, rien autre chose que le moyen d'écarter d'eux les accidents malheureux, etc. » *Ibid.*, p. 271. « Il n'est pas d'adulte au spirituel, c'est-à-dire pas de vraie notion du bien et du mal, pas de conscience possible de l'obligation et de la responsabilité morale, tant que la raison en son développement n'est pas arrivée à la connaissance du *Dieu vrai et vivant*, notre *créateur* et notre maître, premier auteur de notre être, et *fin dernière de toute la vie humaine*, » 20 août 1920, p. 396. — *Critique* Voilà bien des concepts exigés pour la plus modeste vie morale. Tous les chrétiens mêmes les ont-ils? Ils ne seraient donc pas des adultes spirituels? Ne suffit-il pas de la notion de suprême Législateur, ordonnant de garder l'ordre naturel, imposant une loi, une règle obligatoire à la conscience? Le péché se conçoit surtout par l'opposition à une telle règle : *magis est de ratione peccati præterire regulam ordinis, quam etiam deficere ab actionis fine*, dit saint Thomas, *De malo*, q. ii, a. 1. La notion de fin et surtout de « fin dernière de la vie humaine » n'est donc pas nécessaire à tout péché; le péché *véniel* n'est pas opposé à la fin dernière Quant au concept de « créateur », il a manqué aux plus grands philosophes grecs : faudra-t-il les regarder, eux aussi avec tout le reste des païens comme non-adultes? On ne voit pas non plus pourquoi le concept difficile de « souverainement parfait » ou d'infinie perfection serait nécessaire à pouvoir pécher; ni pourquoi il ne suffirait pas de connaître Dieu d'une manière plus générale comme « distinct du monde » sans le connaître en plus comme « distinct de chacune de ses parties » — ou de le connaître

comme « législateur de l'ordre moral » sans le connaître comme « fin » de cet ordre. On peut avoir, d'ailleurs, la connaissance de Dieu requise pour le péché, et d'autre part dans l'exercice de la prière ne solliciter de lui que des biens temporels. Ce défaut ne se trouve pas chez les seuls païens. Et parmi les attributs assignés comme nécessaires, que signifie précisément « le Dieu vrai et vivant? » Enfin l'ensemble des théologiens, très certainement, n'en demande pas tant pour considérer un homme comme adulte au sens moral et capable de pécher : comment prouve-t-on qu'ils ont tort?

b. *Pureté* de cette connaissance. — Sur cet autre terrain l'exagération ne manque pas non plus : on semble exiger, pour qu'il y ait capacité d'offenser Dieu, une telle connaissance de la Divinité, qu'elle évite sinon toute erreur sur la nature divine, du moins toute erreur *polythéiste;* comme si le fait de croire à plusieurs dieux, ou même le seul fait de leur rendre un certain culte extérieur d'après la coutume de sa patrie, était absolument incompatible avec cette connaissance imparfaite d'un Dieu supérieur, auteur d'une loi morale dont on connaîtrait quelque chose et qui rendrait capable de pécher. Non; les dieux inférieurs, on les regardait, même dans les mythologies, comme ayant communiqué aux hommes des inventions utiles, parfois des conseils ou des ordres, aimant à être honorés d'eux, et participant dans une certaine mesure au gouvernement du monde. Des niaiseries et des infamies, sans doute, avaient été brodées là-dessus, sévèrement jugées par les sages; ainsi Aristote, en se plaignant des fables absurdes « mêlées par les anciens » à la vraie conception de la divinité, dit « qu'il ne faut retenir qu'une seule chose comme vraiment et divinement dite, savoir, que sous le Dieu unique, il y a des intelligences séparées qui meuvent la nature entière. » *Études*, n. du 5 décembre 1920, p. 529. Sans parler si bien qu'Aristote, les hommes du vulgaire pouvaient saisir la différence entre ces dieux inférieurs et le Dieu suprême qu'atteignait obscurément leur âme « naturellement chrétienne », comme dit le cardinal avec Tertullien. Du reste la raison leur était donnée pour arriver, s'ils voulaient s'en servir, à développer la notion si importante de ce Dieu suprême, pour rattacher à lui le remords qu'ils éprouvaient d'une faute, la joie d'une bonne action et d'autres faits du même ordre moral, et arriver ainsi à le connaître comme auteur de la loi naturelle. Nous ne disons pas qu'ils y parvinssent aussi vite que les chrétiens; pourtant des grâces d'ordre inférieur leur facilitaient ce travail, qui du reste pouvait se faire sans étude et sans livre, et comme spontanément. Voir Foi, t. vi, col. 319. Le cardinal, répondant à des objections, dit qu'on lui a reproché des principes menant au traditionalisme. Il n'a pas de peine à montrer la distance entre ses principes et le traditionalisme condamné au concile du Vatican, c'est-à-dire « le *fidéisme* aveugle » qui détruit la foi elle-même « dans ce qu'elle a de raisonnable et de prudent », qui affirme « la nécessité absolue d'une *révélation* » pour connaître quelque chose de Dieu, ainsi que « les vérités qui sont à la base de la vie morale » et fait par là « du bienfait gratuit de la révélation une chose *due* à la nature » Lui, au contraire, en ce qui regarde les « philosophes », admet que leur raison peut « s'élever par ses propres lumières à la connaissance certaine de Dieu... ; et en ce qui regarde le vulgaire..., à la place de la nécessité d'une révélation », il met « la nécessité de l'*enseignement*..., l'enseignement des petits par les grands, des enfants par leurs parents, des ignorants par leurs maîtres.., l'enseignement d'ordre purement *naturel*. » 5 mai 1921, p. 264-267. Mais à côté du *fidéisme*, il y a une forme du traditionalisme, la plus mitigée, que le concile du Vatican n'a pas voulu condamner, sans l'approuver pour cela : c'est celle qui affirme la nécessité absolue de l'enseignement, familial ou autre, pour arriver à la connaissance naturelle de Dieu. Voir Dieu (*connaissance naturelle de*), t. iv, col. 835. De cette espèce de traditionalisme s'approche le cardinal quand il pose l'enseignement naturel comme une condition *sine qua non* de la connaissance de Dieu en ce qui regarde le vulgaire, p. 266. A ses yeux, exception faite des philosophes, l'instruction première décide absolument par avance si l'on aura ou non, dans tout le courant de la vie, le développement moral de la raison, par suite la capacité de pécher ou de faire de bonnes actions naturelles. Mais si providentiel et si voulu de Dieu que soit cet enseignement, il n'a pas une si forte nécessité. — De plus, même en admettant la nécessité de l'enseignement comme il la conçoit, peut-on dire avec lui, que cette instruction manquait totalement, chez les païens, aux masses populaires? que toute éducation de l'esprit, donnée dans le paganisme, non seulement ne servait de rien pour faire connaître la Divinité et sa loi, mais plutôt était « une contre-éducation » qui tuait dans son germe, et pour toujours, tout développement de la vie morale? Non; la manière plus raisonnable dont bien des gens considéraient les dieux inférieurs, la vraie notion de la Divinité et de la loi naturelle, donnée non pas seulement par des philosophes, mais encore par le théâtre d'un Sophocle, ou les plaidoyers d'un Cicéron, voix entendues même du vulgaire, se propageait par l'enseignement, d'autant plus que la religion tenait chez les païens une beaucoup plus grande place que dans bien des familles et des nations modernes. Il est donc fort exagéré de dire « qu'une fois établi et consolidé le système social dont les nations païennes nous offrent le tableau, où *disparaît entièrement* l'enseignement de la vérité de Dieu, pour faire place à la *contre-éducation* que l'on sait; où les lois, les mœurs, les institutions publiques, le culte officiel, l'exemple des dirigeants, la tradition des ancêtres... ne mettent plus devant les yeux *que des divinités de contrebande*, n'ayant rien à voir assurément avec des obligations quelconques imposées à la conscience.., dans ces conditions, au sein même des civilisations les plus brillantes.. Rome, Athènes, Babylone, etc., il n'y avait plus, pour la grande masse, *possibilité aucune* d'arriver à la *notion du vrai Dieu et de sa loi*. » 5 déc. 1920, p. 535.

*b*) *De quelques préceptes de la loi naturelle connus de tous les hommes*. — Saint Thomas, dissertant longuement sur cette question « si cette loi est *une* chez tous », arrive enfin à cette assertion : « La loi naturelle, dans ses premiers principes généraux, est identique, chez tous les hommes, soit quant à la rectitude de ces principes, soit quant à la connaissance qu'on en a. Il en est de même, mais seulement à l'ordinaire, *ut in pluribus*, de certains principes plus particuliers, qui sont comme les conclusions des plus généraux... Parfois cependant, *ut in paucioribus*, pour ces principes plus particuliers, des obstacles spéciaux empêchent cette uniformité de connaissance... Ainsi le vol, bien qu'expressément contre la loi naturelle, n'était pas réputé injuste chez les Germains, au rapport de Jules César, *Guerre des Gaules*, l. VI. » *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. xciv, a. 4. Plus loin il se demande « si la loi naturelle, écrite au cœur de l'homme, peut en être effacée ». Et il répond : « Nous avons dit qu'à la loi naturelle appartiennent en premier lieu certains préceptes très généraux, qui sont connus de tous; et en second lieu certains préceptes secondaires plus particuliers, qui sont comme les proches conclusions d'un principe. Quant aux premiers, la loi naturelle ne peut

aucunement être effacée des cœurs des hommes, pour ce qui est du principe universel lui-même.., bien que dans l'application du principe général à une action particulière..., la passion puisse obscurcir le principe. Quant aux préceptes secondaires, la loi naturelle peut s'effacer des cœurs des hommes, à cause de mauvaises persuasions... ou d'habitudes corrompues. » *Ibid.* a. 6. Et il cite l'exemple du vol, et « même des vices contre nature », en renvoyant à l'apôtre, Rom., I, 26 sq. — Sur ces affirmations du saint docteur, devenues depuis longtemps communes en théologie, nous raisonnons comme il suit : La connaissance d'un « précepte » de la loi naturelle ne se conçoit pas sans la connaissance de l'obligation, et du suprême Législateur qui oblige, comme nous le rappelle souvent le cardinal, à propos d'une condamnation ayant trait au « péché philosophique. » Or tous les hommes en général, à part de rares exceptions faites pour les *déments* perpétuels, et autres semblables, connaissent (question de fait) quelques premiers préceptes de la loi naturelle, si maigre qu'en soit la catégorie : c'est la doctrine commune et certaine. Donc certainement les païens en général connaissent Dieu et sa loi assez pour avoir une vie morale, pour être capables de quelques péchés, ou de quelques actions naturellement bonnes. Donc on ne peut supposer ces multitudes immenses qui, sans aucune faute de leur part, sont absolument incapables de vie morale — De plus, l'argument étant fondé sur l'autorité de la doctrine des théologiens, commune depuis plusieurs siècles, il est inexact de dire que sur le point de fait qui nous occupe « la tradition théologique est imaginaire et de tout point inexistante » 20 nov. 1921, p. 402. De ce que les théologiens ont préféré telle ou telle solution du problème si complexe que nous traitons, il ne s'en sont pas moins accordés entre eux et avec saint Thomas pour rendre impossible d'avance la nouvelle solution que l'on nous propose. — On trouvera des exemples, très plausibles, de préceptes généraux connus de tous, puis de précepte secondaires facilement connus, qui en sont comme les conclusions prochaines, enfin de conclusions éloignées qu'il est facile aux infidèles d'ignorer invinciblement, dans Suarez, *De fide*, disp. XVII, sect. II, n. 7; Vivès, t. XII, p. 431. Mais naturellement, les précisions que donne cet auteur sont moins certaines, comme autorité, que la thèse plus indéterminée que nous venons de soutenir avec saint Thomas et l'ensemble des théologiens.

4. *Conclusion.* — *a*) Dans un louable sentiment de confiance en la miséricorde divine, et de compassion envers des multitudes d'infidèles qui lui semblaient absolument délaissées, le cardinal a cherché une solution qui leur épargnât les peines de l'enfer, et qui les mît pour l'éternité dans un sort relativement heureux. — *b*) Toutefois ces multitudes ne lui auraient point paru aussi délaissées, si d'abord il avait posé des conditions moins exagérées à la moralité et à l'obligation, surtout du côté de la connaissance de Dieu requise pour se voir obligé par un précepte de la loi naturelle; si ensuite il avait admis avec plus d'étendue, même chez les simples, les forces de la raison naturelle, et pour fortifier encore cette raison et cette volonté libre, admis des grâces providentielles ou préternaturelles, et par tout cela, établi solidement le principe du *Facienti quod in se est.*., si, de plus, il avait fait un meilleur accueil aux révélations immédiates, par lesquelles Dieu peut communiquer, à ceux que la révélation antique et historique n'atteint pas, la foi et la justification, au moins quand ils ont fait leur possible; si, enfin, il avait tenu compte d'autres suppléances de la prédication, dont nous allons parler. — *c*) Après une étude attentive du nouveau système, nous n'arrivons pas à le concilier avec les textes de saint Paul sur les païens, avec la tradition des Pères et l'autorité de saint Thomas, dont on ne parvient pas à diminuer la valeur en la question présente, enfin avec des notions de théologie morale unanimement reçues.

SIXIÈME ET DERNIER SYSTÈME. — *Suppléances providentielles, au moins probables, de la prédication catholique.* — Par la « prédication catholique » nous entendons l'action des missionnaires, qui vont chercher les infidèles dans leurs pays éloignés. C'est, pour leur salut, le moyen *normal* établi par le Christ : *Euntes docete omnes gentes;* moyen *principal* en tant qu'il est normal, mais laissant place à bien d'autres secours. Un grand nombre d'infidèles est privé, encore aujourd'hui, de ce moyen régulier de salut; et c'est la grosse difficulté du problème. La dernière solution qu'on peut y donner consiste à additionner, plus ou moins complètement, les diverses suppléances providentielles à cette prédication, celles qui offrent au moins une sérieuse probabilité: soit qu'elles portent un caractère extraordinaire et quasi miraculeux, soit qu'elles rentrent dans l'ordinaire. Pour plus de clarté, nous les divisons en trois groupes. Le *premier* contient les suppléances où se fait encore sentir l'influence directe de l'Église catholique. Le *second*, celles où Dieu emploie les *sectes* des schismatiques et des hérétiques, et même des juifs et des musulmans. Le *troisième*, celles qui viennent des vestiges de la révélation *primitive* conservés dans le paganisme.

1° *Suppléances providentielles avec influence directe de la véritable Église.* — Nous disons *directe :* car dans l'autre cas, dont nous parlerons ensuite, où les hérétiques, etc., servent à la conversion des païens, l'Église catholique n'est pas sans une influence *indirecte* sur cette conversion, parce qu'à elle seule appartiennent légitimement les Livres saints, les vraies révélations et le baptême employés alors par nos frères séparés.

1. Interventions plus ou moins *extraordinaires* qui aident les missionnaires catholiques, loin de les remplacer. Parfois Dieu inspire à l'infidèle la bonne pensée d'aller chercher lui-même la vraie religion et ses mandataires, au lieu d'attendre qu'elle vienne le chercher. Ainsi Justin, né païen, va chercher la vérité morale et religieuse d'abord à travers les philosophies païennes, jusqu'à ce qu'il rencontre ce vieillard mystérieux qui dirige vers la vraie foi le futur apologiste et martyr. Parfois, au rebours, c'est le missionnaire qui est dirigé par une inspiration singulière jusqu'à l'infidèle qui a fait son possible, et qui a besoin de lui avant de mourir. D'autres fois les deux inspirations, celle du missionnaire et celle de l'infidèle, se rencontrent pour le résultat final; témoin cet eunuque africain, trésorier de la reine d'Éthiopie, qui poussé par la grâce était venu chercher la vérité chez les juifs; après une visite à Jérusalem, il s'en retournait sur son char, lisant le prophète Isaïe; un ange avait dirigé à sa rencontre le diacre Philippe, qui reçut l'inspiration de lui adresser la parole, de l'instruire, puis de le baptiser. Act., VIII, 26 sq. Pour l'antiquité chrétienne, bornons-nous à deux traits de la vie de saint Columba († 597), prêtre irlandais, fondateur de monastères en Irlande, puis apôtre de l'Écosse avec douze de ses disciples : « Demeurant quelques jours dans une île d'Écosse, il frappa de son bâton un coin de terre voisin de la mer, et dit à ses compagnons : O merveille, mes enfants! Aujourd'hui, sur ce coin de terre, un païen très âgé qui a observé toute sa vie la loi naturelle sera baptisé, mourra et sera enseveli. Environ une heure après, un navire arrive à ce port; à la proue se tenait un vieillard décrépit, ancien chef de soldats, nommé Géone; deux jeunes gens le descendent du bateau, et le déposent devant notre bienheureux apôtre. Il entend par inter-

prête l'instruction du saint, fait l'acte de foi et reçoit de lui le baptême; les cérémonies achevées, il meurt suivant la prédiction. On l'ensevelit au même endroit, et on élève sur sa tombe un monceau de pierres qui se voit encore aujourd'hui sur le bord de la mer; et la rivière qui se jette là, dans laquelle il avait reçu le baptême, porte encore son nom ». Adaman, abbé d'un monastère d'Écosse au siècle suivant († 704), *Vita S. Columbæ*, l. I, n. 19, *P. L.*, t. LXXXVIII, col. 737. « Une autre fois, dit le même historien, l'homme de Dieu, subitement inspiré du Saint-Esprit, dit à ses frères qui marchaient avec lui près de la rivière Nisa et de son lac : Hâtons-nous au-devant des saints Anges qui, envoyés du haut du ciel vers l'âme d'un païen pour l'y transporter, attendent là-bas notre arrivée pour que nous baptisions à temps, avant qu'il meure, cet homme qui a gardé la loi naturelle pendant toute sa vie jusqu'à une extrême vieillesse. Et le saint vieillard, à ces mots, se mit à devancer ses compagnons de toutes ses forces, tant qu'enfin il trouva celui qu'il cherchait. Enichatus, c'était son nom, entendit la prédication du saint, et, croyant, fut baptisé. » *Ibid.*, l. III, n. 18, col. 765. Cf. Capéran, *Problème*, etc., p. 199, note.

2. *Apostolat des laïques qui font partie de la véritable Église* — Où le clergé ne pénétrait pas, souvent des laïques, suffisamment zélés et instruits, lui ont préparé la voie, en même temps qu'ils donnaient déjà aux païens, par une sorte de catéchisme qu'ils leur faisaient, un moyen immédiat de foi et de justification. On cite des marchands catholiques, hardis explorateurs de régions à peine connues, où ils ont semé le bon grain. Ailleurs ce sont des prisonniers, emmenés au loin par les païens, et qui commencent parmi eux une chrétienté; tels, au IVe siècle, Frumence avec son frère, deux chrétiens d'origine phénicienne, qui emmenés captifs à la cour du roi d'Éthiopie, gagnent la faveur du prince et font des adeptes au christianisme, qui leur doit son introduction dans cette région reculée. Voir ÉTHIOPIE (Église d'), t. V, col. 923.

Parfois, chose plus remarquable, c'est un païen providentiellement converti qui se fait apôtre de son pays, et de régions encore plus lointaines. En voici quelques exemples, tirés de la vie du P. Jean de Smet, S. J., « l'apôtre des Montagnes Rocheuses » au XIXe siècle, et qui a établi une sorte de Paraguay dans les tribus indiennes campées au cœur de ces montagnes peu accessibles († 1873). Avant son arrivée (1840), une surprenante évangélisation y avait eu lieu entre les années 1812 et 1820, œuvre d'une bande d'*Iroquois* du Canada, descendants de cette tribu féroce qui au XVIIe siècle avait si cruellement martyrisé les missionnaires. Pourquoi, quittant leur résidence catholique établie près de Montréal, se dirigèrent-ils vers les lointains pays de l'Ouest? « Peut-être faisaient-ils partie d'une compagnie de trappeurs canadiens, à la recherche des fourrures. Ce qui est certain, c'est qu'à leur insu ils servaient les desseins de la Providence. Le chef du groupe s'appelait Ignace.., jadis baptisé et marié par les jésuites. » Laveille, *Le P. de Smet*, Liége, 1913, p. 130 sq. Après un immense et difficile voyage ils arrivèrent aux Montagnes Rocheuses chez les Têtes-Plates, tribu distinguée entre toute par son observation de la loi naturelle. Ignace intelligent et zélé « leur parlait souvent de la religion catholique et de ses croyances, de ses prières, de ses cérémonies... Les sauvages apprirent ainsi les *principaux mystères de la foi*, les grands préceptes du christianisme, l'oraison dominicale... Ils priaient matin et soir sanctifiaient le dimanche, baptisaient les moribonds... Tous désiraient ardemment les robes noires... Ignace rassemble le conseil de la tribu, et propose d'aller à Saint-Louis chercher des missionnaires (là depuis peu). » après un premier envoi infructueux, Ignace part avec ses deux fils en 1835; malgré d'incroyables fatigues, il ne peut obtenir de prêtres, si peu nombreux ils étaient. Il y retourne en 1837, est massacré en chemin avec ses compagnons par la peuplade des Sioux, Une nouvelle tentative de la tribu en 1839 obtient enfin le P. de Smet, qui raconte sa touchante rencontre avec ses nouveaux enfants, si bien disposés. En 1841, il part à la recherche des Kalispels. « Ils le reçoivent avec des transports de joie. Quelle n'est pas sa surprise.. d'apprendre que la peuplade est déjà presque convertie!.. L'année précédente, les Kalispels avaient envoyé chez les Têtes-Plates un jeune homme fort intelligent et doué d'une excellente mémoire. Il avait appris les prières, les cantiques et les principales vérités de la religion. Au retour il s'était fait l'apôtre de la tribu. » En 1842, le P. de Smet rencontre une tribu « qui n'avait jamais vu de prêtre; mais, écrit-il, un Iroquois qui, depuis trente ans, vit au milieu d'eux leur a appris les principaux articles de la religion. » *Ibid.*, p. 193. De là il atteint « la tribu des Cœurs-d'Alène, jadis une des plus barbares et des plus dégradées des montagnes... Les *premiers éléments du christianisme* leur furent apportés vers 1830, sans doute par un Iroquois catholique. Peu après, un terrible fléau s'abattait sur la tribu. Au plus fort de l'épidémie, un moribond entend une voix qui lui dit : « Quitte tes idoles, adore Jésus-Christ et tu guériras ». Le malade obéit, et il est délivré de son mal. Il fait alors le tour du camp, et invite les autres malades à suivre son exemple. Tous le font, et sont guéris » p. 194. Le P. de Smet les visite en 1842, les instruit, et dit que « nulle part il n'a vu des preuves aussi évidentes d'une véritable conversion. » — Voilà, pris sur le vif, et certifié par des témoignages sérieux dont le volume donne les références, le jeu des principaux moyens providentiels : païens observant la loi naturelle avec l'aide de Dieu, apostolat laïque leur transmettant les premières vérités et pratiques de la religion catholique sans le prêtre, ou en attendant le prêtre, que l'on va chercher au loin à travers mille dangers; pour une conversion plus difficile de tribu plus dégradée, voix céleste et grands miracles de nombreuses guérisons. Ce qui s'est passé dans une seule partie du monde et à une seule époque du dernier siècle, ne pouvons-nous pas le conjecturer avec probabilité pour bien d'autres contrées et d'autres temps, surtout plus anciens, où les témoignages ne sont pas à notre portée? — Mentionnons, en terminant, les *livres catholiques* sur la religion, de quelque manière qu'ils arrivent aux païens.

2° *Interventions providentielles par le moyen d'hommes qui n'appartiennent pas au corps de l'Église*, c'est-à-dire à la société *visible* reconnaissable par ses *notes* comme véritable Église de Dieu. Voir ÉGLISE, t. IV, col. 2114-2135. Les hommes que nous avons en vue, moins éloignés de la vérité révélée que les païens en général, forment diverses catégories : les schismatiques, les hérétiques, les juifs, les musulmans.

1. *Schismatiques :* au sens strict ceux qui, sans aucune hérésie doctrinale, font bande à part et ne reconnaissent plus le gouvernement de la véritable Église; par extension, ceux qui ajoutent à cette révolte la négation d'un ou deux dogmes. Ainsi dans le schisme de Photius; comme la foi aux dogmes rejetés par lui n'est sûrement pas de nécessité de moyen, ces « orthodoxes » sont certainement capables d'instruire de la vraie révélation, en ce qui est absolument nécessaire au salut, les païens avec lesquels ils sont en contact. Telle l'Église russe dans les vastes régions où elle a pu étendre son action; sans parler des autres Églises « orthodoxes » indépendantes les unes des autres.

2 *Hérétiques* — Bornons-nous à examiner deux grandes hérésies, dont l'influence s'est fait sentir au loin, et longtemps : l'arianisme et le protestantisme.

*a*) *L'arianisme*, après avoir sévi à Alexandrie et dans le monde gréco-romain, infesta aussi les races germaniques, et principalement les Goths établis non loin de Constantinople avant de se répandre sur le reste de l'empire. Le fondateur de cet arianisme germanique a été Ulphilas, descendant d'une de ces familles chrétiennes de Cappadoce que les Goths encore païens avaient emmenées en captivité, et qui furent alors parmi eux, en Scythie, le premier noyau du christianisme, nouvel exemple de l'apostolat par les captifs, dont nous avons parlé. Voir ARIANISME, t. I, col. 1849 sq. Ulphilas prolongea ainsi, sous une forme populaire et assez peu raisonnée, l'hérésie arienne après que les races grecques et latines s'en furent débarrassées. A ce malheur il y eut une certaine compensation : le christianisme goth pouvait encore garder les vérités nécessaires au salut, si la foi à la Trinité et à l'Incarnation n'est pas de nécessité de moyen absolue, comme il paraît plus probable; voir col. 1856, 1882 Il exerça d'ailleurs une direction utile sur les mœurs et les idées non seulement des Goths, mais encore des autres races germaniques qui subirent leur influence, et qui comme eux envahirent l'empire romain dans l'Occident presque entier et au nord de l'Afrique, et y fondèrent de nouvelles nations. Les Francs eurent mieux, c'est-à-dire le catholicisme; et de là leur spéciale mission. *Ibid.*, col. 1858.

*b*) *Le protestantisme* a longtemps gardé un certain nombre de dogmes et garde aujourd'hui, dans sa minorité plus *conservatrice*, les dogmes de la Trinité et de l'Incarnation. La pratique du baptême, dont le Christ, pour le salut d'un plus grand nombre, a voulu confier même aux hérétiques l'administration valide, a été *en général* suffisamment conservée chez les protestants, surtout chez les anglicans. Voir BAPTÊME *dans l'Église anglicane et les sectes protestantes*, t. II, col. 328-341. Nous savons que l'axiome « Hors de l'Église point de salut » n'ôte pas aux hérétiques et schismatiques de bonne foi la possibilité de se sauver. Voir ÉGLISE, t. IV, col. 2169, FOI, t. VI, col. 165, 166. — Quant aux rapports des nations protestantes avec les païens, l'histoire nous montre les Anglais, les Hollandais et les Scandinaves établissant de bonne heure, avec des races très lointaines, des relations commerciales qui ont pu être l'occasion du salut de quelques-uns. Mais le protestantisme a laissé passer près de deux siècles avant de songer sérieusement à des missions chez les infidèles. C'est la grande réaction contre l'apathie religieuse et l'incrédulité du XVIIIe siècle en Angleterre, qui a amené les Anglais à fonder aussi de nombreuses sociétés de missionnaires, lesquelles à travers le XIXe siècle ont eu un progrès constant jusqu'à ce jour. Elles choisissent et forment, assez convenablement, leurs recrues dans des séminaires spéciaux. D'autres peuples protestants ont imité ce genre de fondation. Si leur œuvre parmi les païens a été trop superficielle, et a visé trop souvent à contrecarrer les missions catholiques autrement sérieuses, ces sociétés de missionnaires ont pu donner au moins l'instruction sommaire qui est absolument nécessaire pour la foi et le salut, et administrer le baptême, à un grand nombre d'infidèles. En ce sens, c'est un réel secours ménagé par la Providence aux païens, surtout en des contrées immenses dont la population païenne est devenue incomparablement plus dense qu'elle ne l'était autrefois.

A la suite des *sociétés de missionnaires* sont venues les *sociétés bibliques*, institution bien différente et d'une utilité bien plus contestable. La plus importante de toutes, la *British and Foreign Bible Society*, fut fondée en 1804, surtout par des ministres non-conformistes et des laïques. Le but que dès lors elle s'est proposé est « d'encourager une plus vaste circulation de la Bible, publiée *sans notes et sans commentaire.* » Voir sur les sociétés bibliques l'article très documenté *Bible Societies*, dans la *Catholic Encyclopedia*, New-York, t. II, p 544-546. Quoi qu'il faille penser des intentions poursuivies par ces sociétés, intentions qui justifient amplement les sévères condamnations portées contre elles par l'Église romaine, il reste néanmoins que ces bibles et surtout ces *Nouveaux Testaments* (car ces sociétés en publient à part), rencontrés par les païens dans leur langue maternelle, ont pu donner à beaucoup d'entre eux, simples d'esprit et cherchant la vérité par la grâce de Dieu, la connaissance de la vraie révélation.

Nous ne voyons même pas de difficulté à ce qu'un païen de l'Inde, d'abord très hostile aux prêcheurs protestants et brûlant leur Bible en haine du Christ, puis tenté de suicide, ait obtenu une apparition de Jésus qui l'ait bouleversé à peu près comme Paul sur le chemin de Damas, en lui laissant une paix durable et un amour profond pour Celui qu'il avait détesté; que, baptisé ensuite par les anglicans, ce Sundar, aujourd'hui célèbre bien que jeune encore, ait entrepris aussitôt avec grand succès une vie de missionnaire zélé et pauvre, portant avec lui son Nouveau Testament, auquel devait bientôt se joindre le livre de l'*Imitation de Jésus-Christ*, et prêchant aux païens son divin maître, sous un costume de solitaire, qui est partout respecté des Hindous; qu'il ait affronté seul les dangers d'un voyage au Thibet, la persécution et les supplices les plus atroces, soufferts avec joie pour le Christ; que, miraculeusement délivré de la mort, il ait été gratifié d'un don extraordinaire de contemplation mystique. Voir les attestations résumées par le P. de Grandmaison, *Recherches de science religieuse*, janvier 1922, p. 1-29. Notons que ce prédicant est providentiellement amené à distribuer aux païens l'*essentiel* pour la justification. Il fait baptiser ses convertis. Il parle beaucoup des fins dernières notamment « du ciel »; il n'omet point la Trinité, l'Incarnation, le Rédemption. Des erreurs protestantes conservées de bonne foi, qui lui viennent de ses maîtres presbytériens, méthodistes, anglicans, ne l'empêchent donc pas d'être un instrument utile entre les mains de la Providence, en attendant qu'il voie, comme nous l'espérons, la pleine vérité catholique. Le P. de Grandmaison termine par une étude intéressante sur la possibilité, chez les hérétiques et les schismatiques, de grâces intérieures extraordinaires, et même de miracles extérieurs obtenus par eux, pourvu que « le miracle ne soit pas appelé en témoignage d'une erreur ou d'une lacune, mais d'une vérité positive, comme la divinité du Christ ». *Ibid.*, p. 21. On trouvera sur ces cas exceptionnels, dans cet article, des citations remarquables de saint Irénée, de saint Thomas, de Benoît XIV, de plusieurs théologiens catholiques, et des Bollandistes, à propos des « saints russes », p.20-28.

3. *Juifs.* — Si les livres de l'*Ancien Testament*, surtout les Prophètes et les Psaumes, peuvent être salutaires aux païens par la grande et juste idée qu'ils donnent du vrai Dieu, de sa providence, de la foi et de l'amour qu'il commande, de ses pardons miséricordieux, de ses châtiments, du néant des idoles, etc., il faut en conclure que les juifs dispersés dans le monde peuvent concourir au salut des infidèles en propageant leurs livres sacrés, ou en donnant en substance, par des explications orales, les principales révélations qu'ils contiennent, ainsi que les grands miracles qui leur servent de motifs de crédibilité. Ils peuvent de même faire leur propre salut, s'ils sont de bonne foi quand ils rejettent le Sauveur avec la Synagogue, et

si la foi *explicite* du Christ n'est pas de nécessité de moyen. Le cardinal de Lugo, après avoir parlé des hérétiques excusés de leurs erreurs parce qu'ils sont de bonne foi, et qui croient les dogmes essentiels avec une foi surnaturelle, d'où ils peuvent arriver à l'acte de contrition parfaite qui les justifiera, ajoute : « Il faut en dire autant des juifs dont l'erreur sur la religion chrétienne serait invincible. Ils peuvent avoir sur Dieu et sur d'autres articles une foi surnaturelle fondée sur les saints Livres qu'ils admettent, et de cette foi passer à la contrition qui les justifierait et les sauverait, si la foi explicite au Christ n'est pas de nécessité de moyen. » *De fide*, disp. XII, n. 50, édit. Vivès, t. I, p. 508. Les motifs de crédibilité ne leur manquent pas non plus, à savoir, les grands miracles rapportés par la Bible elle-même.

4. *Mahométans.* — Lugo continue ainsi : « Quant aux Turcs et aux autres mahométans, s'il en est aussi parmi eux dont l'erreur sur le Christ, et sa divinité, soit *invincible*, rien ne s'oppose à ce qu'ils puissent croire d'une vraie foi surnaturelle le Dieu unique, rémunérateur dans l'autre vie comme il l'a promis (c'est ce qu'il entend par rémunérateur « surnaturel ») : car ils ne croient pas à ce Dieu par la seule raison partant du monde créé, mais par manière de dogme qu'ils tiennent de la tradition, tradition procédant de la véritable Église et arrivée jusqu'à eux, bien que des erreurs y aient été ajoutées dans leur secte. Ainsi, comme ils ont sur ce vrai dogme des *motifs de crédibilité* suffisants selon leur portée, on ne voit pas pourquoi, si par ailleurs ils ne pèchent pas contre la foi, ils ne pourraient exercer sur ce dogme une vraie foi surnaturelle, et de là passer à un acte de contrition parfaite. » *Ibid.*, n. 51. — On se rappellera que le Coran, nonobstant ses erreurs, cite explicitement de vraies révélations faites par Moïse et autres envoyés divins, même par Jésus, que Mahomet révère comme un grand prophète sans l'admettre comme Dieu. Le Coran, à ceux d'entre eux qui le lisent ou l'entendent lire, peut donc servir à transmettre en partie la vérité religieuse. Une ancienne chronique, où des témoignages précieux sont mêlés de légendes, ne sert-elle pas à l'histoire dont la science discerne ce qui a du prix et ce qui est sans valeur? Si les hommes dont nous parlons ne peuvent pas faire ce triage, la grâce le fait pour eux. Toujours ils s'efforcent de croire à un livre qu'ils vénèrent comme sacré : mais quand ils tâchent de croire les légendes et les fausses révélations, leur acte bien qu'honnête, reste purement naturel; quand, au contraire, il porte sur de vraies révélations de Dieu, il peut, par la grâce qui intervient alors, être le véritable acte surnaturel de foi. Voir FOI, t. VI, col. 231-234.

3° *Vestiges de la révélation primitive conservés dans le paganisme.* — Voici en quoi consiste cette dernière suppléance de la prédication catholique. De même que les dogmes absolument nécessaires à croire pour le salut sont transmis, avec plus ou moins de probabilité ou de certitude, dans les sectes qui, pour opposées qu'elles soient à la véritable Église du Christ, ont gardé de la sainte Écriture au moins ces dogmes-là, de même, en remontant à une source de révélation encore plus ancienne que la Bible, on pourrait trouver chez les païens eux-mêmes d'anciennes traditions et d'anciennes révélations, remontant à l'origine du genre humain, et soutenir qu'en utilisant cette révélation primitive les païens ont pu, et peuvent encore du moins en certains peuples, faire l'acte de foi requis pour la justification et le salut. Les grands docteurs du moyen âge ont déjà admis ce moyen de foi et de salut, sans le développer. Sur saint Bonaventure, par exemple, voir ÉGLISE, t. IV, col. 2173. L'apologétique a fait grand usage de cette espèce de suppléance au XIXᵉ siècle. Nous entendrons d'abord les apologistes *traditionalistes*, parce qu'ils ont été alors les premiers à y faire appel; ensuite, les apologistes *non traditionalistes*.

1. *Apologistes traditionalistes.* — *a*) Lamennais, dans son *Essai sur l'indifférence* (1823), affirme en style magnifique, plutôt qu'il ne prouve, l'existence dans tous les siècles et tous les peuples, grâce à la tradition du genre humain, de la foi à un certain nombre de dogmes venus de la révélation primitive. Il énumère en divers endroits : un Dieu unique et éternel, l'existence d'une loi divine, de l'immortalité de l'âme, l'éternité des peines et des récompenses, l'existance des anges, bons et mauvais, la chute et la corruption de la nature humaine, la nécessité d'une expiation et l'attente d'un Médiateur. « Qu'elle est belle cette tradition qui commence avec le monde et qui, malgré d'innombrables erreurs, se perpétue sans interruption chez tous les peuples! Qu'elle est imposante cette parole que Dieu a prononcée à l'origine des siècles, et que tous les siècles redisent avec un saint respect! » Pour les références, voir Capéran, *Problème..*, p. 445. Une seule religion existait dès lors sur la terre, « l'idolâtrie n'étant que la transgression du premier précepte de cette religion divine. » De là une solution facile du problème des infidèles. L'homme a toujours trouvé autour de lui « ce qui lui était nécessaire pour vivre de la vie de l'âme, afin que, s'il lui arrivait de s'égarer loin de la voie qui conduit au séjour des biens éternels, il ne pût accuser que lui-même et sa volonté pervertie... Ce qui est indispensable pour le salut » s'est toujours trouvé à la portée de tous. « Que les impies ne demandent donc plus comment tels ou tels hommes, avant Jésus-Christ, ont pu connaître certains dogmes; car, s'ils n'ont pas pu les connaître, ils n'étaient pas nécessaires à leur salut, et ils les ont crus, suffisamment (implicitement) en croyant les vérités qu'ils connaissaient. » De même aujourd'hui pour « les nations, s'il en existait, à qui le christianisme complet n'aurait pas encore été annoncé. » Voir *ibid*, p. 446. — *Critique.* — Rapprochons de cette théorie la partie plus connue du système de Lamennais, le sentiment commun du genre humain pris comme critérium suprême et unique de la vérité. Nous verrons alors que la foi aux dogmes, dont il est question, n'est pas la vraie foi divine, celle qui a pour unique motif la foi au témoignage de Dieu, à l'autorité de sa révélation. Car la « foi » dont parle Lamennais a pour motif le sentiment commun des hommes, ou « raison générale » qu'il oppose à la raison individuelle qui, d'après lui, est sans valeur. Ainsi le consentement du genre humain envahit, ou même détrône, le motif essentiel de la foi divine. Et la conséquence pratique est considérable : pourvu que l'on affirme un des dogmes énumérés, que ce soit par le motif du consentement des hommes, ou de la lumière de sa propre raison, et même en niant le fait de la révélation divine, Lamennais ne s'inquiète pas du motif pour lequel on a adhéré à ces vérités. « A l'entendre, dit Vacant, qu'on fût philosophe ou croyant, on les admettait sur la même autorité du témoignage du genre humain, qui se confondait avec l'autorité de Dieu. » *Études théologiques*, t. II, n. 680, p. 137. La théorie de Lamennais a donc « trois graves défauts. » Elle *confond* les données de la raison générale avec celles de la *révélation*, comme nous venons de le voir. Elle présente toutes les religions comme infaillibles à conserver traditionnellement la révélation primitive, en de nombreux dogmes (énumérés ci-dessus) : c'est donc essentiellement la même infaillibilité que celle dont les catholiques font une prérogative de la seule véritable Église. Elle regarde en conséquence *toutes les religions* comme *bonnes*, et ne voit entre elles

que des différences de développement. « Les préceptes et les dogmes (de l'Église), dit Lamennais cité par Vacant, ne sont qu'un développement des dogmes et des préceptes qui forment la croyance générale du genre humain. Tout homme que des circonstances quelconques mettraient dans l'impossibilité de connaître la société spirituelle développée et perfectionnée (l'Église), ne serait tenu d'obéir qu'à l'autorité connue de lui (dans sa secte), *ou* à l'autorité du genre humain. » *Essai sur l'indifférence*, t. II, ch. XX, p. 204. C'est ce qu'il ébauchait déjà en affirmant une seule religion sur la terre. « De là à penser que la véritable religion... n'a pas d'autres droits que les fausses, il n'y avait qu'un pas » ajoute Vacant. « Ce pas, Lamennais l'a fait sans hésitation. Le traditionalisme s'est ainsi uni au libéralisme catholique (le plus accentué), et tous deux ont été également condamnés par l'Église. » *Ibid.*, n. 679, p. 137. Enfin, on peut reprocher *secondairement* à Lamennais sa détermination très arbitraire des dogmes « indispensables au salut » qu'il multiplie outre mesure; et de plus l'arbitraire et l'insuffisance de plusieurs preuves historiques et citations alléguées pour montrer la conservation de la révélation primitive dans les religions anciennes.

*b*) Auguste Nicolas († 1888), traditionaliste modéré, dans un ouvrage dont les innombrables éditions commencent en 1842, parcourt les traditions des peuples anciens pour y recueillir la révélation primitive, et en vient à une « Étude sur les sacrifices ». Les sacrifices païens peuvent en effet être regardés comme un vestige de cette révélation chez tous les peuples; Joseph de Maistre l'avait déjà montré par son *Éclaircissement sur les sacrifices* qui fait suite à ses *Soirées*. Auguste Nicolas, entre autres citations intéressantes, allègue le bon Rollin, qui dans son *Traité des Études*, à propos de la lecture d'Homère, veut qu'on fasse observer aux jeunes gens cet accord des anciens peuples à faire consister le fond du culte public dans le sacrifice : accord qui ne s'explique, selon Rollin, que par l'origine unique du genre humain et la révélation primitive. *Études philosophiques sur le christianisme*, part. I, liv. II, c. III, § 2; t. II, 1845, p. 33. Nicolas fait d'ailleurs les réserves nécessaires, et montre que l'idée fondamentale des sacrifices, « l'idée du Rédempteur, future victime promise au salut du genre humain », fut obscurcie parce que « le signe prit peu à peu la place de la chose; la figure, de la réalité; la lettre, de l'esprit ». Et comme l'idolâtrie défigurait le culte de Dieu, ses infâmes divinités eurent de détestables sacrifices. *Ibid.*, p. 84-86. Mais venons à l'endroit où il traite le problème du salut des païens; on y trouve ces lignes : « Si vous supposez un homme (et je crois qu'il y en a eu, grâce à Dieu, beaucoup), quelque perdu qu'il ait été dans les ténèbres de la gentilité, qui en toute bonne foi pratiquant tout le bien que sa conscience lui indiquait, ait honoré la Divinité selon les rites de son pays; comme dans ces rites se trouvait, quelque obscurcie et défigurée qu'on la suppose, *la foi* en un Dieu sauveur, libérateur, médiateur, cet homme a été sauvé par son adhésion implicite au grand, au seul médiateur, Jésus-Christ. » *Ibid.*, part. II, c. XIV, § 3, n. 2, 1[re] édit., t. III, p. 404, 405. M. Capéran relève cette phrase, qui va trop loin *Problème...*, p 452. Sans doute, Dieu ne laissera pas périr cet homme de bonne foi, pratiquant tout le bien que sa conscience lui indique. Mais, sans lui imputer à mal un rite dont il ignore invinciblement le caractère illicite, Dieu lui fournira un autre moyen de faire un acte de foi et d'amour, pour être justifié et sauvé. Ce n'est pas non plus la loi naturelle qui peut lui tenir lieu de révélation pour faire l'acte de foi, comme on le suppose en disant que l'homme reçoit tout ce qu'il a dans l'esprit, par l'instruction « de la société, laquelle a dû le recevoir nécessairement de son auteur, de Dieu; qu'ainsi ce que nous sommes convenus d'appeler la loi naturelle n'est telle que par rapport à la seconde révélation, mais qu'en elle-même elle est une loi primitivement révélée également. » *Ibid.*, p. 403. Il faut ajouter, pour mieux juger Auguste Nicolas, qu'il ne s'en tient pas à cette solution, et va chercher lui-même d'autres réponses plus satisfaisantes, par exemple quand il dit d'après saint Thomas que la foi explicite au Médiateur n'était pas absolument nécessaire au salut avant Jésus-Christ, et ajoute qu'elle peut ne l'être pas, même aujourd'hui, *ibid.*, p. 400, 401; ou quand, avec saint Thomas encore, il a recours à une révélation immédiate en faveur de ce païen qui fait vraiment son possible; ce qui lui donne l'occasion de citer aussi Leibnitz disant dans sa *Théodicée* : « Savons-nous toutes les voies extraordinaires dont Dieu se peut servir pour éclairer les âmes, et particulièrement ce qui s'y passe à l'article de la mort? » *Ibid.*, p. 410.

*c*) Le célèbre P. Ventura († 1861) apporte quelques adoucissements au traditionalisme; il admet surtout qu'une fois acquises au moyen de la révélation primitive et de sa tradition universelle, les vérités indispensables au salut, Dieu, l'immortalité de l'âme, les principes de la morale, peuvent ensuite être démontrées, défendues et développées par la raison individuelle. Cette doctrine a l'avantage d'empêcher la confusion des deux moyens de connaître, la raison et la révélation, la raison et la foi, dont le motif propre, est bien différent Voir Vacant, *Op. cit.*, t. I, n. 114, p. 143. — Mais Ventura exagère aussi l'effet des rites des gentils. C'est encore M. Capéran qui signale le passage excessif, *Problème..*, p. 453. Les conférences qu'il donna en 1851, dans une église de Paris, Ventura les publia, augmentées de notes; un appendice après la XVIII[e] conférence est un petit traité sur « les sacrements avant le Christ, » où il est dit des infidèles : « Pour ces gens, pour ces peuples qui ne trempaient pas dans l'apostasie du culte des idoles, et le nombre en était bien plus grand qu'on ne pense, les sacrifices et tous les rites religieux, qu'ils avaient appris à l'école des traditions, n'étaient que de vraies protestations de leur foi dans la passion du Christ; et par conséquent des moyens de justification, et par conséquent encore, de vrais sacrements. » Il cite à l'appui saint Thomas, mais qui parle des *sacrements des juifs*, et avant l'ère chrétienne, que l'on peut appeler « de vrais sacrements » encore qu'inférieurs aux nôtres. Le saint docteur ajoute bien un article sur les sacrements et sacrifices qui, avant le paganisme ou en dehors de lui, ont précédé la loi mosaïque, *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. CIII, a. 1; mais il parle ou bien de l'origine du monde, ou bien d'Abraham et de sa race choisie. *La raison philosophique et la raison catholique*, 3[e] édit., 1855, Append. I aux conférences XVII et XVIII, § 3; t. III, p. 237, 238. Remarquons toutefois que Ventura, dans ce qui précède, reconnaît avec tous les théologiens et saint Thomas, *ibid.*, a. 3, que « les anciens sacrements différaient des sacrements chrétiens en tant que ceux-ci produisent la grâce par eux-mêmes » *ibid.*, § 2, p. 227. D'ailleurs c'est sous réserve, et « en soumettant cette opinion au jugement de l'Église » qu'il hasarde sa théorie d' « un effet rétroactif » des sacrements chrétiens, en ce sens qu'ils « produisaient déjà la grâce par les anciens sacrements qui en étaient la figure, » p. 233. A l'en croire « les pieux et fidèles juifs, en mangeant l'agneau pascal... avec le cœur pur, la foi vive.., partageaient d'avance les effets de notre communion eucharistique, » p. 234; « sous la même réserve, on peut dire que ces mêmes sacrements du Christ étaient connus par les gentils, et produisaient les mêmes effets que chez les Hébreux... Tous les

gentils n'étaient pas des païens. L'idolâtrie a été moins ancienne et moins répandue qu'on le pense... Même dans les derniers temps, où elle était arrivée au comble de son dévergondage et de ses sacrilèges », il y avait, Plutarque nous l'apprend, des pères de famille « qui se gardaient bien d'envoyer leurs filles et leurs enfants dans les temples des dieux, où ils n'auraient trouvé que des sujets d'impiété et de débauche. Or rien ne nous empêche de croire que ces bonnes gens, avec les rites de l'idolâtrie, en rejetaient les dogmes... et qu'avec la pureté des mœurs ils avaient conservé la pureté des croyances de la révélation primitive. » *Ibid.*, p. 236.

2. *Apologistes non-traditionalistes.* — Nous verrons d'abord un précurseur de l'appel aux révélations primitives parmi les théologiens du XVIIe siècle, en la personne de Lugo; ensuite, les apologistes du XIXe siècle.

*a*) Le cardinal de Lugo, après avoir parlé de l'acte de foi possible aux mahométans, voir plus haut, col. 1917, ajoute : « Je pense qu'on peut en dire autant des philosophes de l'antiquité, s'il y en a eu qui aient cru au vrai Dieu par un assentiment souverainement ferme : car eux-mêmes n'ont pas ignoré l'origine de cette croyance à un Dieu unique, qui leur provenait ou des Écritures ou de la tradition de père en fils; et ils ont pu accepter eux-mêmes cette croyance, comme les enfants acceptent la tradition transmise par leurs parents. » Lugo signale donc une double origine possible de leur croyance. Ou bien les Écritures, si l'on admet chez eux une connaissance des livres sacrés des juifs, idée soutenue jusqu'au paradoxe par saint Justin, voir col. 1810, mais qui reste vraisemblable quand il n'est question que de certains emprunts faits par quelques érudits, soit à la recherche d'anciens écrits, soit en rapports nécessaires avec les juifs, comme les philosophes d'Alexandrie. Ou bien des *traditions* immémoriales, pouvant remonter soit à la révélation absolument primitive, soit à des révélations faites à des gentils, primitives à leur manière pour leur postérité. Ainsi Platon cite pour Dieu et la vie future « d'anciennes traditions. » Lugo répond ensuite tacitement à l'objection que l'on pourrait faire, que ces philosophes ont dû tirer ces vérités uniquement de leur *raison.* « La connaissance d'un seul Dieu, dit-il, qu'ils pouvaient atteindre par le *raisonnement philosophique*, n'a jamais été en eux assez efficace, pour qu'ils pussent donner à cette conclusion un assentiment souverainement ferme. Si quelques-uns ont eu une douleur souveraine de leurs péchés et une vraie contrition, ce n'est donc pas en vertu de cet assentiment obtenu par le discours logique, mais en vertu de cet autre assentiment qu'ils ont pu avoir sur Dieu par la vraie foi, de la manière que nous avons dite. » *De fide*, disp. XII, n. 51, édit. Vivès, t. I, p. 508.

*b*) Au XIXe siècle, parmi les apologistes non-traditionalistes, on peut distinguer deux manières successives. D'abord, c'est un enthousiasme presque semblable à celui des traditionalistes, pour expliquer le salut des infidèles par les traditions de la révélation primitive, sans négliger les autres solutions : nous prendrons comme exemple Hettinger. Ensuite, l'histoire des religions étant mieux étudiée, on perd de cet enthousiasme pour les traditions primitives, sans négliger toutefois cette solution; l'abbé de Broglie et M. Vacant représenteront pour nous cette *seconde manière.*

a. — Hettinger († 1890), écrivait en 1863 dans sa célèbre *Apologie des Christenthums :* « Plus nous nous enfonçons dans l'antiquité, plus les filons de la révélation primitive se montrent riches et intacts... Le sacrifice est partout dans le monde, et dans le sacrifice seul sont déjà compris les principes fondamentaux du christianisme, la foi en Dieu, souverain Seigneur et rémunérateur, la conscience du péché, la foi au Rédempteur. » Mais il ajoute ces sages opinions théologiques : « La Providence a donné à chaque homme la possibilité d'une connaissance naturelle et imparfaite de Dieu, laquelle, secondée de la grâce, le prépare à une autre connaissance, surnaturelle et parfaite. La connaissance surnaturelle de Dieu nécessaire au salut, la foi dans le sens propre du mot, n'exige pas (d'être) la foi explicite au mystère de la Trinité et de l'Incarnation. » *Apologie du christianisme*, 3e édit. franç., Paris, s. d., t. V, ch. XXII, p. 448-450. Et plus loin : « La question à résoudre était celle-ci : Dieu a-t-il dans tous les temps ménagé à l'homme des moyens suffisants pour parvenir à la vérité? Nous avons trouvé la solution. Le christianisme est aussi ancien que le monde, le christianisme est partout dans le monde... Le Verbe éternel.., la lumière qui éclaire tout homme venant en ce monde, a éclairé l'humanité par la révélation de la conscience, par la révélation de la création visible, par la révélation parlée et écrite depuis Adam jusqu'à Jésus-Christ... Conscience, nature, histoire, Dieu a tout utilisé. » *Ibid.*, p. 452, 453. Puis, prenant l'infidèle le plus délaissé en apparence : s'il fait ce qu'il peut suivant sa raison et sa conscience, dit-il, « la divine Providence suppléera le reste en lui envoyant visiblement un prédicateur de la foi.., ou en répandant invisiblement dans son âme sa lumière intérieure, comme elle faisait pour les prophètes. » Et il cite des passages de saint Thomas et de Suarez. *Ibid.*, p. 453, 454.

On voit comment Hettinger a su éviter l'écueil du traditionalisme, en affirmant la « connaissance naturelle de Dieu » par la « raison » contemplant la « création visible » et par la « conscience », puis en la distinguant de la « connaissance surnaturelle » de foi stricte, dont elle n'est que le nécessaire préambule; et comment avec les Pères il entend la lumière du Verbe « éclairant tout homme » Joa., I, 9, d'abord de la lumière naturelle de la raison donnée à tous (révélation au sens large), puis de la révélation au sens strict « parlée et écrite » c'est-à-dire transmise par la tradition orale et par l'Écriture sainte. C'est ce qui distingue nettement son apologétique, d'ailleurs plus complète, de celle des traditionalistes. M. Capéran a bien remarqué cette supériorité d'Hettinger et d'autres du même temps, seulement il ajoute : « Peu à peu cependant, la confiance accordée aux traditions des peuples, comme véhicules des vérités de la foi, s'est affaiblie; elle n'est plus aujourd'hui ni aussi générale, ni aussi absolue, ni aussi enthousiaste... Mais l'apologétique peut trouver, en regardant vers la révélation primitive, une raison de plus de ne pas désespérer du salut des infidèles. » *Problème..*, p. 456. « On affirme (aujourd'hui), dit-il, le fait primordial de cette révélation, mais, au sujet de sa conservation universelle, on aime mieux formuler une hypothèse acceptable, que d'entrer en des démonstrations positives vouées à l'insuccès. Rien n'oblige de conclure, se bornait à dire Mgr d'Hulst, que la tradition primitive ne soit pas le véhicule convenable de la révélation nécessaire à tous les hommes pour atteindre leur fin. » *Conférences de Notre-Dame*, Carême 1892, notes, p. 440. Cité par Capéran, *ibid.*, p. 459.

b. — L'abbé de Broglie († 1895). Son attitude est ainsi caractérisée par ce dernier : « En contrôlant par les faits (cette hypothèse d'une conservation universelle de la révélation primitive) et en la dégageant de toute hyperbole, il ne la dédaigne pas. » *Ibid.*, p. 456. Voici un exemple de l'un et de l'autre dans son meilleur ouvrage, où il traite à fond la question. « On ne trouve pas selon nous dans les anciens documents,

dit-il, de preuve affirmative certaine de l'existence, aux époques très reculées, de l'idée messianique ni des mystères chrétiens (Trinité et Incarnation). Mais il faut observer que l'on ne trouve non plus aucune preuve que ces dogmes n'aient pas existé à l'origine, ni même qu'ils ne se soient pas conservés. La rareté de nos documents ne nous permet de tirer aucun argument de leur silence ou de l'ambiguïté de leur sens. » *Problèmes et conclusions de l'histoire des religions*, 2e édit., 1886, c. II, n. 3, p. 58. L'hypothèse reste toujours possible, que des documents plus décisifs aient disparu dans la suite des temps. — Après avoir magistralement engagé la réfutation des diverses objections faites à l'origine divine du christianisme par les rationalistes ou naturalistes, qui les ont tirées, en grande partie, de ressemblances curieuses et troublantes entre ce dernier et les autres religions considérées par les chrétiens eux-mêmes comme fausses et d'origine humaine, l'abbé de Broglie arrive aux explications proposées par les apologistes catholiques sur ces ressemblances. « Celle que les apologistes modernes adoptent généralement, dit-il, consiste à voir dans ces ressemblances un effet de l'identité primitive de toutes les religions à l'origine de l'humanité... S'il est vrai que l'humanité toute entière sort d'un premier couple humain, que toutes les nations ont une même origine primitive.., ne serait-ce pas la clef de toutes ces ressemblances? Telle est la solution... de l'école traditionaliste. Partant de l'idée que la religion primitive a été révélée.., ils ont admis que cet ensemble de faits et de doctrines semblables à ceux de la vraie religion représentait la religion primitive de l'humanité.., que cette religion primitive s'était conservée longtemps dans l'univers entier.., et qu'elle commençait seulement à se corrompre à l'époque où Dieu choisit la postérité d'Abraham pour lui confier le dépôt des vérités révélées. » *Ibid.*, p. 263-265. — « Pour apprécier ce système, poursuit-il, il importe de reconnaître d'abord la part de vérité qu'il contient. Qu'il y ait eu une révélation primitive.., c'est une vérité que tout chrétien doit admettre et qui est, comme nous l'avons vu, susceptible d'être confirmée, au moins d'une manière probable, par la science profane... Que la religion primitive soit, dans son essence, identique au christianisme (un seul Dieu créateur.., la même béatitude surnaturelle à laquelle nous aspirons;.. entre Dieu et l'homme, des rapports semblables de prière et de pardon); qu'elle ait contenu le souvenir de la chute et un vague espoir de réparation, germe de la croyance au Messie, que le rite primordial du sacrifice ait été dès l'origine la figure obscure de l'expiation accomplie sur la croix, aucun chrétien ne saurait le contester, et sur ces points encore la science ne dément pas la foi, et lui apporte souvent de remarquables confirmations ». *Ibid.*, p. 266. — Vient ensuite le départ de ce qu'il y a d'exagéré dans les thèses de l'école traditionaliste : Elle attribue à la religion primitive bien d'autres de nos dogmes et de nos rites et comme *déjà bien compris* dans ces temps reculés : en cela « ni la Bible, ni la science profane ne la confirment. » *Ibid.*, p. 267. Par là aussi elle est entraînée à des luttes souvent malheureuses contre les explications naturalistes. « C'est ainsi que les fêtes de la mort et de la resurrection d'Adonis, d'Osiris, d'Atys, s'expliquent bien mieux par l'idée, qu'on a voulu figurer et célébrer la mort apparente de la nature en hiver et sa résurrection au printemps, que par l'hypothèse étrange que la mort et la resurrection du Sauveur du monde, connues des premiers hommes, seraient devenues l'objet d'un culte qui se serait conservé à travers les siècles. » *Ibid.*, p. 269. Cf. p. 279.

A l'apologétique traditionaliste, l'abbé de Broglie en substitue une autre que nous résumons brièvement. Le christianisme, vis-à-vis des religions d'origine humaine, a des rapports de différence et de ressemblance. Ce n'est point par ses ressemblances avec elles que l'on doit décider la question de son origine, comme veulent le faire ceux de ses adversaires qui exploitent contre lui l'histoire des religions; c'est par sa différence essentielle d'avec elles toutes, et comme dit l'abbé de Broglie, par son absolue transcendance. La démonstration de ce fait est fournie par l'apologétique traditionnelle de l'Église. Restent à expliquer pourtant les ressemblances qui se remarquent entre le christianisme et les autres religions. Les emprunts du christianisme à des religions païennes, dont certains rationalistes ont fait grand bruit, n'interviennent que rarement, plus tardivement, et pour des symboles artistiques ou des cérémonies de peu d'importance; souvent ces « plagiats » sont purement imaginaires; quelquefois c'est un paganisme plus récent, comme le bouddhisme du Tibet, qui a copié le christianisme. Où il n'y a pas d'emprunt, et c'est le cas ordinaire, l'abbé de Broglie propose d'expliquer les plus curieuses ressemblances « par une fin et une destination identiques. » De même, dit-il, qu'il y a nécessairement des ressemblances assez frappantes entre des édifices de même destination, quand même les architectes ne se sont pas copiés, de même il doit y en avoir entre toutes « les religions, institutions destinées à satisfaire certains besoins spéciaux du cœur humain... La religion divine... repose comme les autres sur une base identique, la nature religieuse de l'homme..; la grâce couronne et complète la nature, mais ne la détruit pas. » Aussi les théologiens et apologistes, comme les philosophes, partent d'une « définition générale de la religion » commune à toutes. Et il y aura des resssemblances plus étroites entre les religions des peuples arrivés à un tel degré de culture morale, intellectuelle et artistique, que leurs instincts religieux en seront plus affinés. Ainsi « la religion divine et vraie doit être très différente des religions fausses, mais en même temps elle doit leur être très ressemblante » surtout à quelques-unes. Et « la vraie religion a pu ne paraître dans l'histoire qu'après les ébauches que l'homme avait faites pour combler les vides de son cœur et les défaillances de sa nature ». *Ibid.*, p. 269-274.

Sans doute cette explication nouvelle, en faisant concurrence à celle des traditionalistes, diminue la prétendue certitude et la prétendue universalité de l'influence qu'aurait, d'après ceux-ci, la révélation primitive sur les ressemblances entre religions, et sur le salut des infidèles. Mais elle ne détruit pas la probabilité de cette double influence en bien des cas. « Les deux explications, dit l'abbé de Broglie, se complètent l'une l'autre et s'accordent parfaitement. La ressemblance et l'espèce de parenté qui existe entre les religions païennes et le christianisme peut très bien avoir un double fondement. Elle peut résulter à la fois de l'identité essentielle de la religion primitive dont le paganisme est l'altération, et de l'identité des instincts religieux auxquels les diverses religions doivent nécessairement s'adapter. La religion est un lien entre Dieu et l'humanité. C'est Dieu qui s'est le premier rapproché de l'homme par la révélation primitive, qui a contracté par la révélation chrétienne une nouvelle alliance avec lui. Mais l'homme, de son côté, après avoir perdu la vraie notion de Dieu, a dû créer, tant avec le souvenir de ses croyances passées qu'avec les instincts de son cœur, des cultes et des doctrines imparfaites et mêlées d'erreur... » *Ibid.*, p. 283, 284. — Et quant aux infidèles négatifs, « ceux qui par l'effet de leur éducation, ou, d'une manière plus générale, par l'effet des causes secondes de toute nature, se trouvent en dehors de sa lumière » l'Église

n'enseigne pas « qu'ils doivent être punis pour ce fait seul, ni que tout espoir de salut leur soit enlevé... Ainsi, avec la bonne foi, qui est toujours possible, et par l'effet de la grâce, qui n'est refusée à personne, une lumière imparfaite, telle qu'elle peut exister par l'effet des anciennes traditions ou du témoignage de la conscience en dehors des limites de la vraie religion, peut tenir lieu de la lumière totale. » *Ibid.*, c. XI, n. 4, p. 374, 375.

*Critique* de cette intervention des « instincts religieux » du cœur humain. Son rôle principal est bien celui que l'abbé de Broglie lui a largement et heureusement assigné : rendre compte de la plupart des ressemblances du christianisme avec les fausses religions, résoudre ainsi plus complètement les objections des diverses écoles rationalistes; fournir même une preuve accessoire de la divinité du christianisme catholique par la manière merveilleuse dont il a pu, incomparablement mieux que toute religion même savante, mobiliser « tous les bons instincts de l'humanité », les mettre d'accord entre eux, les discipliner, les diriger vers le plus haut idéal, p. 297 sq. Son rôle secondaire est de faire mieux ressortir les insuffisances et les exagérations de l'école traditionaliste, tout en conservant dans une juste mesure l'influence réelle des « anciennes traditions » et de la « révélation primitive » sur la formation des religions païennes, et conséquemment sur le salut de plusieurs individus perdus au milieu de ces religions. Par là cette explication nouvelle, due à l'abbé de Broglie, touche à notre problème, sans préciser d'ailleurs ce qui doit se passer dans l'âme de ces infidèles pour arriver par cette voie à l'acte de foi et à la justification. Sur cette dernière précision, nous allons interroger le vénéré fondateur de ce dictionnaire.

c. M. Vacant († 1901) parle du livre que nous venons d'analyser, en traitant de l'acte de foi stricte, nécessaire au salut, et comment les infidèles, grâce à la révélation primitive, peuvent arriver à faire cet acte. Il est donc soucieux avant tout de conserver le caractère essentiel d'un véritable acte de foi, et il faut pour cela que ces païens adhèrent aux vérités transmises par le canal d'anciennes traditions, non pour un motif quelconque mais *parce que Dieu les a révélées*. De ce point de vue, il a raison de ne donner aux « instincts religieux et aspirations du cœur » qu'un rôle secondaire. « M. l'abbé de Broglie, dans ses *Problèmes et conclusions de l'histoire des religions*, dit-il, explique la conservation de ces croyances... par leur conformité avec les aspirations de la nature humaine. Cette manière de voir se concilie sans peine avec les principes de la théologie... Si les aspirations de la nature humaine ont gardé ces traditions, elles ne les ont pas créées. Le souvenir d'un événement qui a comblé nos désirs se conserve mieux dans notre mémoire que celui d'un fait indifférent; mais cet événement heureux n'est pas pour cela le produit de nos désirs et de notre imagination. Les lumières et les aspirations de la raison ont pu, de même, être *des aide-mémoire* qui ont empêché les traditions universelles de se perdre dans la nuit d'un complet oubli. La philosophie (aussi) a pu contribuer, dans une certaine mesure, à les raviver en divers lieux : mais ce n'est pas la raison, ni la philosophie (ni les « bons instincts de la nature humaine ») qui leur ont donné naissance; elles remontent jusqu'à une véritable révélation. » *Études théologiques sur les constitutions du concile du Vatican*, 1895, t. II, n. 688, p. 144.— Et il faut que le croyant lui-même regarde, au moins confusément, ces vérités comme révélées, comme venant du ciel. Au reste ceci n'était guère difficile aux païens, et Vacant l'a remarqué : « Un point capital semble établi, dit-il, c'est que toutes les religions se donnent, non point pour des productions du génie humain mais pour des institutions établies par la divinité. La religion naturelle n'a été professée par aucun peuple, on ne rencontre dans le monde que des religions positives. Ces croyances admises dans les faux cultes sont mélangées d'erreurs souvent très grossières... » *Ibid.*, p. 142. Mais si les croyants regardaient comme révélées les parties erronées de leur religion, cette erreur excusable ne les empêchait pas de faire un véritable acte de foi sur ce qu'ils croyaient révélé et qui l'était en effet : un objet vrai et vraiment révélé et admis comme tel, voilà l'objet propre et nécessaire de l'acte de foi.

Vacant répond ensuite à une objection : « La foi n'exige-t-elle pas qu'on ait la *certitude* de la *révélation* des vérités qu'on croit? Or comment cette certitude pourrait-elle se trouver dans les fausses religions? » p. 144. La réponse est que cette certitude du fait de la révélation, présupposée par l'acte de foi, est une certitude morale, et relative, fondée sur des motifs de crédibilité d'une valeur relative. « Ainsi les enfants et les ignorants, qui ne sont pas en état de discuter ce qu'on leur affirme, connaîtraient suffisamment la révélation sur le témoignage de leurs parents ou des autres hommes auxquels ils doivent se fier, » p. 145. Il cite pour cette excellente opinion Lugo et d'autres. Voir Foi, t. VI, p. 219 sq. — « Ajoutons, poursuit-il, que les vérités d'ordre moral sont d'autant plus faciles à admettre, qu'on a contre elles moins de préjugés; aussi sont-elles plus accessibles aux âmes bien disposées qu'aux hommes de science... Ainsi, au milieu des ténèbres de l'idolâtrie et de l'erreur, les âmes les meilleures et les plus droites seront aussi celles à qui la révélation de ces dogmes sera le mieux manifestée. » Ici interviennent de nouveau « les meilleures aspirations du cœur humain, les instincts religieux » dont parle l'abbé de Broglie. — Enfin, « avec le secours de la *grâce* ces âmes seront amenées, ou au moins préparées, à dégager les vérités nécessaires au salut des altérations qu'elles ont subies dans les fausses religions... Cette grâce consiste dans des lumières et des mouvements qui dirigent et fortifient l'intelligence et la volonté. C'est la grâce qui arrache la jeune fille du sein d'une famille incrédule et mondaine, pour la mener dans un cloître. On ne parle à cette enfant que d'intérêts terrestres, de plaisirs profanes; et au fond de son cœur elle éprouve un attrait que personne ne lui a suggéré, mais qui revient et qui grandit sans cesse... pour l'abnégation et le sacrifice. Malgré toutes les sollicitations du monde et les efforts de ses parents désolés, c'est là qu'elle va s'enfermer pour toujours. Sa vocation, inexplicable pour les hommes, est l'œuvre de la grâce de Dieu. Pourquoi la même grâce n'appellerait-elle pas l'attention du pauvre infidèle sur ces vérités obscurcies... auxquelles personne ne prend garde autour de lui, et qui pourtant lui sont présentées comme des révélations divines au milieu d'une foule de traditions disparates? Pourquoi la même grâce ne lui ferait-elle pas sentir qu'il doit exister un Dieu supérieur au monde, bon, juste, miséricordieux, prêt à pardonner le péché et à récompenser la vertu après la mort? Pourquoi ne lui montrerait-elle pas que, parmi les traditions de sa race, il n'en est point qui soient plus dignes de venir de ce Dieu? » Vacant montre ensuite qu'une telle grâce ne doit pas être confondue avec une « révélation personnelle. » C'est donc une solution entièrement distincte du système des « révélations immédiates. » Voir col. 1845 sq. En terminant notre analyse de ce bel exposé auquel nous ne craignons pas de souscrire, notons qu'il renvoie aux textes, cités plus haut, du cardinal de Lugo sur la conservation au moins probable des vérités indispensables au salut par les juifs,

les mahométans, et même plusieurs anciens philosophes du paganisme. Voir col. 1917. Mais comme on le fait remarquer, Lugo ne bénéficiait pas de l'apport plus récent de la *Science des religions*. « Nous sommes en mesure de nous poser au sujet du bouddhisme, du brahmanisme et du fétichisme la question que le cardinal de Lugo se posait au sujet du judaïsme, du mahométisme et du paganisme gréco-romain. » *Ibid.*, p. 142.

4° *Appréciation générale du dernier système* (*Suppléances providentielles*). — *a*) Si on le prenait à l'exclusion de toute autre solution donnée par des auteurs catholiques, certainement il ne suffirait pas. Pris sans une prétention aussi généralement exclusive, il constitue un estimable appoint pour la solution du problème, surtout si l'on énumère les diverses espèces de suppléances aussi complètement que nous l'avons fait. — *b*) En ce qui concerne les plus anciens paganismes, la révélation primitive a été un moyen de salut d'autant plus efficace, que l'on était moins éloigné des origines. Sans aller aux exagérations de l'école traditionaliste, on peut admettre que pendant des siècles, dont il est impossible de déterminer le nombre, la révélation primitive s'est conservée suffisamment dans bien des milieux, du moins quant aux dogmes indispensables au salut. — *c*) Après la dispersion des races, la vie difficile et presque sauvage, qu'ont dû mener les premiers occupants de la plupart des régions, a pu nuire à la conservation suffisante des traditions primitives. Les derniers auteurs cités, de Broglie, Vacant, ne touchent pas à la science préhistorique, développée surtout depuis leur temps. Celle-ci proposerait à la théologie de nouveaux et redoutables problèmes. Quels pouvaient être les secours religieux offerts à l'homme chelléen ou moustérien? Quels sont les rapports de la race de Néanderthal avec l'humanité primitive, avec la nôtre? La théologie doit attendre, pour se poser le difficile problème du salut de ces infidèles, que la préhistoire ait précisé beaucoup de ses hypothèses présentes. — *d*) Si l'on envisage le paganisme gréco-romain à l'époque où il se dégradait de plus en plus, on peut dire que la révélation mosaïque avec les dispersions des juifs et leur prosélytisme, puis surtout l'action du christianisme se multipliant dans l'empire, furent de puissants secours offerts aux païens de bonne volonté. — *e*) Les siècles depuis lors jusqu'à nos jours sont spécialement riches en suppléances variées de la Providence à l'égard des infidèles, en dehors de la vaste prédication catholique; nous en avons donné des exemples.

*CONCLUSION FINALE DE CES DIVERS SYSTÈMES.*

1° Il faut avant tout maintenir la volonté salvifique universelle de Dieu, et son corollaire, la grâce vraiment suffisante promise à tous, l'une et l'autre attaquées par les hérétiques, voir col. 1730-1736, et compromises par les explications rigoristes de certains catholiques, Estius, Gonet, etc. Voir 2e *système*, col. 1828 sq., 1833 sq., 1838 sq.

2° Comme conséquence nécessaire il faut maintenir *a*) le principe patristique qu'un adulte n'est damné que *par sa faute*, voir col. 1835-1837; *b*) l'axiome déjà donné par plusieurs Pères, puis par les théologiens du moyen âge : *Facienti quod in se est Deus non denegat gratiam*, avec la distinction qu'il implique entre le secours éloigné, *remote sufficiens*, et le secours prochain, *proxime sufficiens*, et la *liaison infaillible* entre le bon usage du premier et le don du second. Voir col. 1841, 1847, 1850, 1852, 1851. La querelle qui divise les théologiens, de savoir si dans cet axiome il faut entendre *facienti viribus naturæ* ou *facienti viribus gratiæ*, n'a pas l'importance que plusieurs lui attribuent, et se résout par la distinction de deux espèces de grâces qui se succèdent, la première qui laisse la bonne action dans l'ordre naturel, et qui n'est pas nécessaire pour tout acte bon, la seconde qui élève la faculté pour agir surnaturellement et salutairement, et qui est absolument nécessaire pour l'acte de foi et autres « dispositions » proprement dites qui conduisent à la justification. Voir col. 1787-1791, et 1843, 1884. La liaison des deux espèces de secours ne tire pas son infaillibilité de ce que les bonnes actions naturelles faites avec le premier seraient une cause, et une cause infaillible, qui produirait ou mériterait le second, mais uniquement de la promesse que Dieu a bien voulu en faire par suite de sa libre mais sincère volonté antécédente de sauver tous les hommes. « Faire son possible » n'a pas avec le don de la grâce élevante un rapport causal; ce n'est pas même une condition *sine qua non*, puisque des hommes qui ne l'ont pas fait reçoivent souvent, par la prédication ou autrement, la grâce de la foi et de la justification. Voir col. 1860.

3° Il faut maintenir la nécessité absolue de l'acte de foi *stricte* pour la justification : nous l'avons longuement prouvé dans la thèse fondamentale, col. 1758 sq., et c'est pourquoi nous avons rejeté le 1er *système* énuméré (Ripalda, etc.), col. 1828.

4° Les quatre autres systèmes qui restent, longuement examinés plus haut, contiennent tous une certaine part de vérité plus ou moins grande. Aucun ne suffit exclusivement. En réunissant tout ce qu'ils ont de vrai, on aura, croyons-nous, la meilleure solution possible.

*a*) Le système des *limbes* par assimilation des adultes païens aux enfants (5e *système*, part. II) est vrai en ceci, que chez beaucoup de sujets païens « l'éveil moral » ou « éveil de la raison supérieure » est fort retardé par les circonstances extérieures, en sorte qu'un bon nombre meurent à divers âges sans y être arrivés. Il en serait surtout ainsi chez des hommes ayant à lutter pour la vie contre d'excessives difficultés. Tels, peut-être, ces chasseurs de bêtes monstrueuses de l'époque paléolithique; telles, dans les temps modernes, ces tribus sauvages où aurait régné une ignorance religieuse absolue, à en croire certains récits; sans parler des aliénés et des faibles d'esprit que généralement les théologiens mettent dans les limbes. Nous n'avons critiqué dans la solution du cardinal Billot que l'excès, consistant à traiter ainsi « les grandes masses, les multitudes païennes » à l'exception « des philosophes, des lettrés, de la classe dirigeante ». Voir col. 1898-1912. Avec celui-ci d'ailleurs (*Études*, 20 nov. 1921), nous avons rejeté comme absolument condamnable l'emploi des *limbes* comme d'un « ciel naturel pour les infidèles vertueux. » Voir col. 1894 sq.

*b*) Parmi les autres systèmes qui restent, et qui font arriver la partie la plus considérable des hommes, même sans instruction, ou à la béatitude surnaturelle ou à l'enfer, nous rencontrons d'abord la célèbre opinion de saint Thomas sur le *puer veniens ad usum rationis;* 4e *système*, col. 1863 sq. — L'autorité extrinsèque du saint docteur lui donne une sérieuse probabilité; mais, sous la critique de Suarez, les preuves intrinsèques ne nous ont point paru décisives, à part le cas particulier où cet enfant devenant adulte au sens moral est *à l'article de la mort;* alors la promesse divine de salut lui procurera une révélation comme moyen, s'il n'en est pas d'autre; la part de vérité du système est surtout là. Voir col. 1887 sq., 1893.

*c*) Les *diverses suppléances* de la prédication catholique, qui nous ont occupé en dernier lieu (6e *système*), surgissent de bien des côtés, et forment un vaste ensemble où beaucoup d'infidèles ont été sauvés, ou du moins ont pu l'être s'ils l'ont voulu. Nous y avons examiné l'influence de la révélation médiate sous toutes ses formes, c'est-à-dire la révélation primitive,

la révélation mosaïque et prophétique, la révélation chrétienne. Cette influence reste la plus importante pour le salut des infidèles, et le moyen normal.

*d)* Enfin la révélation *immédiate* faite à des infidèles, au moins à ceux qui, sans obstacle de leur part, n'ont pu en aucune façon bénéficier de la révélation *médiate*, est fortement appuyée par les Pères et par saint Thomas; voir 3e *système*, col. 1845 sq. Nous avons répondu aux objections qu'on lui fait, col. 1857 sq. On ne peut admettre sans doute une telle révélation, avec quelques théologiens isolés, dans une immense multitude d'enfants arrivant à l'âge de raison, ce qui serait contraire à l'expérience; voir col. 1885. Il n'y a pas d'inconvénient, au contraire, à l'admettre assez fréquente à l'article de la mort, comme l'avait déjà remarqué Leibnitz lui-même : « Nous ne pouvons savoir ce qui se passe dans les âmes à l'article de la mort... Pourquoi prétendrait-on que rien de semblable ne se pût faire dans les mourants, que nous ne pouvons pas interroger après leur mort? » *Essais de Théodicée*, part. II, n. 98, édit. Paul Janet, *Œuvres philosophiques de Leibnitz*, 1900, t. II, p. 141 Et ailleurs : « On peut soutenir que Dieu, en leur donnant la grâce d'exciter un acte de contrition, leur donne aussi, soit explicitement, soit virtuellement, mais toujours surnaturellement.., quand ce ne serait qu'aux derniers moments, toute la lumière de la foi et toute l'ardeur de la charité qui leur est nécessaire pour le salut. » *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, l. IV, c. XVIII; même édit., t. I, p. 470. Beaucoup de protestants de nos jours ont voulu donner aux hommes une « nouvelle chance *après la mort* » quand l'âme, séparée de son corps, est en état de faire de salutaires réflexions, une « seconde épreuve » dont l'espoir aurait les plus graves inconvénients pour l'épreuve de cette vie, et que la tradition chrétienne réprouve. Mais *avant la mort*, on a encore le droit de décider de son sort éternel, et c'est là qu'une lumière divine est bien placée, surtout pour l'infidèle qui, ayant fait son possible, n'a pu encore, par défaut de révélation, faire l'acte de foi, ni celui de charité parfaite. Dieu se montrerait à lui comme un Père, en sollicitant un acte d'amour et de repentir.

I. Pères. — 1° *Salut des infidèles avant Jésus-Christ.* — 1. Clément d'Alexandrie, *Strom.*, l. I, c. V, *P. G.*, t. VIII, col. 717, 721; c. VII, *ibid.*, col. 732, 733; c. XV, col. 781; c. XIX, col. 808; c. XX, col. 813-817; l. V, c. XIII, *P. G.*, t. IX, col. 128; *Protrepticus*, c. VII, *P. G.*, t. VIII, col. 184. Voir ci-dessus, col. 1810-1816.

2. S. Augustin: Sur le retard de la venue du Christ : *Epist. ad Deogratias*, q. 2, *P. L.*, t. XXXIII, col. 373 sq.; *Liber de diversis quæstion.*, 83, n. 44, t. XL, col. 28; *De civit. Dei*, l. X, c. XXXII, *P. L.*, t. XLI, col. 312 sq.; *De prædestin. sanctorum*, c. IX, X, *P.L.*, t. XLIV, col. 973 sq. — Sur les vertus des païens : *Cont. Julian.*, l. IV, n. 16-33, *P. L.*, t. XLIV, col. 744-755; *De spiritu et littera*, n. 48, *ibid.*, col. 230. Voir ci-dessus, col. 1741, 1742. — Sur les révélations faites aux infidèles : *De civit. Dei*, l. XVIII, c. XLVII, *P. L.*, t. XLI, col. 609; *De trinitate*, l. IV, c. XVII, *P. L.*, t. XLII, col. 903. Voir ci-dessus, col 1848, 1849.

3. L'auteur du *De vocatione gentium* montre qu'en dehors d'Israël les autres nations n'étaient pas abandonnées, l. II, c. III, IV, *P. L.*, t. LI, col. 689 sq. Bien des infidèles arrivaient à être justifiés par la foi et la grâce, qui n'a été refusée à aucun siècle, *ibid.*, c. V, col. 691. Elle est offerte à tous, ci-dessus, col. 1836, 1848.

2° *Salut des infidèles après Jésus-Christ, ou d'une manière générale.* — 1. Sur la connaissance *naturelle* de Dieu, possible aux païens : Tertullien, *De testimonio animæ*, surtout c. II. *P. L.*, t. I, col. 612; S. Augustin, *De civit. Dei*, l. X, c. I-VII, *P. L.*, t. XLI, col. 277 sq.

2. Sur les grâces *surnaturelles* offertes aux païens : S. Jean Chrysostome, *Homil. in Ioa.*, homil. VIII, n. 1, *P. G.*, t. LIX, col. 65; *Homil. in Rom.*, homil. XXVI, n. 3, *P. G.*, t. LX, col. 641. Voir ci-dessus, col. 1837, 1847 sq. — S. Augustin, *De spiritu et litt.*, n. 58, *P. L.*, t. XLIV, col. 238; *In Ps. XVIII, enarratio*, n. 7, *P. L*, t. XXXVI, col. 155. Voir ci-dessus col. 1835; *In Ps. XXXI*, n. 4, *P. L.*, t. XXXVI, col. 259; *Serm.*, CCCXLIX, n. 1, t. XXXIX, col. 1529. Voir ci-dessus, col. 1784. Sur la nécessité de la foi stricte, *Cont. duas epist. Pelag.*, l. III, n. 14, *P. L.*, t. XLIV, col. 598. Voir ci-dessus col. 1823. Sur les révélations immédiates, *Epist. ad Deogratias, loc. cit.*, col. 376; *De dono perseverantiæ*, n. 48, *P. L.*, t. XLV, col. 1023. Voir ci-dessus, col. 1848, 1849. Sur l'axiome *Facienti quod in se est*, *De peccatorum meritis et remissione*, l. I, n. 31, *P. L.*, t. XLIV, p. 126. Voir ci-dessus, col. 1859. — S. Prosper : Sur la nécessité de la grâce, *Cont. Collatorem*, c. XV, *P. L.*, t. LI, col. 258. Voir ci-dessus, col. 1743; *Pro Augustino responsiones ad excerpta Genuensium*, c. VIII, *P. L.*, t. LI, col. 197; *Carmen de ingratis*, part. II, vs. 251 sq., *ibid.*, col. 110 sq. Voir ci-dessus, col. 1743, 1744. Sur la volonté salvifique universelle, *Pro Augustino responsiones ad capitula objectionum Vincentianarum*, c. II, *ibid.*, col. 179 *Pro Augustino responsiones ad capitula objectionum Gallorum*, c. VIII, *ibid.*, col. 164. Voir ci-dessus, col. 1829.

II. Théologiens anciens. — Les textes importants d'Alexandre de Halès et d'Albert le Grand sont cités col. 1849 et 1850. Voici les principaux passages de saint Thomas : Sur la nécessité d'une révélation divine pour qu'il y ait foi proprement dite, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. X, art. 4, ad 1um et 3um; *In III Sent.*, dist. XXV, q. II, a. 1, solut. 1, et ad 1um et 2um; *De veritate*, q. XIV, a. 11 et ad 1um et 2um. Voir ci-dessus, col. 1857, 1869, 1906. — Sur la révélation immédiate : *Ibid.*, et *De veritate*, q. XVIII a. 3, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. CLXXI, a. 5. Voir ci-dessus col. 1851 sq. Sur l'axiome *Facienti....* : *In II Sent.*, dist. XXVIII, q. I, a. 4, ad 4um; *Cont. Gent.*, l. III, c. CLIX. Voir col. 1853 sq. Sur les rapports entre la foi explicite et la foi implicite : *In III Sent.*, dist. XXV, q. II, a. 1, sol. 1 et ad 1um et 2um. Voir col. 1854 sq. Sur la nécessité de la foi explicite au Christ : *De veritate*, q. XIV, a. 11, ad 5um, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. II, a. 7, ad 3um. Voir ci-dessus, col. 1856.

Théorie de S. Thomas sur l'enfant venant à l'âge de raison. Exposé par le P Hugueny : voir ci-dessus, col. 1863 sq. Les deux interprétations principales et opposées de Capréolus, voir col. 1865 et de Cajétan, voir col. 1866. A la seconde se rattachent la plupart, comme Médina, voir col. 1870 sq.; Bañez, col. 1871 et 1876; Gonet, col. 1879, Billuart, 1881.— Les anciens thomistes donnent cette théorie de saint Thomas comme probable et non pas certaine : ainsi Capréolus, voir col. 1865; Soto, col. 1867; Cano, col. 1869; Médina, col. 1871, où à la suite de Durand, de Vietoria et de Cano il admet qu'à l'enfant ayant fait son possible, Dieu peut différer la grâce de la foi, ce que Suarez développe, col. 1860; Bañez : « On ne peut rien avoir de certain » col. 1873; Aguirre, col. 1884; Aragon, col. 1886. A partir des *Salmanticenses*, col. 1879 et de Gonet, *ibid.*, les thomistes plus récents soutiennent la théorie comme certaine, dans ses deux parties, excepté Billuart, col. 1882. Suarez en a critiqué les deux parties, col. 1887 sq.; Lugo semble l'admettre, col. 1890; Schiffini ne peut se l'expliquer, *ibid.*, Avec Suarez, col. 1893, nous ne la tenons que dans un cas, où elle est certaine, savoir, si l'enfant est à l'article de la mort, voir *ibid.*

III. Écrivains modernes. — Janvier Bucceroni, S. J., *Commentarius de auxilio sufficienti infidelibus dato*, etc., In-12 de 74 pages, Louvain, 1884; Antoine Fischer (depuis, cardinal-archevêque de Cologne), *De salute infidelium commentatio, ad theologiam apologeticam pertinens*, in-8°, de 76 pages, Essen, 1886; Louis Capéran, *Le problème du salut des infidèles, essai historique*, in-8° de 550 pages, Paris, 1912 ; *Le problème du salut des infidèles, essai théologique*, in-8° de 112 pages, Paris, 1912. On trouvera dans ces deux ouvrages une copieuse bibliographie surtout des ouvrage plus récents.

S. Harent, S. J.

**INFIDÉLITÉ.** — I. Définition. II. Formes. III. Causes. IV. Gravité. V. Conséquences.

I. Définition. — Toute faute contre la foi n'est pas nécessairement un péché d'infidélité. Les imprudences, telle la lecture des livres hérétiques, qui mettent la foi en danger, les paresses, les négligences, les ignorances voulues qui entravent son activité et son développement, les lâches et hypocrites silences, qui la dissimulent alors qu'on devrait la manifester fièrement, peuvent être des péchés graves d'action ou d'omission. Voir Foi, t. VI. col 313 sq. Cependant directement et par eux-mêmes ces actes ne détruisent pas la foi.

Or, l'infidélité est caractérisée par l'*absence* ou la *destruction* de la vertu infuse de foi (*habitus fidei*).

II. Formes. — L'infidélité peut donc se rencontrer avant ou après la possession de la foi. *Avant*, elle est *matérielle* ou *formelle*, selon que son absence est due à une ignorance invincible, *infidelitas mere negativa*, voir col. 1727, ou à une ignorance volontaire et coupable, *infidelitas privativa*. — *Après*, elle est un reniement de la croyance, *infidelitas positiva*.

1° L'infidélité *purement négative, matérielle, antécédente* est celle des païens, à qui le Christ n'a pas été prêché, ou qui n'en ont entendu parler que d'une manière insuffisante ou inexacte. Elle n'implique aucune mauvaise volonté, elle n'est donc pas coupable. Voilà pourquoi l'Église a condamné la 68e proposition de Baius disant : « L'infidélité purement négative est un péché dans ceux à qui le Christ n'a pas été prêché », proposition condamnée par saint Pie V, le 1er octobre 1567. Cf. Denzinger-Bannwart, n. 1068; voir Baius, t. II, col. 97-99. — 2° L'infidélité *antécédente et formelle*, dite *déficiente* ou *privative*, au sens latin du mot *privativa* qui indique l'absence d'une qualité qu'on devrait posséder, est constituée par le refus conscient et volontaire d'adhérer aux vérités révélées ou même de s'enquérir d'elles, bien que l'on reconnaisse avoir l'obligation certaine de s'en préoccuper. Elle procède d'une opposition systématique, qui avant examen dresse en l'esprit une fin de non-recevoir devant toute pénétration de la foi : soit qu'elle nie la possibilité d'une révélation divine, comme il arrive aux adeptes du matérialisme, du positivisme, du déisme, du monisme et de toutes les manières d'incrédulité ou d'irréligion; — soit qu'elle repousse seulement le fait et le droit de la révélation chrétienne, et c'est le cas des païens, des juifs, des mahométans. Elle peut encore provenir de la nonchalance, de la paresse, de la frivolité, des passions qui, détournant l'homme de l'effort nécessaire pour connaître la révélation et en étudier les preuves, le laissent volontairement dans les ténèbres de son ignorance.

Certes, une telle ignorance, vu sa malice, serait gravement coupable. Elle le serait moins sans doute que l'opposition systématique, dont nous avons parlé dans le premier cas. Elle peut coexister en effet avec l'intention vague et générale d'admettre la vérité, si quelque jour celle-ci apparaissait avec une clarté suffisante. A cause de cela de Lugo, *De fide*, disp. XX, sect. VI, n. 175, se refuse à la noter d'infidélité. Cependant par le fait de sa mauvaise volonté l'homme, qui se refuse de la sorte à ouvrir les yeux à la lumière, demeure privé de la foi : il est donc réellement un infidèle et d'une infidélité antécédente et formelle.

3° Enfin l'*infidélité positive*, à la différence des précédentes, qui sont antérieures à la réception de la vertu infuse de foi, détruit cette dernière quand elle existe. Elle implique donc de la part d'un baptisé une apostasie plus ou moins complète. Voir t. I, col. 1602. Ce mode d'infidélité comporte divers degrés, qui sont comme les espèces d'un même genre : 1. La foi reçue au baptême peut se perdre d'abord par la négation volontaire des *motifs de crédibilité*, négation qui sape par la base toutes les croyances. Une telle *incrédulité* est le fruit de l'athéisme, quand elle ose nier l'existence même de Dieu; elle découle du monisme matérialiste ou idéaliste, quand elle identifie Dieu avec le monde; elle est la conséquence du rationalisme ou du deisme, quand elle déclare que Dieu ne peut pas ou ne veut pas communiquer avec les hommes et leur enseigner des vérités surnaturelles. — 2. La foi peut encore être anéantie dans une âme par le refus d'admettre le *souverain motif* de notre croyance, c'est-à-dire l'autorité de Dieu, le droit du témoin divin d'être cru sur parole. Cette *impiété* est le fait de toutes les sectes imprégnées de manichéisme. Leur dualisme en effet attribue la révélation au « mauvais Principe », éternel et nécessaire de l'Ancien Testament, comme au « bon Principe » du Nouveau Testament. Bien plus, tout l'enseignement, sur lequel reposent l'Église et les sacrements, serait, à les entendre, l'œuvre de « l'auteur du péché ». — On retrouve la même erreur monstrueuse dans l'absurde doctrine calviniste des « mensonges divins », corollaire de la prédestination *ante prævisa merita*. — 3. La négation, destructive de la vertu infuse de foi, porte en d'autres cas sur *l'objet à croire*. Négation totale chez le chrétien qui abandonne l'Église et adhère complètement à une fausse religion, par exemple, en se faisant bouddhiste; — négation partielle chez celui qui, blasphémant la divinité du Christ, s'attache à la doctrine des mahométans et même des spirites. On tombe dans cette infidélité *doctrinale* en rejetant l'une quelconque des vérités contenues dans l'Écriture et la tradition ou définies par l'Église. — 4. Enfin, on peut s'attaquer *à la règle même de la croyance* instituée par Dieu, c'est-à-dire à l'Église enseignante. Nier son autorité et se dresser contre elle par une désobéissance formelle et volontaire à ses définitions infaillibles en matière de foi est une infidélité, qui porte le nom d'*hérésie*. Voir ce mot, t. VI, col. 2208 sq.

III. Causes. — Outre les causes déjà indiquées, aveuglement volontaire, paresse, frivolité, etc., la sainte Écriture en note beaucoup d'autres. En voici quelques-unes : le *luxe* et l'*avarice* des mauvais riches, Luc., XVI, 27-31, la *peur de la lumière* chez ceux dont les œuvres sont mauvaises, Joa., II, 19, l'*ignorance* et l'*aveuglement* de l'esprit, conséquences de la corruption du cœur, Eph., IV, 18, en un mot, tous les vices des païens. I Tim., I, 19. A son tour saint Thomas signale l'*orgueil*, qui refuse de s'incliner devant la règle de foi, et la *vaine gloire*, qui provoque les innovations présomptueuses, *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. X, a. 1, ad 3um, la *cupidité*, q. XI, a. 1., ad 2um, les ivresses de *l'imagination* qui s'attache opiniâtrément à ses fantômes, *ibid.*, ad 3um, tandis que les vices de *gourmandise* et de *luxure* absorbent à tel point la sollicitude de leurs victimes, qu'elles en demeurent hébétées en face de la vérité : c'est l'aveuglement de l'esprit, qui joint à l'entêtement de la vanité conduit aux pires erreurs contre la foi, q. XV, a. 1 et 3; et tout cela résulte plus ou moins directement de la *haine* de Dieu, q. XXXIV, a. 2, ad 2um. Bref, l'infidélité est d'ordinaire l'aboutissant et le triste couronnement de tous les autres péchés.

IV. Gravité. — Voilà pourquoi le péché d'infidélité apparaît à saint Thomas comme le plus grave de tous les péchés, si l'on excepte la haine directe de Dieu, car « un péché est d'autant plus grave qu'il nous sépare davantage de Dieu. Or, l'infidélité nous en éloigne autant qu'il est possible. » *Ibid.*, q. X, a. 3. Il a pour effet de détruire le fondement même sur lequel repose toute justification, q. LXII, a. 7, ad 3um, de sorte que la conversion de l'infidèle (qui l'est volontairement) devient extrêmement difficile.

Cependant le péché d'infidélité comporte divers degrés de malice. Ceux-ci varient suivant le point de vue, d'où on le considère : 1° Au point de vue de l'*extension*, c'est-à-dire du nombre des vérités absentes ou niées et des erreurs professées, l'infidélité des païens, nous dit saint Thomas, est plus vaste que celle des juifs, et l'infidélité des juifs est plus vaste que celle des hérétiques. Mais ajoute-t-il, q. X, a. 6, la culpabilité ne suit pas la même progression. En effet, chez les infidèles, qui n'ont en aucune manière été évangélisés, la foi est simplement absente : c'est un dommage pour eux, ce n'est pas une faute. Le païen n'affirme et ne nie rien au sujet des vérités révélées.

Il les ignore. Il ne peut donc porter sur elles un jugement. Or, la négation constitutive de toute infidélité réelle et formelle, donc coupable, revêt toujours la forme d'un jugement. Voir HÉRÉSIE. II. PROBLÈME MORAL. t. VI, col. 2215. « Si l'on *s'abstenait* d'adhérer à un point de foi, non par refus de croire ni par doute, mais par fatigue intellectuelle, par frivolité, par crainte des conséquences pratiques, l'on ne jugerait et ne nierait pas; l'on ne pécherait pas contre la foi, mais contre quelque autre vertu; l'on ne serait formellement et intellectuellement ni hérétique, ni infidèle. » J. Didiot, *Vertus théologales*, p. 250. Ceci au point de vue théorique, car cet état de pure abstention est pratiquement difficile à tenir : en fait, il se complique d'ordinaire d'un doute conscient et positif. Lorsqu'au regard des propositions de foi l'on affirme : « ceci est probable seulement » ou « ceci est douteux » ou « ceci est faux », on contredit à la certitude objective que possède nécessairement un témoignage divin, ainsi qu'à la certitude subjective requise pour un acte de foi : on devient dès lors coupable d'infidélité, à l'un quelconque de ses degrés.

2° Au point de vue de l'*intensité*, c'est-à-dire de la résolution consciente et opiniâtrement voulue de rejeter le dogme divin, l'hérétique détruisant en son âme la vertu de foi, qu'il a reçue au baptême, pèche plus gravement que le juif. Celui-ci, à son tour, ayant connu dans l'Ancien Testament la figure de l'Évangile, mais ayant corrompu en ses commentaires erronés le sens de cette première révélation, est plus coupable que le païen, qui n'a en aucune manière reçu la bonne nouvelle de la foi. C'est pour cela que saint Thomas conclut : l'hérésie est la pire des infidélités, *simpliciter loquendo infidelitas hæreticorum est pessima*. IIa-IIæ, q. X, a. 6.

V. CONSÉQUENCES. — 1° Sous ses diverses formes l'infidélité entraîne des conséquences funestes pour les individus et pour les nations.

Elle inspire à ses adeptes le mépris des vérités surnaturelles, leur inocule un satanique esprit de révolte contre l'autorité divine et par suite contre toute autorité légitime. Elle est source de blasphèmes et d'idolâtries païennes; elle conduit aux superstitions judaïques et autres; elle prive les chrétiens de la grâce des sacrements; bien plus elle favorise ou prêche ouvertement le dévergondage des mœurs, comme en témoigne l'histoire des hérésies.

D'autre part, il est arrivé maintes fois aux infidèles de toute catégorie de troubler la paix sociale. Animés d'un zèle malsain, ils veulent entraver la propagation de la foi chrétienne ou en détourner les hommes. *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. X, a. 3. Ils tentent de les scandaliser par leurs blasphèmes, leurs mensonges, leurs calomnies, de les séduire par tous moyens de persuasion justes ou injustes, de les terroriser par des persécutions violentes. *Ibid.*, a. 8. Ils sèment la discorde au sein des nations. *Ibid.*, q. XII, a. 1, ad 2um. Si l'aveuglement de leur esprit a été la suite logique de la corruption de leur cœur, *Ibid.*, q. XV, a. 1-3, leurs suggestions et enseignements en retour, libérant les passions du frein religieux, déchaînent les égoïsmes qui ébranlent la société jusque dans ses fondements. Toutes ces choses se vérifient de nos jours comme au moyen âge.

On comprendra donc qu'en un État chrétien les pouvoirs publics, qui ont conscience de leur responsabilité, interviennent. Il est plus grave en effet et plus préjudiciable au bien général du peuple « de corrompre la foi que d'altérer les monnaies, » dit saint Thomas. *Ibid.*, q. XI, a. 3. Si donc les faussaires et autres malfaiteurs sont punis à juste titre, les princes ont le devoir et le droit de punir les hérétiques. C'est une question d'hygiène sociale. Et saint Thomas allègue le passage suivant de saint Jérôme : « Il faut retrancher les chairs corrompues et chasser de la bergerie les brebis galeuses, de crainte que la maison entière, l'ensemble, le corps, les troupeaux ne soient infectés, gâtés, gangrenés et en périssent. Arius en Alexandrie ne fut qu'une étincelle; mais, parce qu'on ne l'a pas étouffée aussitôt, l'univers entier a été ravagé par sa flamme. » Les troubles interminables suscités par l'arianisme sont un exemple du danger social de l'infidélité.

Pour conjurer un tel péril et protéger les chrétiens contre les sévices des mécréants, continue saint Thomas, il fut donc juste de prêcher des croisades, « non pour contraindre les infidèles à croire, puisque si les chrétiens étaient victorieux et ramenaient leurs ennemis en captivité, ils leur laissaient la liberté de croire, si cela leur plaisait, mais pour contraindre les infidèles à ne pas faire obstacle à la foi. » *Ibid.*, q. X, a. 8. Enfin, c'est par une semblable mesure de protection et de prudence que l'Église interdit à ses enfants de demeurer en relation avec les hérétiques et les écarte de sa société par l'excommunication. *Ibid.*, a. 9.

2° *Conséquences d'ordre pratique.* — 1. *Pour l'infidèle :* sa situation canonique est ou sera définie aux mots APOSTASIE, HÉRÉSIE, MARIAGE. — 2. *Pour le baptême de ses enfants.* Voir BAPTÊME DES INFIDÈLES, t. II, col. 341-355. Il est utile de citer sans commentaires les articles du nouveau Code de droit Canonique, qui concernent ce point.

| | |
|---|---|
| Can. 750. § 1. Infans infidelium etiam invitis parentibus, licite baptizatur, cum in eo versatur vitæ discrimine ut prudenter prævideatur moriturus antequam usum rationis attingat. | § 1. Il est licite de baptiser un enfant d'infidèle, même malgré ses parents, lorsqu'il se trouve en un tel péril de mort, que l'on prévoie en toute prudence qu'il mourra avant d'avoir l'usage de sa raison. |
| § 2. Extra periculum mortis, dummodo catholicæ ejus educationi cautum sit, licite baptizatur : | § 2. Hors le cas de péril de mort, à condition d'avoir pourvu à son éducation catholique, il est permis de baptiser un enfant d'infidèles : |
| 1° Si parentes vel tutores, aut saltem unus eorum, consentiant. | 1° Si ses parents ou tuteurs, ou du moins l'un d'entre eux, y consentent. |
| 2° Si parentes, id est pater, mater, avus, avia vel tutores desint, aut ius in eum amiserint vel illud exercere nullo pacto queant. | 2° Si ses parents, c'est-à-dire son père, sa mère, son grand-père, sa grand'mère ou ses tuteurs n'existent plus, ou s'ils ont perdu tout droit sur lui, ou s'ils ne peuvent plus en aucune manière exercer leur droit. |

La même règle vaut pour les enfants des hérétiques.

| | |
|---|---|
| Can. 751. Circa baptismum infantium duorum hæreticorum aut schismaticorum, aut duorum catholicorum, qui in apostasiam vel hæresim vel schisma prolapsi sint, generatim serventur normæ in superiore canone constitutæ. | Par rapport au baptême des enfants de deux hérétiques ou schismatiques, ou de deux catholiques, qui seraient tombés dans l'apostasie ou l'hérésie ou le schisme, on observera, d'une manière générale, les règles établies dans le canon précédent. |

S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. X-XXXIV; De Lugo, *Disput. scholast. de fide*, disp. XVIII; Bouquillon, *Tract. de virtutibus theologicis*, l. I. *De fide*, part. III; J. Didiot, *Vertus théologales*, théorèmes, XLIII-LXV; Lehmkuhl, *Theologia moralis*, 1910, t. I, n. 413, 414; Billot, *De virtutibus infusis*, t. I, thes. XXIII.

E. TAMISY.

**INGUIMBERT** (dom Malachie d'), de l'ordre de Cîteaux, évêque de Carpentras, où il naquit le 26 août 1683, et mourut le 6 septembre 1757. Après avoir terminé ses études chez les jésuites de sa ville natale, Joseph-Dominique d'Inguimbert entra en 1698 dans l'ordre des frères prêcheurs. Quatre ans plus tard, il

était à Paris au couvent de la rue Saint-Jacques et obtenait de ses supérieurs l'autorisation de se consacrer aux missions de l'Amérique; mais, au moment de s'embarquer, il tomba gravement malade. Force lui fut donc de revenir à Paris où il fut ordonné prêtre. Peu après il fut envoyé au couvent de Carpentras d'où il alla à Rome, puis à Florence, où le grand-duc de Toscane lui confia la chaire de théologie dogmatique à l'université de Pise. Ce fut alors qu'il se décida à embrasser une vie religieuse plus austère et se retira à la trappe de Buon-Solazzo. Benoît XIII donna son consentement à ce changement, et Joseph-Dominique d'Inguimbert fit profession de la règle cistercienne, le 2 août 1715, recevant alors le nom de dom Malachie. Il fut bientôt maître des novices, professeur de théologie; puis on l'envoya porter la réforme à l'abbaye de Casanari. Mais il ne tarda pas à rentrer à son premier monastère. De 1719 à 1721, il enseigna la théologie au lycée de Florence et ensuite devint supérieur du séminaire de Pistoie. En 1723 le cardinal Albani le fit venir à Rome, le chargeant d'écrire la vie de Clément XI, son oncle. Dom Malachie, dès l'année suivante, se brouilla avec son protecteur qui l'accusait à tort d'avoir communiqué à la cour de France et au Père Quesnel divers documents sur la bulle *Unigenitus*. Cependant le pape lui ordonna de rester à Rome et lui accorda quelques bénéfices. Le cardinal Corsini le choisit alors comme son théologien et son bibliothécaire. Devenu pape sous le nom de Clément XII, il combla dom Malachie de faveurs, le nomma abbé cistercien, consulteur du Saint-Office et archevêque titulaire de Théodosie. En 1735 enfin il le choisit pour évêque de Carpentras. Aussitôt après cette nomination, dom Malachie d'Inguimbert, malgré les instances du pape, se mit en route pour son évêché qu'il gouverna avec la plus grande sollicitude. Il fit construire dans sa ville épiscopale un grand hôpital, et l'enrichit d'une magnifique bibliothèque. Pendant son séjour en Italie, il publia divers ouvrages parmi lesquels nous mentionnerons : *Specimen catholicæ veritatis, cui athei, pseudopolitici, circa quamcumque sectam indifferentes, religionis contemptores, dubiæ fidei et critices intemperantiores auditores velamina prætendere nituntur, exhibitum a Fr. Malachia d'Inguimbert, M. O. C., regiæ celsitudinis Cosmi III magni Etruriæ ducis theologo, atque primum in universitate Pisana, tum in lyceo Florentino theologiæ professore*, in-4°, Pistoie, 1722; *Genuinus character reverendi admodum in Christo Patris D. Armandi Johannis Butlilierii Rancæi abbatis monasterii B. Mariæ Domus Dei de Trappa; ibique primigenii spiritus ordinis Cisterciensis restitutoris et pristinorum usuum cultoris indefessi; expressus ex variis, quæ animum ipsius primum mundo, tum Deo servientis optime ostendunt*, in-4°, Rome, 1718; *Vita di Arm. Giov. Le Bouthillier di Ranse, abate regolare e riformatore del monastero della Trappa, della stretta osservanza cisterciense, corretta, ampliata e ridotta in miglior forma da F. Malachia d'Inguimbert*, in-4°, Rome, 1725 : dans ces deux ouvrages l'auteur s'applique à défendre l'abbé de Rancé contre ceux qui l'accusaient d'avoir pactisé avec les jansénistes et de s'être montré l'ennemi des droits du Saint-Siège; il traduisit en outre en italien le commentaire sur la règle de saint Benoît et le traité de la sainteté et des devoirs de la vie monastique du célèbre réformateur de la Trappe : *La regola di san Benedetto tradotta e spiegata secondo il suo vero spirito*, 3 in-4°, Rome, 1722; *La teologia del chiostro, overo la santita e le obligazione della vita monastica*, 2 in-4°, Rome, 1731 ; *Septimaniæ historiæ libri VIII*, in-8°, Rome, 1734, réimpression de l'histoire de l'abbaye de Septimo avec préface, notes et observations de dom Malachie d'Inguimbert; *Trattato teologico dell'autorita ed infallibilita del papa*, in-fol., Rome, 1731, traduction faite sur l'ordre du pape de l'ouvrage du bénédictin dom Petit-Didier, auquel il ajouta une longue dissertation sur les *caractères de l'erreur dans les défenseurs de Jansénius et de Quesnel; Ven. servi Dei D. Bartholomæi a Martyribus opera omnia*, 2 in-fol., Rome, 1735.

Barth. Aug. Magy, S. J., *Oraison funèbre de messire dom Malachie d'Inguimbert, archevêque et évêque de Carpentras*, in-12, Avignon, 1764; M. Seguin de Pazzis, *Éloge en forme de notice historique de M. d'Inguimbert*, in-8°, Carpentras, 1805; H. d'Olivier-Vitalis, *Notice historique sur la vie de M. d'Inguimbert*, in-4°, Carpentras, 1812; Fabre de Saint-Véran, *Mémoire sur la vie et les écrits de M. d'Inguimbert*, in-18, Carpentras, 1860; abbé Ricard, *Histoire de Mgr d'Inguimbert*, in-8°, Cavaillon, 1867; dom Bérengier, *Vie de dom Malachie d'Inguimbert de l'ordre de Cîteaux, archevêque-évêque de Carpentras*, in-8°, Avignon, 1888.

B. HEURTEBIZE.

**ININGER Frédéric**, philosophe et théologien allemand, naquit à Munich le 20 septembre 1640, fut admis le 5 octobre 1656 dans la Compagnie de Jésus, enseigna successivement la grammaire, les humanités et la philosophie à Munich, puis à l'université d'Ingolstadt, et fut demandé ensuite au scolasticat de Dillingen comme professeur de théologie. Il a laissé un grand nombre de thèses largement développées en vue des soutenances publiques : *De visione Dei*, Inspruck, 1696; *De causis humanæ justificationis*, *ibid.*, 1679; *De dominio ejusque speciebus* Dillingen, 1680; *De restitutione*, *ibid.*, 1680; *De injuriis et de restitutione in specie*, *ibid.*, 1681; *De sacramentis in genere*, *ibid.*, 1682. Il allait publier divers traités théologiques et vraisemblablement son traité sur la physique d'Aristote, lorsqu'il fut chargé de gouverner les collèges de Constance et de Dillingen, puis la province de l'Allemagne du Nord, de 1693 à 1695. Visiteur de la province d'Autriche, en 1695, il succomba à la tâche et mourut à Varasdin le 25 mars 1696.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. IV, col. 615-617; Hurter, *Nomenclator*, Inspruck, 1910, t. IV. col. 1011.

P. BERNARD.

**INJURE.** — 1° *Notion, exemples, malice.* — En latin, ce n'est pas le terme *injuria* dont la signification est plus étendue, mais *contumelia* qui désigne la même chose que notre mot français « injure ». L'injure est une atteinte injuste portée ouvertement à l'honneur ou au respect dus au prochain. A la différence de la détraction qui dénigre autrui, en son absence, l'injure l'attaque en face; la calomnie et la médisance ruinent dans les esprits la bonne opinion qu'on en a, l'injure va à l'encontre des témoignages extérieurs d'estime sur lesquels sa dignité ou son mérite lui permettent de compter. Celui qui essuie quelque outrage est supposé tout entendre, tout voir; puisqu'il est dans la nature de l'injure qu'elle soit jetée à la face. Même absent corporellement, il est encore censé présent d'une présence morale, si l'insulte atteint en quelque sorte les choses, images ou personnes qui le représentent. Il en est de même quand une injure proférée devant d'autres doit immanquablement venir à sa connaissance. Faut-il conserver le nom d'injures à des conversations, à des articles de journaux pleins de mépris pour quelqu'un, lorsqu'on estime qu'ils seront toujours ignorés de lui? On peut en douter théoriquement; d'ordinaire et en pratique on les regarde comme de véritables insultes.

L'injure est tantôt un outrage positif, tantôt le refus d'une marque d'honneur qui s'impose. On la profère en paroles et par tous les actes significatifs du mépris. Propos blessants, invectives, allusion à quelque difformité physique, à son indigence, à des fautes commises, opprobre jeté sur sa famille, rail-

lerie et persiflage, qui dira toutes les inventions d'un cœur méchant, propres à rendre quelqu'un ridicule, à le faire rougir devant les autres ou à le remplir d'amertume? « Homme du diable », criait Séméi à David, en lui jetant des pierres. II Reg., XVI, 5, 6, 7. « Ami des publicains et des pécheurs, buveur de vin, Samaritain, possédé du démon », allaient répétant les juifs qui insultaient Jésus. Luc., VII, 34; Joa., VIII, 48. Tels sont quelques exemples d'injures tirés des saints Livres.

Toute injure blesse évidemment et en premier lieu la charité envers le prochain. Dieu sait la peine cuisante que des propos injurieux ou des actes de mépris peuvent lui causer. « Les coups de fouet, dit la sainte Écriture, meurtrissent, mais les coups de langue brisent les os. » Eccli., XXVIII, 21. L'injure viole en outre la vertu de justice; car chacun peut prétendre aux témoignages d'estime ou de respect qu'on accorde aux gens de sa condition ou de son mérite, chacun a le droit tout au moins de n'être pas méprisé. Et tel est le prix de l'honneur qu'on le regarde dans les milieux honnêtes comme préférable aux biens de la fortune. Maligne dans ses effets, l'injure l'est autant dans sa source. Saint Thomas nous dit qu'elle procède immédiatement de la colère. L'orgueil, enclin à s'élever au-dessus des autres, porte naturellement à les mépriser et se répand aisément en injures contre eux; mais c'est la colère pourtant qui y recourt comme au moyen de vengeance qui s'offre d'abord : *nulla enim vindicta est irato magis in promptu quam inferre contumeliam. Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. LXXII, a. 4.

2° *Gravité.* — L'injure est un péché grave de sa nature, *ex genere suo. Qui dixerit fratri suo : Fatue, reus erit gehennæ ignis.* Matth., V, 22. Elle constitue donc une faute mortelle quand, proférée avec réflexion, elle blesse notablement quelqu'un dans son honneur. On juge du fait non seulement en pesant les propos et les faits injurieux, mais encore en tenant compte de la qualité des personnes, d'une part l'offensé de l'autre l'insulteur. L'injure revêt une malice toute spéciale et devient aisément grave, si elle atteint les parents, les maîtres, les supérieurs, toute personne, en un mot, envers qui la piété oblige.

L'injure simple admet cependant une légèreté de matière. On regarde comme vénielles les injures qu'échangent entre eux dans la langue verte des hommes ou des femmes de bas étage, ou parce que ceux qui les profèrent n'ont pas au fond tant de mépris, ou parce que ceux qui les entendent les attribuent à l'emportement ou à une mauvaise éducation. On excuse aussi de faute mortelle les parents ou les maîtres qui qualifient leurs enfants ou leurs élèves en termes irrespectueux, blessants; on les excuse même de tout péché, si par là, ils se proposent uniquement de corriger leurs défauts, bien que ce ne soit pas là un système d'éducation recommandable. Sont rarement graves des paroles injurieuses dites en l'absence de ceux qu'elles visent, à moins qu'on ne veuille qu'elles soient rapportées ou qu'on ne prévoie qu'elles le seront certainement. Innocent tout à fait est l'amusement qui consiste à plaisanter quelqu'un de ses légers défauts ou travers, mais sans aucune arrière-pensée de mépris, sans danger non plus qu'il s'en irrite, en conçoive une peine sérieuse, dût-il en rougir un peu. Pratiqué entre amis, dans le seul but de se récréer, ce peut être un acte de la vertu d'eutrapélie. Il est vrai que la charité et la prudence demandent qu'on ne pousse pas ce jeu trop loin. S'il arrive que quelqu'un se fâche ou s'affecte beaucoup d'une plaisanterie plutôt inoffensive, ce sera le fait uniquement de son caractère pointilleux, étroitesse d'esprit de sa part; et la faute du taquin qui a provoqué, si faute il y a, ne pourra assurément être dite mortelle.

3° *Support.* — Saint Thomas pose en principe la nécessité de la patience vis-à-vis du mal non seulement qu'on nous fait, mais encore qu'on dit contre nous. Et il cite à propos la parole des Psaumes : « Et moi, je suis comme un sourd, je n'entends pas; je suis comme un muet qui n'ouvre pas la bouche. » Ps. XXXVII, 14. Il montre ensuite que le devoir du support consiste avant tout dans une attitude à garder dans son âme, *præcepta patientiæ sunt in præparatione animi habenda.* Nous devons être toujours prêts à faire au besoin ce que le Seigneur a prescrit : « Si quelqu'un vous frappe sur la joue droite, présentez-lui encore l'autre. » Matth., V, 39. Mais si la disposition intérieure s'impose sans exception possible, on ne peut en dire autant du fait extérieur de présenter l'autre joue, *non tamen (homo) hoc semper tenetur facere actu.* Et la réponse vaut, que nous soyons en butte à des actes de violence ou à des paroles outrageantes. Nous devons nous tenir constamment prêts à supporter les injures qu'on profère contre nous, si c'est expédient. C'est une loi, mais qui souffre des exceptions. Il est nécessaire de repousser une insulte, en deux circonstances tout particulièrement, quand l'intérêt de l'insulteur exige qu'on arrête son audace, qu'on lui enlève le désir de récidiver, et lorsque, en tolérant une attaque personnelle, nous compromettrions le bien du grand nombre. Obligés de maintenir l'audace d'agresseurs, nous devons cependant user de beaucoup de modération, agir par un motif de charité vraie et non pour venger notre honneur blessé, *propter officium charitatis, non propter cupiditatem privati honoris.* Enfin, après ces réserves, saint Thomas conclut par un éloge du silence, non d'un silence méprisant et plutôt provocateur, mais d'un silence patient qui ne tient pas tête à l'homme en colère : *si aliquis taceat, volens dare locum iræ, hoc est laudabile. Sum theol.*, IIa IIæ, q. LXXII, a. 3.

4° *Réparation.* — Celui dont l'injure a fait perdre au prochain son honneur, a le devoir de le lui rendre et de réparer tous autres dommages qui ont résulté et qu'il avait prévus au moins confusément. Réparant, on devra tenir compte de la nature de l'insulte et de la qualité de la personne offensée. Il y a obligation grave de faire réparation d'honneur si l'injure fut notable, et publiquement lorsqu'elle fut publique Quant à la manière de la faire disparaître, elle diffère selon qu'il s'agit d'un inférieur, d'un égal ou d'un supérieur. D'une manière générale, on l'efface par des témoignages non équivoques d'estime ou de respect, appropriés à la condition des personnes. Les moralistes ont noté divers moyens employés pour donner satisfaction aux gens atteints dans leur honneur : les saluer amicalement, en les prévenant même, les entretenir avec cordialité, les visiter chez eux, les inviter à sa table, leur présenter des excuses par un tiers ou leur demander soi-même pardon. Une demande de pardon est une réparation d'honneur recevable dans tous les cas; elle n'est obligatoire que si la partie lésée l'exige à l'exclusion de toute autre pour une injure grave. Cependant on n'est pas en droit de l'attendre de supérieurs ou de maîtres vis-à-vis de leurs sujets, serviteurs ou élèves, ceux-ci devront se contenter de marques d'une particulière bienveillance. Généralement on est exempt de l'obligation de faire amende honorable, lorsque l'offensé tient quitte de tout, s'il a eu recours à l'action des tribunaux, s'il a tiré personnellement vengeance, ou dans le cas où les injures furent réciproques.

S. Thomas, *Sum. theol*, IIa IIæ, q LXXII, a. 1-4; S. Alphonse de Liguori, *Theol. moralis*, l. III, n. 966, 984-

990; C. Marc, *Institutiones morales alphonsianæ*, t. I, part. II, tr. VIII, c. III, n. 1210-1216, Rome, 1885; Gury-Ballerini, *Compendium theol. moralis*, t. I, *De præceptis Decalogi* pr. VIII. c. III, n. 462-464, Rome, 1887; Lehmkuhl. *Theologia moralis*, t. I, part. I, l. II, n. 1188-1190, 1195, Fribourg-en-Brisgau, 1890; Tanquerey, *Synopsis theologiæ moralis*, t. III, part. I, c. II, n. 397-400, Paris, 1907; Noldin, *Summa theol. moralis*, t. II, *De præceptis*, part. II, l. VII, n. 662-665, Inspruck, 1911; Sebastiani, *Summarium theol. moralis*, l. II, tit. VIII, c. II, n. 348, Turin, 1918.

A. THOUVENIN.

**INNOCENCE (Etat d').** — 1° *Ce qu'il fut dans le premier homme.* — L'état d'innocence était celui de nos premiers parents avant la chute. Entendons par là plus et mieux qu'une simple exemption de faute. Sortant des mains du créateur, quelque condition que Dieu lui ait faite, l'homme ne pouvait être coupable. Son état comportait, en outre, la justice surnaturelle ou la grâce sanctifiante et le don d'une nature parfaitement intègre, toute une somme de dispositions et de secours propres à le maintenir dans la félicité de l'innocence première. On indique cet ensemble, sans équivoque possible, par une autre désignation assez commune : état d'innocence et de sainteté. Le premier homme fut-il élevé à l'état surnaturel, et la grâce sanctifiante avec son cortège de vertus, lui fut-elle octroyée dès l'instant de sa création? Le concile de Trente s'est défendu de trancher cette question discutée entre théologiens. Cependant l'opinion de saint Thomas a depuis longtemps prévalu, et c'est une doctrine communément admise qu'il faut appliquer à Adam ce que saint Augustin à écrit au sujet des anges : *Deus simul erat in eis et condens naturam et largiens gratiam. De civitate Dei*, l. XII, c. IX. Divers dons ensuite et pour l'âme et pour le corps remédiaient aux défectuosités et lacunes de la nature envisagée dans ses éléments essentiels et nécessaires, ou dans sa condition présente. Nommons l'exemption de l'ignorance et de l'erreur, la préservation de la convoitise, l'immunité vis-à-vis de la douleur et de la mort et les pures joies du paradis terrestre. Ces prérogatives étaient un surcroît qui intégrait la nature humaine, faisait régner l'ordre et l'harmonie entre ses puissances et l'élevait à la condition du mieux être. Elles avaient, par conséquent, un caractère de grâce; sans faire atteindre l'homme à l'ordre divin, elles le portaient bien au-dessus de sa sphère, d'où le nom de *préternaturelles* que les théologiens leur appliquent. Cette riche dotation était une sorte de trait d'union entre la nature humaine et la grâce élevante; elle procédait de celle-ci comme de sa cause et lui servait d'ornement et de rempart. Bien qu'elle en fût séparable en rigueur de terme, elle ne cessait d'accompagner la grâce accordée au premier homme et ne disparut qu'avec elle par le péché. C'est sans doute ce qui a fait nommer aussi l'état d'innocence, surtout dans les plus anciens documents, l'état d'intégrité. Voir ADAM, t. I, col. 369-375.

2° *Ce qu'il eût été dans sa descendance.* — La grâce et les dons préternaturels en Adam forment ce que le IIe concile d'Orange a qualifié de *bonum naturæ*, Denzinger-Bannwart, n. 199, non en ce sens qu'ils découlaient des principes de la nature, mais en tant qu'ils composaient à l'origine la dotation du genre humain et de tous ses individus. En vertu d'une disposition positive de Dieu, ils devaient être transmis à la façon d'un héritage avec la nature même et comme elle par voie de génération. Il y a donc lieu relativement à la postérité d'Adam de parler d'état d'innocence.

Ce n'est point là pure hypothèse ou simple conception théologique. Et d'abord, que la sainteté et la justice du premier homme nous aient été destinées, c'est un point de foi défini : « Anathème à qui prétend qu'il a perdu pour lui seul, et non aussi pour nous, la sainteté et la justice reçues de Dieu, » a déclaré le concile de Trente, sess. V, can. 2. Que le genre humain n'ait connu la mort et les autres peines du corps que par suite de la désobéissance d'Adam, c'est une vérité que le saint concile tient aussi pour incontestable et concédée par les hérétiques eux-même. *Si quis asserit... inquinatum illum per inobedientiæ peccatum, mortem et pœnas corporis tantum in omne genus humanum transfudisse, non autem et peccatum, quod mors est animæ, A. S.* D'une manière générale, la prévarication d'Adam l'a tout entier, corps et âme, fait déchoir, *totumque Adam, per illam prævaricationis offensam, secundum corpus et animam in deterius commutatum*, sess. V, can. 1; la même cause nous rend esclaves du péché, du démon et de la mort, *servi erant peccati et sub potestate diaboli ac mortis*, sess. VI, c. I; nous n'avons pas perdu tout libre arbitre, mais celui-ci demeure affaibli et incliné (au mal), *tametsi in eis liberum arbitrium minime exstinctum esset, viribus licet attenuatum et inclinatum. Ibid.* Il y a par conséquent parité dans la condition du premier homme et celle de ses enfants, soit avant, soit après le péché : nous héritons de son malheureux sort, comme nous étions appelés à partager ses prérogatives, et l'étendue des ruines qu'a entraînées sa faute nous permet de mesurer les biens que son obéissance nous eût assurés.

Cette perte de l'intégrité originelle, saint Thomas l'a nommée la blessure de la nature, *vulneratio naturæ. Sum. theol.*, Ia IIæ, q. LXXXV, a. 3. Elle comporte plusieurs plaies particulières, notamment la plaie de l'ignorance. Il importe, si on veut ne pas exagérer celle-ci, de ne point attribuer à la descendance d'Adam le droit à toute la perfection intellectuelle de celui-ci. La création du premier homme à l'âge adulte, sa mission de père et d'éducateur du genre humain, exigeaient qu'il eût une science infuse relativement parfaite. Cette nécessité n'existe pas pour ses fils soumis aux lois de la croissance et du progrès. C'était assez pour eux, d'une pénétration toute spéciale d'intelligence qui leur eût permis, moyennant un exercice normal de leurs facultés, de connaître aisément et sans danger d'erreur la vérité, surtout la vérité d'ordre moral.

S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia, q. XCIV-CII; Ia IIæ, q. LXXXV, a. 2; Palmieri, *Tractatus de Deo creante et elevante*, part. II, c. II, a. I, th. XLVIII, LIV; a. 4, th. LXXVIII, Rome, 1878; Scheeben, *Dogmatique*, trad. Bélet, th. IV, § 183, Paris, 1882; Hurter, *Theologiæ dogmaticæ compendium*, t. II, tr. VI, sect. II, c. III, a. 3; c. IV, a. 4, Inspruck, 1888; Mazzella, *De Deo creante et elevante*, disp. IV, a. 3-66; disp. V, a. 7, Rome, 1908; Pesch, *De Deo creante et elevante*, sect. IV, c. I, a. 3, Fribourg-en-Brisgau, 1908; Tanquerey, *Synopsis theologiæ dogmaticæ specialis*, t. I, c. III, a. 2, § 2, 3; a. 3, § 2, Paris, 1911; Labauche, *Leçons de théologie dogmatique*, t. II, *l'homme*, Ire partie, c. II; IIe partie, c. III, Paris, 1911.

A. THOUVENIN.

**1. INNOCENT Ier (Saint)**, pape (401-417). Nous savons fort peu de choses sur sa vie antérieurement à son élévation au pontificat. Le *Liber pontificalis* le fait naître à Albe, d'un père nommé lui aussi Innocent. Saint Jérôme, par contre, note, *Epist.*, CXXX, c. 16, *P. L.*, t. XXII, col. 1120, qu'il fut *apostolicæ cathedræ et ejusdem Anastasii successor et filius*, et rien n'indique qu'il ne faille pas prendre le mot *filius* au sens propre. Innocent serait donc le fils et le successeur du pape Anastase (399-401). Étant donnée l'époque, la chose n'a rien en soi d'invraisemblable (le pape Silvère, 536, est le fils du pape Hormisdas, 514-523). On a interprété le renseignement de Jérôme

en disant qu'Innocent était le fils spirituel d'Anastase; l'explication vaut ce qu'elle vaut. Toujours est-il qu'à la mort d'Anastase, Innocent fut unanimement élu pour succéder à celui-ci, et consacré le 22 décembre 401. Sur cette date, voir Duchesne, *Le Liber pontificalis*, t. I, p. 219.

Le pontificat d'Innocent se place à l'une des époques les plus troublées de l'histoire romaine; de toutes parts les barbares envahissaient l'Occident; l'Italie mal défendue par le faible gouvernement d'Honorius était submergée la première; en 408, Alaric avec ses Goths venait camper sous les murs de Rome, qu'il bloquait étroitement. En proie à une folle terreur, le parti païen, encore puissant dans la capitale, attribua ce déchaînement de calamités à l'abandon de la vieille religion nationale; et demanda l'autorisation de faire des sacrifices publics. Si l'on en croit le païen Zosime, Νέα ἱστορία, v, 41, le pape Innocent aurait laissé s'accomplir cette violation flagrante de la loi de Théodose; d'ailleurs le chrétien Sozomène, *H. E.*, IX, 6, semble bien dire que les sacrifices en question eurent lieu. « L'issue, continue-t-il, montra bien que ce ne fut pas pour le bonheur de la ville. » Serrés de près, les Romains négocièrent une trêve avec Alaric; elle leur fut accordée à condition qu'une ambassade romaine se rendrait à Ravenne, pour amener la conclusion d'une paix définitive entre l'empereur Honorius et le chef barbare. Celui-ci ne désirait rien tant que d'être reconnu par le souverain comme le général des forces romaines en Occident. Le pape Innocent accepta de faire partie de cette délégation. Arrivée à Ravenne, celle-ci se heurta vite aux refus catégoriques du parti qui, à la cour, s'opposait à toute concession. Irrité de ces atermoiements, Alaric marche de nouveau sur Rome, qu'il prend et pille, 24 août 410. A ce moment, le pape était encore à Ravenne, et il n'eut pas la douleur de voir aux mains des barbares la Ville éternelle. La Providence, dit Paul Orose, *Histor.*, VII, 39, avait pris soin de soustraire ce nouveau Lot à la destruction qui englobait un peuple de pécheurs. Innocent ne put rentrer à Rome qu'en 412; il y mourut le 12 mars 417, suivant la donnée du martyrologe hiéronymien préférable à celle du *Liber pontificalis*, qui le fait enterrer le 28 juillet de cette même année. Si le pape Innocent a pu voir les catastrophes qui préludaient en Occident à la destruction définitive de l'empire romain, si Rome eut à connaître, sous son règne, les pires violences, ce pontife a vu se former aussi les premiers linéaments de la monarchie pontificale qui allait remplacer l'empire romain; plus qu'aucun autre pape du V^e siècle, saint Léon excepté, il a contribué à l'établir. Du fait reconnu traditionnellement par toutes les Églises de la primauté romaine, il a su tirer quelques principes très clairs relatifs au rôle que doit jouer l'Église de Rome. Au nom de ces principes, il s'est efforcé d'imposer, au moins à l'Occident, les directives générales qui régleraient pour longtemps, du point de vue romain, la vie catholique. Suivons son action en Occident et en Orient.

1. SON ACTION DISCIPLINAIRE EN OCCIDENT. — En Gaule, en Espagne, en Italie, Innocent s'efforce de tout son pouvoir d'établir l'uniformité des règles morales, canoniques, liturgiques. Pour ce faire, il impose partout l'adoption des usages et des règlements romains. Ces usages, il les déclare traditionnels, et dès lors proclame leur droit à s'imposer partout, à l'encontre des coutumes locales qui ne peuvent être, prétend-il, que des déformations de la tradition primitive. C'est ce qui résulte très clairement des trois décrétales à Victrice de Rouen, Jaffé, n. 286; à Exupère de Toulouse, Jaffé, n. 293; à Decentius de Gubbio, Jaffé, n. 311, comme aussi de sa réponse au premier concile de Tolède célébré en 400, Jaffé, n. 292. Les trois premières pièces ont pris place de très bonne heure dans les collections canoniques, dont elles ont constitué le premier noyau. Elles se ressemblent beaucoup, soit par leurs considérants, soit par leurs dispositifs; il y a intérêt à les étudier simultanément.

Toutes sont des réponses à des consultations épiscopales. Des évêques ont été frappés de la divergence qui règne entre les usages ecclésiastiques, de la différence surtout qui existe entre ce qu'ils voient chez eux et ce qu'ils ont vu à Rome au cours d'un pèlerinage à la Ville éternelle. A ces scrupuleux, Innocent répond tout d'abord par des félicitations pour leur zèle à consulter le Saint-Siège. Mieux vaut cette docilité, que le parti pris d'improviser des solutions. Le grand souci de ces évêques devra donc être de faire prévaloir partout les préceptes apostoliques. Transmises directement par le prince des apôtres à l'Église romaine, religieusement conservées par elle, ces instructions s'imposent à l'obéissance de tous : *quod a principe apostolorum Petro romanæ ecclesiæ traditum est, ac nunc usque custoditur, ab omnibus debet servari. P. L.*, t. XX, col. 552. Ceci est vrai tout spécialement quand il s'agit des Églises d'Occident qui toutes sont des filles de l'Église romaine. C'est à Pierre ou à ses successeurs que doivent leur origine les chrétientés d'Italie, de Gaule, d'Espagne, d'Afrique, de Sicile, des îles de la Méditerranée. L'Occident en effet n'a pas connu d'autre apôtre que Pierre; l'histoire est là pour le montrer; et dès lors la nécessité s'impose à toutes ces Églises de suivre tout ce que garde l'Église romaine, d'où elles sont dérivées.

Il leur faut donc revenir à l'uniformité romaine en matière de liturgie. Nonobstant la diversité des usages en Occident, le pape voudrait faire accepter partout la manière de faire usitée à Rome (place du baiser de paix, place du *memento* des vivants). Sans doute il est des usages romains, qui sont exclusivement réservés à Rome. La coutume par exemple qu'ont les papes, quand ils célèbrent dans la Ville, d'envoyer à chacun des titres une parcelle de pain consacré (*fermentum*), se justifie tout à fait dans la capitale; il n'y a pas lieu de la transplanter dans les provinces, où les églises de campagne sont très distantes de la ville épiscopale. *P. L.*, t. XX, col. 556. Mais cette apparente exception ne fait que confirmer la règle générale : agir partout comme l'on fait à Rome. Cela est vrai surtout quand il s'agit de l'administration des sacrements. Trois de ces rites ont une mention spéciale dans la lettre à Decentius : la confirmation, la pénitence, l'extrême-onction. La confirmation ne peut être donnée que par l'évêque, à preuve la mission de Pierre et de Jean en Samarie. Act., VIII, 14-17. Les prêtres, quand ils baptisent, font sans doute une onction avec le saint-chrême; mais non point sur le front, car ceci revient exclusivement à l'évêque. La réconciliation de ceux qui ont été admis à la pénitence se fera régulièrement le jeudi saint. Mais si quelqu'un d'entre eux tombe malade et que son état soit désespéré, il faut l'absoudre (*ei est relaxandum*) en dehors du temps de Pâque, de crainte qu'il ne meure hors de la communion de l'Église, *ne de sæculo absque communione discedat*. Les prescriptions d'Innocent relatives à l'extrême-onction sont fort curieuses et mériteraient une étude attentive. Après avoir rappelé le texte célèbre de saint Jacques, Jac., V, 24, le pape continue : « Il n'est donc pas douteux qu'il faut l'entendre des fidèles malades, lesquels peuvent être oints de l'huile d'onction (*oleo chrismatis*) préparée par l'évêque, et dont l'usage n'est point réservé aux prêtres (*sacerdotibus*), mais est accessible à tous les chrétiens dans leurs maladies ou celles de leurs proches. D'ailleurs il semble superflu d'ajouter à ce sujet une

question relative au droit des évêques. Il n'est point douteux qu'ils ont les mêmes droits que les prêtres *(presbyteri)*. Le texte scripturaire parle surtout des prêtres, parce que les évêques, empêchés par leurs autres occupations ne se peuvent rendre chez tous les malades. Au reste, si l'évêque juge utile ou convenable d'en aller voir quelqu'un, de le bénir, et de l'oindre du chrême, il le peut faire sans aucun doute, lui qui prépare le chrême. Quant aux pénitents, on ne peut leur conférer cette onction, car c'est une espèce de sacrement, *quia genus est sacramenti*. Ceux, en effet, à qui l'on refuse les autres sacrements, comment pourrait-on leur accorder celui-ci en particulier : *quomodo unum genus putatur posse concedi?* » *P. L.*, col. 560-561.

La question des personnes à admettre aux saints ordres s'est posée nombre de fois à l'époque. Dans les diverses consultations, ci-dessus mentionnées, dans d'autres encore, Innocent a fixé d'une manière qui sera à peu près définitive pour l'Occident, les règles à suivre. Il ne fait guère d'ailleurs que renouveler les décisions prises par son anté-prédécesseur le pape Sirice dans un concile romain de 387. Défense d'admettre aux ordres : ceux qui ont été mariés deux fois, même si le premier mariage a été contracté et rompu par la mort avant le baptême; ceux qui ont épousé une veuve, ceux qui, après le baptême, se sont faits soldats; ceux qui ont été magistrats et ont jugé ou plaidé dans des causes capitales; ceux qui ont été *curiales*, ou bien ont donné des jeux publics, ou exercé des sacerdoces (païens). Sur le premier point : irrégularité par bigamie successive, Innocent se montre plus sévère que la grande majorité de ses contemporains. On admettait assez généralement qu'on pouvait ne pas tenir compte d'un premier mariage contracté et dissous avant le baptême. Saint Jérôme, par exemple, s'élève avec sa fougue habituelle contre les partisans de l'opinion à laquelle s'est finalement rattaché Innocent Ier *Epist.*, LXIX, *ad Oceanum*, *P. L.*, t. XXII, col. 653 sq. Ce dernier argumente très vivement, et à diverses reprises, contre de tels errements. Même contracté avant le baptême, le mariage est un vrai mariage, et il y a lieu d'en tenir compte pour ceux qui se présentent aux ordres.

A un genre d'idées analogue se rattachent les prescriptions d'Innocent relatives au célibat ecclésiastique. Ici non plus il n'innove pas, ne faisant que rappeler la prohibition portée par le pape Sirice. Celui-ci, en 387, généralisant une pratique déjà ancienne dans l'Église d'Occident, avait non seulement interdit le mariage aux évêques, prêtres et diacres, mais encore l'usage du mariage à ceux qui, antérieurement à leur ordination, auraient été engagés dans les liens matrimoniaux. Pour ne pas constituer une innovation absolue, la défense de Sirice n'en avait pas moins jeté bien du trouble dans les habitudes du clergé. Elle avait dû être discutée; certains prétendaient ignorer l'existence même de la loi. Innocent ne cessa d'en presser l'exécution et donna, pour en appuyer l'efficacité, les raisons de droit et de convenance qui sont restées classiques. Lettres à Victrice et à Exupère; voir aussi Jaffé, n. 315. Il va de soi, continue-t-il, que la même interdiction de contracter mariage s'applique aux moines, qui désirent entrer même dans les ordres mineurs. Enfin les vierges consacrées à Dieu par une profession solennelle, qui se marieraient ou se laisseraient déflorer, ne pourront être reçues à la pénitence, tant que vivra celui à qui elles se sont données; la peine serait plus légère s'il s'agissait seulement de vierges ayant promis de se consacrer au Seigneur. Telles sont les principales dispositions par lesquelles Innocent s'efforça de garantir la pureté des mœurs dans le clergé.

Qu'on y ajoute une décision relative à l'indissolubilité absolue du mariage, même au cas où l'un des conjoints aurait été emmené comme esclave par les barbares, Jaffé, n. 313; une autre où le pape rappelle que l'adultère du mari est aussi grave que celui de la femme et doit être puni des mêmes peines, *P. L.*, *ibid.*, col. 499, et l'on aura quelque idée de l'intervention d'Innocent dans les questions d'ordre moral. Signalons au moins sa sollicitude à veiller sur la pureté des sources de l'enseignement ecclésiastique. Le canon des livres de l'Ancien et du Nouveau Testament est rappelé : plusieurs livres apocryphes condamnés et proscrits. *P. L.*, *ibid.*, col. 501.

Quant aux questions contentieuses, Innocent généralise les mesures déjà prises à Nicée ou à Sardique, et règle que dans les jugements des causes ecclésiastiques le concile provincial sera seul compétent, à l'exclusion de toute autre juridiction, restant bien entendu d'ailleurs qu'un appel est toujours possible des décisions du concile à l'Église romaine; *sine præjudicio Romanæ Ecclesiæ cui in omnibus causis debet reverentia custodiri*. *P. L.*, *ibid.*, col. 472. Quant aux causes plus importantes, elles doivent, après jugement des évêques, être soumises au siège apostolique : *si majores causæ in medium fuerint devolutae ad sedem apostolicam, post judicium episcopale, referantur*. Par ces exemples l'on voit à combien de points du droit canonique en formation s'est étendue la vigilance d'Innocent Ier.

II. Son action en Orient. — Cette vigilance il l'exerce surtout en Occident, dans la région qui est le domaine propre du patriarcat romain. Ici il est vraiment le maître des Églises, pour toutes les raisons que nous lui avons entendu développer. En Orient il n'en va plus tout à fait de même; n'étant point les filles directes de l'Église romaine, les Églises de ces pays sont, par rapport au siège apostolique, dans une dépendance moins étroite. Elles n'en relèvent pas moins de son autorité suprême; sans être du ressort de l'archevêque de Rome, patriarche de l'Occident, elles doivent cependant respect, et jusqu'à un certain point, obéissance au successeur de Pierre. La nuance qu'il y a entre les deux degrés de dépendance est assez fugitive, elle ne laisse pas néanmoins que de se remarquer.

Depuis la mort de Théodose la séparation politique est complète, et devient définitive, entre les deux grandes parties de l'empire romain, l'Orient et l'Occident. La conséquence la plus grave au point de vue religieux de cet événement politique, c'est l'affermissement d'une tendance qui se marquait déjà au IVe siècle, et qui pousse l'Orient chrétien à s'organiser sans plus tenir grand compte du fait romain traditionnel. Les potentats ecclésiastiques de ces pays, les évêques d'Alexandrie, d'Antioche, bientôt celui de Constantinople, ne tarderont pas à trouver trop astreignant le lien, d'ailleurs assez lâche, qui les unit au siège romain. Aussi les papes les plus intelligents, les plus conscients de leur responsabilité, n'ont jamais manqué l'occasion depuis le Ve siècle, de rappeler les droits qu'ils tiennent de leur qualité de successeur de Pierre. Innocent Ier l'a fait avec la même vigueur que plus tard Léon le Grand ou Hormisdas.

Et tout d'abord dans cette région que l'on appelait le diocèse d'*Illyricum*. Zone de transition entre les deux empires, où les langues latine et grecque se mêlent, pour ne rien dire des populations, l'Illyricum vient, après bien des changements de souveraineté, d'être définitivement attribué à l'empire d'Orient. Religieusement il risque d'être entraîné dans l'orbite de Constantinople, dont les évêques cherchent à étendre au maximum leur zone d'influence. Le pape Sirice l'avait déjà remarqué, et avait songé à donner à l'évêque de Thessalonique une délégation permanente,

qui ferait de lui, pour tout l'Illyricum, le représentant du souverain pontife. Encore que le nom de vicariat de Thessalonique n'ait pris naissance qu'avec Boniface Ier, c'est au pape Sirice que revient l'idée de sa constitution. Mais c'est surtout Innocent Ier qui l'a organisé. Un de ses premiers actes est de confirmer à Anysius, évêque de Thessalonique, les pouvoirs à lui accordés par Damase, Sirice et Anastase. Jaffé, n. 285. Quand, après 411, Anysius est remplacé par Rufus, le pape intervient de nouveau, la délégation accordée au premier étant essentiellement viagère. Ce lui est une occasion de préciser à Rufus les pouvoirs qui lui sont conférés. Jaffé, n. 300. Innocent commence par citer l'exemple des missions confiées autrefois par Moïse aux vieillards qui devaient l'aider dans ses fonctions judiciaires, par Paul à Tite et à Timothée. S'inspirant de ces faits, le pape veut se décharger partiellement, sur quelqu'un en qui il ait pleine confiance, du soin de ces Églises éloignées. A la prudence de Rufus il confie la charge de veiller sur les communautés d'Achaïe, des deux Épires, de Thessalie, de Crète, des deux Dacies, de Mésie (il s'agit évidemment de la Mésie Ire, la Mésie IIe faisait partie du diocèse de Thrace), de Dardanie et de Prévalitane. C'est tout le ressort du diocèse d'Illyricum, qui comprenait en plus la Macédoine. Celle-ci n'est pas nommée, parce que Rufus, en qualité de primat de Macédoine, n'a pas besoin pour elle d'une délégation pontificale. Il est bien spécifié que, dans toute l'étendue de ce ressort, Rufus devra respecter les droits des métropolitains: mais il sera le premier, parmi ces primats, *inter ipsos primates primus*, chargé de régler personnellement les questions litigieuses, et de transmettre à Rome celles qu'il ne pourrait appointer. S'il le juge bon, il pourra tenir des synodes pour liquider les affaires les plus importantes. Cette pièce datée du 11 juin 412 est extrêmement intéressante pour caractériser la juridiction que revendiquait l'Église de Rome sur cette partie de l'Orient.

Il n'est pas bien sûr que le vicariat de Thessalonique ait aussitôt fonctionné; pourtant nous trouvons dans la correspondance d'Innocent deux pièces adressées aux évêques de Macédoine et d'abord à Rufus, évêque de Thessalonique. Jaffé, n. 303 et 304. Elles répondent à des consultations de ces prélats sur des questions de droit et des difficultés relatives à des personnes. Le premier de ces documents suggère deux remarques importantes. Tout d'abord à la question de savoir s'il est permis de réintégrer dans le sacerdoce ceux qui ont été élevés à cette dignité par un hérétique, Innocent répond par la négative avec une véhémence extraordinaire. La violence que met le pape à stigmatiser l'ordination conférée par un hérétique a pu faire croire qu'il contestait effectivement la validité d'un tel rite, et c'est dans ce sens que beaucoup de théologiens du moyen âge ont entendu cette décrétale. En réalité le pape veut seulement faire remarquer l'indécence grave qu'il y aurait à faire passer de telles personnes du service de l'hérésie à celui de l'Église catholique. C'est dans le même sens qu'il convient d'interpréter une réponse postérieure de quelques années, et adressée à Alexandre d'Antioche. Jaffé, n. 310. Pour en revenir à la décrétale adressée à Rufus, on remarquera également que, s'il rappelle la règle relative à l'irrégularité encourue par ceux qui ont épousé une veuve, ou qui ont été mariés deux fois, le pape ne parle nullement de la loi du célibat ecclésiastique. Peut-être veut-il respecter les coutumes de l'Église d'Orient qui sur ce point élabore vers ce même moment une discipline assez différente de celle des pays latins. J'inclinerais pourtant à penser qu'il y a eu de sa part une pression pour amener le clergé de l'Illyricum à l'observance de la loi portée par Sirice. En effet l'historien Socrate, vers le milieu du ve siècle, après avoir parlé de la coutume orientale en fait de mariage des clercs, ajoute ceci qui concerne justement l'Illyricum : « J'apprends qu'en Thessalie s'est introduite une autre coutume; là, si un clerc a commerce avec la femme qu'il avait épousée étant laïque, il est déposé de ses fonctions... On observe la même règle à Thessalonique, dans la Macédoine et dans l'Hellade. » *H. E.*, v, 22, *P. G.*, t. LXVII, col. 637.

Par delà les frontières de l'Illyricum commence une région sur laquelle les droits de l'évêque de Rome sont moins nettement définis. Qu'en ce pays-là on attache le plus grand prix à rester en communion avec Rome, c'est ce que montre avec évidence toute l'histoire du ive siècle; mais l'emprise du siège apostolique y est moins directe qu'ailleurs, et c'est surtout en refusant sa communion aux potentats ecclésiastiques jugés indignes, que le pape peut agir en ces régions. C'est ce qui apparaît nettement dans l'histoire des rapports d'Innocent Ier avec les évêques d'Alexandrie, d'Antioche et de Constantinople, lors du drame lamentable qui aboutit à l'exil et à la mort de saint Jean Chrysostome (403-407). On sait le gros des faits. Par animosité personnelle contre l'éloquent évêque de la capitale, Théophile, le patriarche d'Alexandrie, a fait déposer celui-ci contre tout droit par un synode à sa dévotion. Par suite d'une imprudence de Jean, cette sentence d'abord conditionnelle a été transformée en un jugement définitif qui enlève à l'innocent tout droit de remonter sur son siège épiscopal. La cour qui a pris fait et cause contre le saint évêque l'a fait reléguer d'abord en Cilicie, en attendant qu'un ordre vienne de le transporter au fond de l'Arménie, au pied du Caucase. Au lendemain de l'inique sentence, le patriarche d'Alexandrie s'est empressé d'en donner communication à Rome, espérant sans doute un entérinement pur et simple des résolutions du synode du Chêne. Mais les amis de Jean sont arrivés à Rome peu de temps après, porteurs de l'appel interjeté par la victime de Théophile. Innocent Ier dut voir, dès l'abord, où était le bon droit. Dans une lettre assez raide adressée à Théophile, Jaffé, n. 288, il lui déclare qu'il n'a aucune raison de rompre la communion ecclésiastique avec Jean de Constantinople. Un nouvel examen de l'affaire s'impose : que Théophile soumette ses griefs contre Jean à l'examen d'un synode qui jugera la question d'après les canons de Nicée (c'est-à-dire de Sardique), les seuls que reconnaisse l'Église romaine. Quelque temps après, Innocent apprend d'une manière plus complète toutes les iniquités commises à Constantinople, les persécutions dont sont victimes, tant dans la capitale que dans les provinces, les amis de l'archevêque injustement déposé. Il adresse au clergé et au peuple de Constantinople demeuré fidèle à la mémoire de Jean une fort belle lettre de consolation. Jaffé, n. 234. La manière dont il marque combien il était inique de donner à Jean un successeur, montre bien qu'il a refusé d'entrer en communion avec Atticus, considéré par lui comme un intrus. Le seul moyen d'apaiser le conflit serait la réunion d'un concile général. De toutes ses forces le pape s'y emploiera, tout en prévoyant que la chose est d'une réalisation difficile. Innocent comptait beaucoup sur l'intervention d'Honorius auprès de son frère d'Orient, Arcadius; les complications politiques de ces années troublées ôtèrent au bon vouloir de l'empereur d'Occident toute efficacité. Innocent ne put que consoler dans son exil la pauvre victime de Théophile. Palladius, l'auteur de la vie de Chrysostome, a eu en main plusieurs des lettres adressées à Jean par le pape, une seule nous est conservée en entier. Jaffé, n. 298.

Ne pouvant faire triompher le bon droit de l'arche-

vêque exilé, Innocent n'avait plus qu'à rompre la communion ecclésiastique avec ses persécuteurs. Bien que nous n'ayons pas le texte des lettres par lesquelles il signifiait sa sentence, il est certain qu'il rompit avec Théophile d'Alexandrie et Acace de Bérée, les premiers meneurs de l'affaire, avec Atticus de Constantinople, enfin avec les patriarches d'Antioche, Porphyre, puis Alexandre, qui avaient successivement remplacé le vieux Flavien, l'ami de Jean, mort en 404. Alexandrie semble avoir porté assez allègrement sa séparation d'avec Rome; il est vraisemblable que Théophile ne rentra jamais en communion avec le pape, et nous ne savons ni à quelle époque, ni à quelles conditions son neveu et successeur saint Cyrille renoua les rapports de communion avec le siège apostolique. Nous sommes mieux renseignés sur Antioche. Outre que le souvenir de Jean Chrysostome y était resté infiniment populaire, l'on y avait besoin de Rome pour liquider définitivement le schisme qui depuis cent ans partageait les catholiques de la grande ville en deux factions rivales. Le patriarche Alexandre, élu en 414, le comprit, et entra en relations avec le pape Innocent. Nous n'avons point le détail des négociations, mais seulement la lettre par laquelle le pape le félicite et se félicite lui-même de l'arrangement définitif de cette affaire. Jaffé, n. 298. En ce qui concerne Jean, son nom a été rétabli dans les diptyques (c'était la seule satisfaction qu'on pût désormais accorder à sa mémoire); les eustathiens, d'autre part, ont été reçus avec leur clergé dans la grande Église. Dans une seconde lettre à Alexandre, Jaffé, n. 310, Innocent, satisfait de cette heureuse issue, déclarait qu'il serait heureux d'entrer dorénavant en commerce épistolaire plus régulier avec le patriarche d'Antioche. Avec plaisir il répondrait à ses consultations, éclairerait ses doutes, résoudrait ses difficultés. Le début de la lettre est une affirmation bien sentie des droits patriarcaux de la capitale de l'Orient. Ces droits reconnus par le concile de Nicée, canon 6, et qui lui donnent autorité sur tout le diocèse (civil) d'Orient, la grande métropole les tient beaucoup moins de son importance politique que de son origine apostolique. Premier siège de l'apôtre Pierre, elle ne le cède en dignité qu'à Rome, n'ayant reçu l'apôtre qu'en passant, tandis que celui-ci a consommé à Rome sa carrière. *P. L.*, t. xx, col. 548. Ces considérants amenaient le pape à tracer au patriarche les directives de son action; son droit était d'ordonner soit par lui-même, soit par ses délégués, les métropolitains du diocèse, d'être prévenu par ceux-ci des diverses ordinations d'évêques faites dans leurs ressorts. En somme, Innocent paraît vouloir déterminer la nature de la juridiction patriarcale. Nous ne savons ce qu'Alexandre répondit à cette lettre. Peut-être se dit-il qu'il n'avait point besoin de l'évêque de Rome pour savoir à quoi s'en tenir sur les privilèges de son siège en Orient. Enregistrons du moins la tentative d'Innocent, comme un essai, d'ailleurs timide, d'harmoniser l'organisation patriarcale qui s'ébauchait en Orient avec les droits supérieurs que la tradition accordait au siège apostolique. Quoi qu'il en soit, d'ailleurs, le rétablissement de la communion entre Rome et Antioche ne tarda pas à faire tache d'huile. Les bons offices d'Alexandre amenèrent une heureuse issue à Bérée d'abord, Jaffé, n. 307, puis à Constantinople. Jaffé, n. 308. Ainsi se refaisait l'unité catholique rompue dix ans auparavant par les funestes agissements de Théophile d'Alexandrie.

III. Innocent et le pélagianisme. — Au moment d'ailleurs où se liquidait cette situation embrouillée, le pape Innocent était amené à prendre parti dans un débat théologique de bien autre importance. Nous l'avons vu jusqu'ici intervenir dans les affaires d'ordre législatif ou administratif avec une maîtrise souveraine; c'est avec la même conscience du droit supérieur de la papauté à résoudre d'une manière définitive les controverses dogmatiques qu'il entre dans la controverse pélagienne. Nous n'avons point à raconter les origines de celle-ci; marquons seulement les dates suivantes. En 411, un concile de Carthage condamne les enseignements de Pélage et de Célestius. En 415, Pélage obtient du concile palestinien de Diospolis la réhabilitation sinon de ses doctrines, au moins de sa personne. Cette sentence fait grand bruit en Afrique; deux conciles se rassemblent à l'été de 416, l'un en Proconsulaire, l'autre en Numidie; tous deux confirment les sentences portées cinq ans plus tôt contre les doctrines pélagiennes, et les décisions prises contre leurs auteurs et fauteurs s'ils ne reviennent à résipiscence. Afin de donner plus de poids à leur jugement, les deux assemblées, dans deux lettres exactement parallèles, recourent à l'autorité du siège apostolique; en même temps part d'Afrique une missive particulière, signée d'Aurèle, évêque de Carthage, de saint Augustin et de trois autres prélats; elle est destinée à éclairer plus spécialement la religion du pape sur les erreurs pélagiennes. Les trois pièces dans *P.L.*, t. xx, col. 564-582. Ces trois documents sont moins remarquables par l'exposé et la réfutation des doctrines nouvelles qu'ils présentent, que par les considérants dont ils appuient la démarche des Africains auprès du pape. Ils utilisent toutes les occasions d'exalter l'autorité doctrinale du siège apostolique, auquel ils demandent de s'associer à leur condamnation. Rien de plus caractéristique à ce point de vue que la finale de la lettre des cinq évêques. S'excusant de la longueur de leur communication, les auteurs écrivent en un style un peu précieux : « Nous n'avons point voulu faire couler notre petit ruisselet dans votre large fontaine, comme pour l'augmenter; mais, dans ces conjonctures critiques... nous avons désiré apprendre de vous si notre mince filet d'eau dérive bien de la même source, qui alimente si largement le fleuve de votre doctrine. » Les trois lettres formulent également les mêmes demandes. L'une se rapporte aux doctrines pélagiennes; quoi qu'il en soit de la personne de leurs auteurs, ces enseignements se répandent et trouvent à Rome même de nombreux partisans; qu'une condamnation précise intervienne de la part du trône pontifical; c'est le seul moyen d'y couper court. Restent les questions de personnes : le concile de Diospolis a innocenté Pélage et Célestius. Que le pape prenne directement l'affaire en main et tire lui-même au clair la théologie de ceux-ci. D'ailleurs, pour qu'il juge en connaissance de cause, on lui expédie avec le mémoire de Timasius et de Jacques, deux pélagiens venus à résipiscence, et qui ont condensé en quelques propositions le système de leur ancien maître, la consultation de saint Augustin intitulée : *De natura et gratia*, réponse directe aux doctrines pélagiennes. On a même pris soin de marquer, dans l'une et dans l'autre de ces pieces les bons endroits, afin de ne pas exposer le pape à une perte de temps.

Rien ne pouvait être plus agréable au pontife que cette démarche de l'Afrique. Le 27 janvier 417, partirent de Rome trois lettres, qui répondaient à chacune des missives dont nous avons parlé. Jaffé, n. 321, 322, 323. Cet appel à l'autorité dogmatique du siège de Pierre, cette reconnaissance de son droit supérieur de dirimer les questions litigieuses ont profondément réjoui le pape: et reprenant dans sa lettre au concile de Carthage l'image employée tout à l'heure par Augustin, de la source, du fleuve et du ruisselet, Innocent lui donne une signification un peu différente. Que parle-t-on du ruisselet de l'Afrique qui viendrait se mêler au large fleuve romain? C'est bien plutôt

l'inverse qui est vrai. Le siège de Pierre est la source puissante d'où s'épanche par des canaux dans toutes les Églises particulières l'abondance de la pure doctrine. *Velut de natali sua fonte aquæ cunctæ procedunt et per diversas totius mundi regiones puri latices capitis incorrupti manant. P. L.*, t. xx, col. 583. On ne saurait dire d'une manière plus nette que le siège apostolique, en vertu même de sa fondation par Pierre, est investi de la charge suprême d'enseigner toute l'Église.

Quant à la question de doctrine, Innocent ne l'aborde pas en vrai théologien; il se contente de faire siens les jugements de Carthage et de Milève, en développant *oratorio modo* les arguments indiqués par ceux-ci. Si vraiment Pélage et Célestius ont soutenu ces doctrines, ils méritent les censures ecclésiastiques dont ils ont été frappés, et que le pape confirme, en les étendant à ceux qui approuveraient ou soutiendraient ces deux personnages. Qu'ils aient de nombreux partisans à Rome, le pape, malgré l'affirmation d'Augustin, n'en est pas bien certain, et n'a aucun moyen pour les découvrir. Mais à coup sûr, s'il en existe, ils viendront à résipiscence en apprenant la sentence pontificale. Pour ce qui est du concile de Diospolis, le fait qu'il aurait disculpé Pélage et son ami semble bien douteux à Innocent. Mais il lui est impossible de se prononcer sur ce point. Sans doute certains laïques ont colporté dans Rome des actes prétendus de cette assemblée. N'en ayant point de connaissance précise, le pape évite de porter un jugement sur ce point. On lui demande de convoquer Pélage et de tirer au clair sa théologie; mais à quoi bon? Le pape n'a pas de moyen de contraindre l'hérétique à comparaître; c'est à Pélage, frappé par lui des anathèmes ecclésiastiques, qu'il convient de venir présenter au pontife, s'il le croit utile, sa justification personnelle.

On voit qu'Innocent n'accède pas en somme à tous les désirs de Carthage. Sur les points de doctrine il est entièrement d'accord avec les Africains, il appuie de toute son autorité la condamnation portée par eux contre des enseignements impies. Sur les questions de fait il est beaucoup plus réservé. Ce que l'Afrique désirait, au fond, c'était une révision de la sentence rendue à Diospolis, sentence dont elle craignait, à juste titre, les funestes conséquences, en un temps où les questions de doctrines se dégageaient mal des questions de personnes. Pour des raisons, qu'il n'est pas trop difficile de conjecturer, Innocent ne veut pas s'en prendre directement aux évêques orientaux; il lui semble inutile de rouvrir les débats entre les deux épiscopats d'Afrique et de Palestine à un moment où sa prudente fermeté vient de rétablir en Orient une paix relative. Il préfère donner à la question de personnes une solution provisoire. Pélage et Célestius sont séparés de la communion ecclésiastique, jusqu'au moment où, devant le pape, ils se seront disculpés. Inutile de faire intervenir l'Orient en des querelles dogmatiques que le successeur de Pierre peut trancher de son autorité souveraine. En somme, la question pélagienne est réglée définitivement au point de vue doctrinal; les affaires personnelles sont liquidées du moins mal qu'il est possible. On comprend que le successeur d'Innocent, le pape Zosime, ait cru pouvoir leur donner de prime abord une solution différente.

C'est au même désir de ne pas se créer en Orient de nouvelles difficultés, qu'il faut attribuer, je pense, l'attitude d'Innocent, lors d'une plainte interjetée par saint Jérôme contre l'évêque Jean de Jérusalem. Le solitaire de Bethléem avait eu à se plaindre, de violences qui s'étaient déchaînées contre ses deux monastères. Toujours enclin à voir la main des ennemis de la foi chrétienne dans les entreprises dirigées contre lui et son œuvre, il avait bruyamment accusé les pélagiens (!) de Palestine d'être les auteurs ou les instigateurs des violences perpétrées à Bethléem. De là à porter plainte contre l'évêque Jean, son irréconciliable ennemi depuis les luttes origénistes, et grandement soupçonné d'être favorable à Pélage, il n'y avait qu'un pas; et Jérôme le fit sans hésiter. Le pape fut saisi, sinon, d'une accusation en règle, au moins d'une plainte où l'on insinuait que Jean n'avait pas fait tout son devoir. Ne voulant pas s'engager dans ces bruyantes querelles, le pape se contente d'adresser à saint Jérôme une lettre de condoléances, Jaffé, n. 326, et une lettre, fort sévère d'ailleurs, à l'évêque de Jérusalem où il l'engageait à veiller avec plus de zèle et de fermeté sur la portion choisie de son troupeau. Jaffé, n. 325.

Cette démarche, comme toutes les autres du pape Innocent, met en évidence la prudence et la fermeté de ce pontife. Il est avec saint Léon le grand pape du ve siècle. Moins théologien que celui-ci, mais peut-être plus administrateur, il a assuré au siège apostolique une situation prépondérante à un moment décisif de l'histoire. L'Église l'honore d'un culte public et célèbre sa fête, le 28 juillet

Jaffé, *Regesta pontificum romanorum*, 2e édit., Leipzig, 1885, t. I, p. 44-49. Les lettres d'Innocent ont surtout été réunies par dom Coustant, édit. Schönemann, t. I, p. 495-661; c'est cette édition qui est reproduite dans *P. L.*, t. xx, col. 457-640. Quelques lettres sont insérées dans la *Collectio Avellana*, publiée dans le *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum* de Vienne, t. xxxv, p. 92-98. Duchesne, *Le Liber pontificalis*, t. I, p. 220-224. La meilleure monographie sur Innocent Ier est celle du *Dictionary of christian biography*, de Smith et Wace, t. III, p. 243-249; voir aussi celle de Böhmer, dans *Realencyklopädie* de Hauck. Tillemont, *Mémoires*, édit. de Venise, t. x, p. 627-665; t. XI, à propos de saint Jean Chrysostome. Sur l'intervention d'Innocent Ier dans la condamnation du pélagianisme, Mgr Batiffol, *Le catholicisme de saint Augustin*, Paris, 1921 p. 388 sq. Sur l'influence de la décrétale d'Innocent dans toute l'affaire des Réordinations, voir Saltet, *Les réordinations*, Paris, 1907, p. 68 sq. Sur les règles liturgiques imposées par Innocent, voir Dom Connolly, *Pope Innocent I « de nominibus, recitandis »*, dans *Journal of theological Studies*, 1919, t. xx, p. 215-226 et Mgr Batiffol, *Leçons sur la Messe*, Paris, 1919, p. 218 sq.

E. AMANN.

**2. INNOCENT II,** pape (1130-1143). Grégoire Papareschi, le futur pape Innocent II, est romain de naissance. De bonne heure il a fait carrière au palais apostolique, où il a dû être admis comme clerc au temps de l'antipape Guibert, vers l'année 1080. Rapidement il s'est élevé aux honneurs : Pascal II l'a créé en 1116 cardinal-diacre de Saint-Ange. Gélase II, lors de sa fuite en France, l'a eu comme compagnon en 1118. A Cluny, le 2 février 1119, il a été l'un des électeurs de Calliste II, dont il sera un des plus actifs auxiliaires. Avec Lambert, qui le précédera sur le trône pontifical, il est le négociateur du concordat de Worms en 1122. Les années suivantes il représente comme légat les intérêts de Calliste II en France, de concert avec le cardinal Pierre Pierleoni, qui tout à l'heure sera son rival. Sous le pontificat d'Honorius II il continue quelque temps cette mission. Il est donc, quand il rentre à Rome en 1125, un des personnages les plus considérables du Sacré-Collège. C'est cette circonstance qui décide une fraction assez minime des cardinaux à le désigner en 1130 comme le successeur d'Honorius II. Mais les cérémonies de son élection ne sont pas terminées que, sur un autre point de Rome, la majorité des cardinaux élit, sous le nom d'Anaclet II, Pierre Pierleoni. Cette double élection presque simultanée amène dans l'ensemble de l'Église latine un schisme, qui ne sera définitivement réduit

que par la mort d'Anaclet II en 1138. De la sorte, le pontificat d'Innocent II s'épuisera d'abord en des tentatives plus ou moins heureuses pour faire reconnaître son élection par l'ensemble de la chrétienté, puis en des efforts impuissants pour s'installer à Rome, où son rival se maintiendra jusqu'à sa mort. C'est seulement après 1138 qu'Innocent II, désormais pape incontesté de toute l'Église, pourra essayer de gouverner. Encore sa politique religieuse et civile en ces dernières années restera-t-elle fonction des circonstances douteuses où s'est déroulée son élection. Il s'ensuit que tout son pontificat est dominé par cette pénible question; et dès lors il ne saurait être indifférent au théologien pas plus qu'au canoniste, d'examiner de pres ce problème, un des plus curieux que pose l'histoire de la papauté.

I. La double élection d'Innocent II et d'Anaclet II, 14 février 1130. — Il y a dans l'histoire nombre de cas où des rivaux ont été suscités au pape légitime par la politique des souverains temporels. Nous nous trouvons ici en présence d'un cas tout à fait différent. Deux grandes familles romaines, les Fraiapani et les Pierleoni, se disputent depuis trente ans l'influence dans Rome, et cherchent à faire élire un pontife de leur choix. En 1124, les Pierleoni ont failli triompher, mais par un véritable coup d'État les Fraiapani ont fait annuler l'élection du candidat qui leur est désagréable et imposé le choix d'Honorius II. Toutes choses ont été réparées par une nouvelle élection, unanime cette fois. Voir col. 132. Mais il va de soi que les Pierleoni ont conservé un souvenir pénible du vote de 1124; ils se promettent une revanche pour le jour où Honorius II viendra à disparaître. Il est inévitable que des troubles graves n'éclatent à Rome au moment de la mort du vieux pontife. Car les Fraiapani ne sont pas décidés à déserrer l'emprise qu'ils exercent présentement sur l'Église romaine. Ils ont dans le Sacré-Collège un représentant énergique et habile, en la personne du chancelier Aymeric. Persuadé comme il l'est que l'accession au pouvoir des Pierleoni sera un grand malheur aussi bien pour l'Église romaine que pour lui-même, Aymeric mettra tout en œuvre pour faire obstacle à l'élection du cardinal Pierleoni. Du lit où il agonisait, Honorius II pouvait suivre déjà les intrigues qui devançaient l'heure de sa mort. Quand, dans les premiers jours de février, le chancelier le fit transporter au couvent fortifié de Saint-André (appelé aujourd'hui Saint-Grégoire), le mourant dut penser que les Fraiapani conserveraient la haute main sur l'élection de son successeur. Quand il décéda, selon toute vraisemblance le jeudi après les Cendres, 13 février, vers le coucher du soleil, la lutte avait déjà éclaté entre les deux partis qui se disputaient sa succession.

Sur les événements qui se déroulèrent entre le 11 et le 18 février nous sommes assez abondamment renseignés. Malheureusement les pièces qui nous restent émanent les unes et les autres de personnes qui ont pris parti dans le conflit des deux papes et qui dès lors n'offrent point toutes garanties d'impartialité. Les témoignages favorables à Innocent II sont constitués : par le manifeste du pape et de ses électeurs au roi d'Allemagne, Lothaire, daté du 20 juin 1130, Jaffé, n. 7413; par la lettre d'Hubert de Lucques à saint Norbert, évêque de Magdebourg, dans Watterich, *Pontificum romanorum vitæ*, t. II, p. 179-180; par la lettre de Gautier, évêque de Ravenne, au même saint Norbert, *P. L.*, t. CLXXIX, col. 38 : *Visis sanctissimæ paternitatis vestræ;* enfin par la lettre du même Gautier à Conrad, archevêque de Salzbourg, publiée dans les *Forschungen zur deutschen Geschichte*, t. VIII, p. 164. Cette dernière est de beaucoup la plus importante, ayant été écrite, le 15 ou le 16 février, des environs mêmes de Rome, sur des renseignements fournis à l'auteur par ses agents, qu'il vient d'envoyer en ville, à la nouvelle des événements qui s'y sont déroulés le 13 et le 14. Les deux lettres adressées à saint Norbert sont déjà des plaidoyers, écrits vers le mois de juin, et donnent la narration des faits, telle qu'elle était devenue officielle dans l'entourage d'Innocent II. A plus forte raison la pièce adressée par le pape et ses électeurs au roi d'Allemagne représente-t-elle la version innocentienne du conflit. — Exactement parallèle, la lettre adressée à Lothaire par Anaclet et ses électeurs le 24 février, Jaffé, n. 8371, nous donne des mêmes événements l'interprétation inverse. Mais il existe en faveur de l'élection d'Anaclet deux documents moins officiels et dès lors un peu plus dignes de créance: la lettre ouverte du cardinal Pierre de Porto, aux cardinaux-évêques électeurs d'Innocent, *P. L.*, t. CLXXIX, col. 1337, dans l'*Historia novella* de Guillaume de Malmesbury, et surtout une lettre adressée au nom du clergé romain à l'évêque Diégo de Compostelle, le 10 avril 1130, dans Watterich, *loc. cit.*, t. II, p. 187. Que l'auteur en soit, comme certains le prétendent, le cardinal Pierre de Pise, l'un des plus savants juristes de son temps ou, comme il est plus vraisemblable, le cardinal Pandulfe, cette lettre émane d'un témoin très bien renseigné, qui vise à l'impartialité, sans d'ailleurs y réussir parfaitement. En combinant et en critiquant les uns par les autres ces témoignages parfois contradictoires, il n'est pas impossible de se faire une idée approchée des événements qui ont précédé et suivi la mort d'Honorius II, parfois même des intentions qui ont dirigé les acteurs principaux de ce drame.

Incontestablement la mort d'Honorius a été précédée par des tractations, dans lesquelles il est impossible de ne pas remarquer la main du chancelier Aymeric. Ce que celui-ci veut éviter avant tout, c'est une élection plus ou moins tumultuaire; où la pression de la noblesse et du peuple romains, gagnés d'avance au cardinal Pierleoni, ferait pencher en faveur de celui-ci l'opinion du Sacré-Collège. Le meilleur moyen qu'il trouve est de préconiser dans une réunion des cardinaux tenue le 12 février (peut-être le 11) la nomination d'un comité de huit membres qui, sitôt les obsèques du pape défunt terminées, devront choisir à l'unanimité le candidat à la tiare. Si ce comité n'arrive point à s'entendre, il fera appel à des surarbitres qui trancheront le différend. On voit que l'idée prédominante est d'arriver à l'unanimité des électeurs. Deux évêques, trois prêtres, trois diacres sont ainsi désignés; dans ce nombre sont compris, Grégoire de Saint-Ange et Pierre Pierleoni, les deux futurs rivaux, enfin Aymeric lui-même. Du fait de cette désignation il est bien évident que les chances de Pierleoni, sont sérieusement diminuées: mais du fait que le comité compte également un partisan décidé de Pierleoni, le cardinal Jonathas, il est non moins clair que le candidat d'Aymeric ne pourra que difficilement réunir l'unanimité des voix. Ainsi le vote du 12 février semble devoir aboutir à la désignation d'une tierce personne, moins compromise dans les questions de parti.

Il semble (ici la prudence s'impose dans les affirmations) qu'Aymeric ait dès lors changé son plan de bataille. Peut-être ne serait-il pas fâché de voir tomber l'idée même du compromis, acceptée par l'ensemble du collège électoral. Toujours est-il qu'immédiatement après la séance en question, se place un incident qui sera capital pour la suite des affaires. Il avait été convenu que l'élection aurait lieu dans l'église de Saint-Adrien si toutefois les forteresses qui la commandaient pouvaient être remises entre les mains des cardinaux. Deux membres du comité furent envoyés pour s'en rendre maîtres, vraisemblablement

Pierleoni et Jonathas. Ils en furent empêchés, paraît-il, par certains cardinaux évêques. A-t-on le droit de supposer que ceux-ci avaient partie liée avec Aymeric et cherchaient par là à empêcher l'exécution de ce qui avait été précédemment résolu? Je ne serais pas éloigné de le penser. Mais je pense aussi que Pierleoni a relevé le défi d'un cœur léger. Du moment qu'il n'était plus possible de faire exécuter les décisions prises à l'assemblée générale, il lui était loisible de reprendre sa liberté d'action; ni lui, ni Jonathas ne remirent plus le pied à Saint-André. Par contre, ils semblent s'être occupés fort activement durant cette nuit à des pourparlers et à des conciliabules dont il est assez facile de s'imaginer l'objet. Quoi qu'il en soit, au matin du 13 février, une grande agitation se remarquait dans Rome; le bruit courait que le pape était mort. La foule se porta tumultueusement vers le couvent où le pontife agonisait, et celui-ci, rassemblant ses dernières forces, dut se montrer à une fenêtre pour apaiser l'émotion populaire. Cette effervescence, ou, si l'on veut, cette émeute, indiquait du moins à Aymeric ce qui arriverait lorsque se répandrait dans Rome la nouvelle authentique de la mort du pape. Le comité d'élection avait été disloqué aussitôt que formé; le compromis de la veille était déchiré aussitôt que signé. Il n'y avait plus qu'à faire bonne garde autour du lit du mourant; et sitôt le décès constaté, on procéderait le plus rapidement possible à une élection, qui serait ce qu'elle pourrait. L'essentiel était de faire vite, de mettre Pierleoni et ses partisans en présence d'un fait accompli. Devant un pape régulièrement investi, déjà revêtu de la chape rouge, on n'oserait plus, Aymeric le pensait, procéder à l'élection qu'il redoutait par-dessus tout. Le péril de l'Église justifiait ces moyens extraordinaires, c'était l'intime persuasion du chancelier. Si l'on sortait de la légalité, c'était pour rentrer dans le droit. Bref, la conscience d'Aymeric s'accoutumait durant cette journée du 13 à la pensée d'un coup d'État.

Dans la soirée, ou dans la nuit, Honorius mourut; les portes du couvent furent aussitôt fermées, et nul des cardinaux qui se trouvaient au dehors ne put rentrer dans Saint-André. Ceux des membres du Sacré-Collège, qui y avaient passé la nuit se réunirent au petit jour. Pour respecter la lettre, sinon l'esprit des décisions arrêtées l'avant-veille, on procède à un simulacre d'inhumation; puis, sans convoquer les cardinaux absents, on se préoccupe d'élire le successeur d'Honorius. Pierre de Pise proteste vainement contre ces démarches hâtives et anticanoniques; il n'est pas écouté et se retire. Sur la personne de Grégoire de Saint-Ange, toutes les voix des cardinaux présents s'unissent; ils sont là tout au plus une quinzaine, parmi lesquels il faut compter, il est vrai, quatre cardinaux évêques. Du comité désigné par le compromis du 12 février cinq membres seulement sur huit sont présents. Après les hésitations et les refus d'usage, Grégoire accepte le lourd fardeau, prend le nom d'Innocent II, et en toute précipitation élu et électeurs se hâtent vers la basilique du Latran; le plus essentiel des cérémonies de l'intronisation s'accomplit en toute célérité; quant à la remise des insignes pontificaux, elle ne se fera qu'au couvent du Palladium, à l'abri des tours des Fraiapani. Vers neuf heures du matin tout est terminé. « La légitimité de l'élection d'Innocent, écrit M. Vacandard, n'est pas de ces vérités historiques qui s'imposent à l'esprit. » *Revue des questions historiques*, 1888, t. XLIII, p. 65. C'est ce que nous conclurons également du récit que nous avons esquissé aussi impartialement que possible.

Quelques heures après, vers midi, Pierleoni prépara sa revanche. Depuis le matin on avait vu accourir à l'église de Saint-Marc, à cause de sa position très centrale, un certain nombre de cardinaux, de dignitaires romains de tous ordres, d'abbés de monastères, de représentants de la noblesse romaine et une multitude considérable de gens du peuple. Il est bien difficile de croire qu'aucun mot d'ordre n'avait occasionné une si imposante réunion; bien difficile d'admettre que rien n'avait encore filtré de la mort d'Honorius et des événements qui l'avaient suivie. Quand ils nous disent que tout ce monde était là pour attendre la nouvelle de la mort du pontife, et lui procurer de dignes funérailles, les partisans d'Anaclet II veulent nous en faire accroire. Toute cette mobilisation ne s'est pas faite sans que des directives très précises aient été données par ceux qui avaient intérêt à la déclancher. Il n'est pas impossible que Pierleoni, dont l'ambition n'était un secret pour personne, ait songé lui aussi à brusquer les choses et à prévenir par une élection emportée de haute lutte les menées du chancelier Aymeric. Or, vers la fin de la matinée, il apprend, par Pierre de Pise sans doute, que son rival l'avait devancé. Vivement irritée par les procédés du chancelier, la grande majorité des cardinaux se hâtait maintenant vers Saint-Marc; treize cardinaux prêtres, neuf cardinaux diacres, et, chose importante, l'évêque de Porto, doyen du Sacré-Collège se ralliaient autour de Pierleoni. Qu'on y ajoute les évêques de Tusculum, Legni et Sutri, une abondante représentation du clergé romain, et l'on comprend que Pierleoni n'ait pas reculé lui non plus, devant une violation de la légalité. Sans prendre le soin de discuter juridiquement l'élection d'Innocent, sans débats contradictoires, l'assemblée cardinalice casse la sentence du matin, acclame la candidature de Pierleoni qui finalement est élu et prend le nom d'Anaclet II. Il est difficile d'imaginer pareille légèreté. Aymeric était dépassé. La situation imposante que Pierleoni et ses cardinaux pouvaient s'acquérir dans l'Église, en mettant en question par toutes voies de droit, l'élection illégale d'Innocent II, ils la perdaient par cet autre coup de force. Dans une cause où ils pouvaient être arbitres, ils se faisaient à la fois juge et partie. La seconde élection de cette tragique journée était plus illégale encore que la première.

Surtout elle perdrait davantage encore les apparences du bon droit par les violences dont elle allait être le signal. Sitôt élu, Anaclet s'empressait de s'installer au Latran; puis d'occuper Saint-Pierre. Cette manœuvre ne réussit que par des moyens brutaux; une expédition à main armée tentée contre le couvent du Palladium où s'était réfugié Innocent II aboutit à un échec. Pierleoni entrait visiblement dans des voies de plus en plus illégales; pour soutenir la justice de sa cause il devait se procurer des ressources en hommes, en argent. Il ne regarda pas aux moyens. Ses adversaires l'accuseront plus tard d'avoir dissipé à cette fin les trésors de l'Église romaine et d'avoir hypothéqué des parcelles considérables de son patrimoine. Le reproche était trop vraisemblable pour ne pas trouver créance. Toujours est-il qu'en cette soirée du 14 février, la chrétienté avait deux papes. Pour qui aurait eu entre les mains toutes les pièces du procès, la situation eût été claire. Entachée l'une et l'autre de flagrantes illégalités, l'une et l'autre élection était nulle. Mais quelle autorité pouvait s'interposer entre les deux partis, les obliger l'un et l'autre à un désistement devenu indispensable? En droit on n'en connaissait pas; trois siècles plus tard, quand il s'agira d'éteindre le grand schisme, l'Église se trouvera également prise au dépourvu. Rien de plus contestable que les prétentions du concile de Pise à régler le différend qui mit aux prises les papes de Rome et les

papes d'Avignon. Un problème analogue se posait déjà au lendemain de l'élection de 1130. Comment la chrétienté allait-elle le résoudre?

II. La reconnaissance d'Innocent II. — Si, de droit, il n'existait aucune autorité susceptible de trancher le tragique différend, en fait, la puissance séculière se trouvait investie de par les circonstances de l'époque d'un pouvoir considérable en la matière. Celui des deux concurrents que parviendrait à se faire reconnaître par les principaux souverains de l'Europe, jouirait sur l'autre d'un avantage considérable. De ces souverains il en était deux qu'il importait au plus haut point de conquérir; le roi des Romains, Lothaire, défenseur-né de la papauté, le roi de France, Louis le Gros, vers qui déjà, en des circonstances critiques, les papes du XIIe siècle avaient été heureux de se tourner. Chacun des deux compétiteurs s'employa activement à se faire reconnaître par l'un et par l'autre de ces rois.

Étant données les difficultés intérieures dans lesquelles se débattait Lothaire, ce serait Louis le Gros surtout qui deviendrait l'arbitre de la querelle. La France capétienne qui est restée presque entièrement à l'écart de la querelle du sacerdoce et de l'empire va jouer à présent un rôle considérable. Et dans cette France un homme sera le grand artisan de la reconnaissance d'Innocent II, aux dépens d'Anaclet : l'abbé de Clairvaux, saint Bernard. Il est difficile d'exagérer l'influence qu'il possédait alors dans l'Église de France, influence qui ne fera d'ailleurs que grandir à partir de ce moment. Du fait que le roi était sollicité de prendre parti, du fait qu'il devait consulter l'Église de France pour savoir à quelle obédience se ranger, il était inévitable que l'abbé de Clairvaux eût une part prépondérante dans les décisions qui seraient prises. La consultation de l'épiscopat français eut lieu à Étampes, vraisemblablement vers le mois d'août ou de septembre, peut-être un peu plus tard, alors que déjà Innocent II avait mis le pied sur la terre de France. Incapable, en effet, de se maintenir à Rome où Anaclet avait la haute main, Innocent s'était d'abord réfugié à Pise (mai ou juin), puis s'était décidé à venir solliciter personnellement l'intervention de la France. Au début de septembre il débarquait à Saint-Gilles, en amont d'Aigues-Mortes; puis à petites journées se dirigeait vers Cluny, où Pierre le Vénérable lui faisait un accueil royal; le pape y séjournerait du 24 octobre au 3 novembre. Les historiens sont partagés sur le point de savoir si le synode d'Étampes eut lieu avant ou après le débarquement du pape en France. Ceux qui admettent la seconde hypothèse, insistent sur le fait que la reconnaissance d'Innocent par Pierre le Vénérable, le chef de l'ordre clunisien, constituait en faveur du pontife un préjugé considérable. Ceux qui se rangent à la première mettent davantage en évidence le rôle de saint Bernard. Mais quoi qu'il en soit, il est certain que ce dernier eut au synode d'Étampes une action des plus considérables. Encore qu'il ne soit pas évident que l'assemblée lui ait confié l'arbitrage, au sens plein et absolu du mot, il reste que son intervention en faveur d'Innocent amena d'un seul coup la reconnaissance de ce pontife par le synode, par la France et par la chrétienté. Il vaut donc la peine de préciser les raisons qui ont déterminé la conscience de l'abbé de Claivaux. Tous les documents s'accordent à déclarer que la délibération roula beaucoup moins sur les circonstances dans lesquelles s'était accomplie la double élection, que sur les mérites respectifs des deux compétiteurs. Les événements du 14 février, d'une part, étaient assez mal connus et il paraissait difficile, sinon imprudent, d'instituer une enquête et de remuer tout ce passé. Il ne semble pas, d'autre part, qu'on eût à Étampes une notion très exacte des règles canoniques relatives à l'élection pontificale; l'abbé de Clairvaux, en particulier, n'a jamais eu le fétichisme de la légalité; volontiers (on le voit à plusieurs reprises dans sa vie) il tranchait des questions compliquées où un juriste aurait été mal à l'aise, par l'appel au bon sens, à des idées religieuses, à une espèce de divination de sa conscience qui lui dictait le parti à prendre. Ce procédé peut être infiniment dangereux; il n'est conscience si droite qui ne soit humaine, et qui, dès lors, ne risque de se laisser surprendre. Dangereux ou non, saint Bernard l'employa fréquemment. Il l'employa ici. Se dresser comme un juge entre les deux partis, constater que l'un et l'autre avaient des torts, que l'un et l'autre avaient abouti à une élection anticanonique et nulle et dès lors les renvoyer dos à dos, en demandant qu'il fût procédé à un nouveau choix, la piété de l'abbé de Clairvaux lui interdisait de le faire; la prudence même le déconseillait. Le mieux n'était-il pas de supposer le problème résolu; d'admettre que le pouvoir pontifical n'était pas tombé en déshérence, que l'un des deux compétiteurs était bien le pape authentique. La discrimination se ferait par la comparaison des mérites respectifs des deux élus. C'était la mise en œuvre d'un principe énoncé par le pape saint Léon en matière d'élection épiscopale : *Is alteri præponatur qui majoribus studiis juvatur et meritis.* En cas de partage, le candidat doit être préféré qui réunit le plus de suffrages et le plus de mérites. Ni saint Bernard, ni le synode, ne s'appesantirent sur la première partie de l'adage : l'élection d'Innocent n'avait pas précisément été faite à la majorité des suffrages; mais on appuya énergiquement sur la question des mérites. Ainsi posé, le problème serait incontestablement résolu en faveur d'Innocent. Sa vie publique avait toujours été digne, sa vie privée sans tache, et ses adversaires eux-mêmes devaient reconnaître qu'il était impossible à ce point de vue d'attaquer sa réputation. Il en allait différemment de la personne d'Anaclet. Bien qu'en bonne critique il soit impossible d'ajouter foi à toutes les accusations que le parti adverse faisait courir sur son compte, il ne laissait point de circuler sur Anaclet des bruits assez fâcheux. La vie privée de Pierleoni n'était sans doute ni meilleure, ni pire, que celle de beaucoup de dignitaires ecclésiastiques de l'époque; dans sa vie publique, il n'avait pas échappé à tout soupçon de partialité. Surtout son ambition était notoire; elle avait pu l'entraîner à des manœuvres, à des brigues, qui suffisaient à vicier son élection dans le principe. Toutes ces considérations firent pencher la balance en faveur d'Innocent. Comme le dit naïvement le biographe de saint Bernard : *Ille diligenter prosecutus electionis ordinem, electorum merita, vitam et famam prioris electi, aperuit os suum et Spiritus Sanctus replevit illud.*

L'adhésion de saint Bernard à Innocent II entraînait celle de la France et par contre-coup celle de la catholicité. Peu à peu la reconnaissance du pontife deviendra unanime et il semble assez naturel de considérer cette acceptation du fait accompli comme une espèce de *sanatio in radice*, qui aurait conféré après coup la légitimité à une élection de prime abord irrégulière. En d'autres termes il faudrait considérer le temps qui s'écoule entre la mort d'Honorius II et la reconnaissance quasi unanime d'Innocent II comme une longue vacance de la papauté, vacance qui s'est terminée par une élection extraordinaire, d'un genre assez spécial, à savoir le consentement quasi unanime de l'Église. Il me semble que saint Bernard se serait rallié à la théorie que je propose. Ce sont des arguments analogues à ceux-ci qu'il fera valoir quelques années plus tard lors des discussions organisées devant Roger de Sicile entre partisans d'Anaclet et partisans d'Innocent II.

Il ne nous reste plus qu'à montrer rapidement comment s'accomplit la reconnaissance définitive d'Innocent II. Bientôt lui arrive l'adhésion de l'Angleterre. Dans une entrevue à Chartres en janvier 1131, le roi Henri reconnaît son bon droit. L'adhésion du roi d'Allemagne était un fait non moins considérable; elle fut accordée au pontife à l'entrevue de Liége, 22 mars 1131. Le tout avait été préparé à Wurzbourg en octobre de l'année précédente, dans une assemblée parallèle à celle d'Étampes et où saint Norbert joua un rôle très sensiblement analogue à celui que saint Bernard avait rempli en cette dernière réunion. L'entrevue de Liége entre Innocent et Lothaire ne fut que la mise à exécution du plan arrêté à Wurzbourg. On convenait de plus que le roi prêterait son concours au pape fugitif pour l'installer à Rome, où Lothaire recevrait de ses mains la couronne impériale. En octobre, alors qu'il tenait à Reims un important concile, Innocent reçut encore l'adhésion d'Alphonse VII de Castille et d'Alphonse Ier d'Aragon. Bref, son obédience à la fin de 1131 est constituée par l'Allemagne, une grande partie de la France, le royaume d'Angleterre et une partie de l'Espagne. Anaclet, toujours maître de Rome, n'est reconnu que par le midi de la France, la Lombardie, et tout spécialement Milan, enfin et surtout par Roger de Sicile, à qui il a reconnu dès juin 1130, le titre de roi, avec une domination considérable dans le sud de l'Italie. Ces deux obédiences ne se modifieront pas sensiblement avant 1136.

Les partisans d'Innocent II se rendaient bien compte d'ailleurs que seule l'installation de celui-ci à Rome couperait court définitivement aux prétentions d'Anaclet. Après avoir conquis une obédience, il s'agissait maintenant pour le pontife de conquérir le siège romain. Pour cette entreprise il ne pouvait guère compter que sur les armes de Lothaire; il eût été inutile de s'adresser à la France. Celle-ci avait eu la part principale dans la reconnaissance d'Innocent; l'Allemagne aurait à jouer le premier rôle pour rétablir le pontife sur le trône de saint Pierre. La chose n'alla pas sans de graves difficultés. Les complications politiques où se débattait Lothaire ne lui permirent pas de réunir pour son expédition des moyens suffisants. Entreprise en avril 1132, la campagne qui devait mener à Rome le pape et le roi aboutit à un succès fort relatif. En août 1133, l'armée allemande arriva sous les murs de Rome, après avoir rallié en Lombardie le pape qui y séjournait depuis le printemps de 1132. Un instant Anaclet fut tenté de négocier; il proposait que le tribunal impérial discutât la double élection de 1130, avec l'arrière-pensée que cette juridiction proclamerait nécessaire le désistement des deux compétiteurs. Saint Norbert semble avoir amené Innocent à se prêter à une transaction de ce genre; mais les pourparlers n'aboutirent pas. C'est par la force qu'Innocent entra dans Rome et s'installa au Latran; c'est sous la protection des glaives allemands qu'il put procéder le 4 juin 1133 au couronnement de Lothaire dans la basilique constantinienne. Anaclet, en effet, se maintenait toujours dans le Transtévère, Saint-Pierre était inabordable. Et dès que le dernier allemand eut quitté Rome, Innocent ne s'y sentit plus en sûreté. Dès septembre il avait de nouveau rallié Pise. C'est là, ou dans les environs, qu'il séjournera pendant les années 1134 à 1136.

En août 1136, Lothaire un peu plus rassuré sur l'état de l'Allemagne se met en route, pour une nouvelle expédition, avec des effectifs plus imposants. L'objectif, cette fois, est de marcher directement sur Roger de Sicile, le plus sûr appui d'Anaclet, et de ne se tourner contre Rome qu'après avoir fait tomber cet obstacle considérable à l'installation d'Innocent. Le plan s'exécute tant bien que mal dans les premiers mois de 1137. Devant les forces considérables amenées par l'empereur, Roger avait pris la fuite et s'était réfugié en Sicile; il fut dès lors relativement facile de soumettre, au moins en apparence, les États continentaux du roi fugitif. Mais rien de définitif ne peut être obtenu; à peine le pape et l'empereur sont-ils partis pour Rome que Roger débarque à Salerne. D'ailleurs, la bonne intelligence entre Lothaire et Innocent passait par une pénible crise. Au sujet du Mont-Cassin des dissentiments assez vifs s'étaient fait jour entre les deux alliés; des paroles très regrettables avaient été échangées, des deux côtés on s'était amèrement reproché les services que l'on s'était rendus. Sur d'autres points encore des froissements eurent lieu. Pape et empereur se séparèrent sans regret; ils ne devaient plus se revoir. Lothaire mourut sur le chemin du retour, dans un pauvre village des Alpes, automne de 1137.

Resté seul à Rome, Innocent s'efforça de consolider sa situation en face d'Anaclet qui dominait toujours une partie de la ville. Mais la situation de l'antipape, (il faut bien maintenant l'appeler ainsi) était beaucoup moins favorable que quatre ans plus tôt. Son obédience s'était de plus en plus restreinte; l'action de saint Bernard en Aquitaine, à Milan, en Lombardie, dans l'Italie du sud, avait fini par détacher de lui le plus grand nombre de ses partisans. La plus précieuse conquête, faite par Bernard, avait été celle du cardinal Pierre de Pise, dont nous avons dit qu'il exerçait sur ses contemporains un ascendant considérable. Lui disparu du collège cardinalice d'Anaclet, il n'y restait plus guère que des personnages ou médiocres ou tarés; la noblesse romaine, elle-même, se fatiguait de son élu. Bref, les chances de reconnaissance d'Innocent allaient croissant, tandis que diminuaient celles de Pierleoni. Une maladie rapide emporta ce dernier en quelques jours au début de 1138; il mourut le 25 janvier. Sa mort aurait dû être la fin du schisme; mais quelques irréductibles prétendirent donner un successeur à Anaclet dans la personne du cardinal Grégoire, qui prit le nom de Victor IV. Cette fantaisie ne pouvait réussir. A la Pentecôte suivante, cédant aux instances de saint Bernard, le malheureux venait se jeter aux pieds d'Innocent en implorant son pardon. Innocent II était désormais seul pape de droit et de fait.

Il s'en faut d'ailleurs qu'Innocent ait retrouvé dès lors une parfaite tranquillité. Les documents, beaucoup moins abondants sur les dernières années de son pontificat, nous laissent néanmoins entrevoir les nombreuses difficultés auxquelles il se heurta. A l'été de 1139, au lendemain du concile de Latran, où l'excommunication avait été lancée contre Roger de Sicile, toujours rebelle, le pape voulut presser lui-même les armes à la main l'exécution de la sentence. Fait prisonnier par son adversaire, le pape ne put sortir de captivité que par une capitulation peu honorable; il dut lever l'excommunication portée et confirmer à Roger le titre de roi de Sicile, de Pouille et de Capoue. La rentrée du pontife à Rome ne fut pas un triomphe. Il fallut ensuite rétablir l'autorité pontificale dans les petites villes des États romains; la guerre avec Tivoli dura longtemps. Si elle se termina par une paix honorable pour le pape, il s'en faut que cette paix ait satisfait les Romains, qui voulaient la ruine définitive de la cité rebelle. Le mécontentement grandit dans la capitale, le mouvement communal, qui à la même époque agitait nombre de villes en France et en Italie, s'en trouva favorisé. Un jour vint où la population romaine proclama la république, réorganisa le sénat, nomma des consuls. Bref, laissant au pape la gestion des affaires de la chrétienté et de l'Église, Rome, entreprenait de se gouverner elle-même.

C'est au milieu de ces troubles qui, à plusieurs reprises, durent être violents, que mourut Innocent II le 24 septembre 1143.

III. La politique religieuse d'Innocent II. — C'est parmi toutes ces agitations politiques qu'il faut rechercher les traces de l'activité religieuse d'Innocent II. Je ramènerai celle-ci à trois chefs principaux : la réforme morale, la condamnation des erreurs dogmatiques, les rapports entre l'Église et l'État.

Sur le premier point Innocent a continué avec beaucoup d'énergie la politique inaugurée un demi-siècle auparavant par Grégoire VII. Les diverses étapes de son pontificat errant sont jalonnées par un certain nombre de conciles importants, qui ont pour objet de remettre en vigueur les prescriptions ecclésiastiques que certains seraient tentés d'oublier : concile à Clermont-Ferrand, 18 novembre 1130, promulguant treize canons disciplinaires relatifs surtout à la vie des clercs; concile de Reims, très considérable par le nombre des assistants du 18 au 23 octobre 1131, qui réitère les décisions prises à Clermont; concile de Plaisance, 13 juin 1132; concile de Pise, 30 mai-6 juin 1135. A cette dernière réunion on procéda contre un certain nombre d'évêques accusés d'incontinence ou de violation des canons ecclésiastiques; les canons promulgués renouvellent sensiblement les dispositions précédemment arrêtées. Tous ces conciles peuvent être considérés comme les préliminaires du grand concile tenu au Latran en 1139, et qui compte comme le X^e^ œcuménique. Voir l'article spécial.

Cette réforme morale, édictée dans les assemblées conciliaires, Innocent II en pressait l'exécution; ses légats se montrèrent aussi actifs que sous les pontificats précédents. Ses *Regesta* nous le montrent intervenant dans les affaires ecclésiastiques des pays les plus divers, confiant à certains archevêques le soin de le représenter. Jaffé, n. 7483 : mission donnée à Hugues de Rouen; n. 7511 : constitution d'un tribunal ecclésiastique comprenant les archevêques de Canterbury, d'York et de Rouen pour appointer un différend entre deux évêques anglais; n. 7514-7515 : soumettant l'évêque de Glasgow et en général les évêchés d'Écosse à la juridiction d'York; n. 7875, 7906, 7908 : organisation des patriarcats latins de Jérusalem et d'Antioche; n. 7890 organisation du ressort métropolitain de Pise, etc. Signalons dans le même ordre d'idées la préoccupation de porter l'Évangile en dehors des limites de la chrétienté. Les lettres, n. 8116, 8199, 8220, donnent à Henri, évêque de Moravie, les pouvoirs nécessaires pour organiser des missions en Prusse.

Au point de vue dogmatique Innocent eut à s'occuper de quelques affaires, dans lesquelles il se borna d'ailleurs à ratifier des décisions prises en dehors de lui. La plus importante est celle qui concerne Abélard. Déjà condamné au concile de Soissons en 1121, celui-ci repris son enseignement; la vigilance de saint Bernard y surprit de nouvelles erreurs. Abélard entreprit de faire son apologie au concile de Sens en 1140. Mais voyant que son cas était jugé en dehors des formes légales, Abélard en appelle au jugement du pape. Vivement sollicité par l'abbé de Clairvaux, le souverain pontife rendit le 16 juillet 1140 une sentence d'ailleurs fort vague et fort générale réprouvant sans les déterminer « les pernicieuses doctrines de maître Pierre Abélard », apparentées, disait-il, à celles d'Arius, de Macédonius, de Nestorius. Abélard y est qualifié, sans plus, d'hérétique; les extraits *(capitula)* envoyés par saint Bernard, tous les enseignements de ce même Pierre sont condamnés avec leur auteur : *destinata nobis capitula et universa ipsius Petri dogmata, sanctorum canonum auctoritate cum suo auctore damnavimus*. Un silence perpétuel était imposé au téméraire docteur, ses défenseurs et sectateurs seraient excommuniés. Jaffé, n. 8148. Une autre lettre, destinée à demeurer secrète, prescrivait aux archevêques Samson de Reims, et Henri de Sens et à l'abbé de Clairvaux de faire enfermer séparément dans des monastères, Pierre Abélard, et Arnaud de Brescia, et de faire brûler leurs livres. Jaffé, n. 8149.

Arnaud de Brescia, en effet, ancien élève d'Abélard, était venu au secours de son maître, bien mauvaise recommandation à une époque où Innocent II commençait à sentir en Italie les effets de l'agitation inaugurée par ce révolutionnaire. Nous n'avons aucun document émané d'Innocent II qui se rapporterait à la condamnation de Pierre de Bruys et de son allié le moine Henri. Ceux-ci semblent visés, sans que leur nom soit indiqué, par le 23^e^ canon du concile de Latran en 1139. Signalons au moins, pour être complet, deux consultations assez curieuses du pape Innocent II. Dans la première, Jaffé, n. 8272, il s'agit d'un prêtre, qui, on ne sait pour quelle cause, se trouve ne pas avoir été baptisé; il est mort. Son évêque demande ce qu'il faut penser de son salut : « Puisque, répond Innocent, il a persévéré dans la foi de l'Église et la confession du nom du Christ, nous affirmons sans hésiter qu'il a été délié du péché originel, et qu'il jouit des biens de la patrie céleste, » *Ab originali peccato solutum et cælestis patriæ gaudium esse adeptum, asserimus incunctanter.* L'autre est relative à une question d'ordalie. Jaffé, n. 8284. « Le jugement de Dieu par l'eau (froide), quand il s'agit d'un clerc, n'est pas canonique. »

L'attitude d'Innocent II dans les questions de droit civil ecclésiastique est naturellement dominée par les nécessités de sa politique générale. Ayant le plus grand besoin de l'appui du pouvoir civil, il a pu être entraîné à lui faire quelques concessions. A plusieurs reprises, à l'entrevue de Liége en 1131, plus tard lors du sacre de Lothaire à Rome, il a été vivemett sollicité par celui-ci de revenir sur la question des investitures telle que l'avait réglée le concordat de Worms, et la transaction souscrite par Lothaire au moment de son élection. Voir Honorius II, col. 133. Il n'est pas impossible que, laissé à lui-même, le pontife n'en fût arrivé à céder à des instances, qui nous sont représentées comme ayant été très vives. Chaque fois, heureusement, le pape trouva auprès de lui un conseiller énergique, saint Bernard à Liége, saint Norbert à Rome, qui lui fit éviter une faute et une erreur. Avec le roi d'Angleterre il fallut aussi user de ménagements; cf. lettre du 14 juillet 1132, Jaffé, n. 7586, demandant à l'archevêque de Rouen de faire quelques concessions au monarque, dans des affaires de nominations à diverses abbayes. Jamais pourtant Innocent n'abdiqua complètement son indépendance; on le vit bien lors des démêlés avec Lothaire relativement à l'abbaye du Mont-Cassin. On le verra mieux encore, quand à partir de 1138 il pourra s'exprimer en toute liberté. Les *Regesta* signalent une lettre datée du 17 décembre 1138, enjoignant aux évêques de Metz et de Toul de prendre la défense de l'abbaye de Remiremont contre les empiétements du duc Simon, et excommuniant ce dernier. Jaffé, n. 7723. Le roi de France, lui-même, ne sera pas épargné, s'il va contre les intérêts de l'Église. Louis le Jeune en sut quelque chose lors du différend qui éclata à propos de l'élection au siège archiépiscopal de Bourges en 1141. Pour avoir défendu à Pierre de la Chatre, régulièrement élu et sacré à Rome par le pape lui-même, de prendre possession de son siège, le roi vit lancer l'interdit sur toutes les villes, villages et châteaux où il séjournerait. La situation se complique encore au cours de l'année suivante, par suite d'intrigues singulièrement embrouillées dans le détail desquels il

est inutile d'entrer. Cette fois la diplomatie de saint Bernard échoua, l'abbé de Clairvaux ne put arriver à faire lever l'interdit qui pesait sur le roi. Quand Innocent II mourut, la question n'était pas liquidée. En Espagne, le pape offrit sa médiation, qui fut acceptée, entre Alphonse de Castille et Alphonse Henriquez, qui prétendait faire du Portugal un royaume indépendant. Finalement l'indépendance de la nouvelle souveraineté fut reconnue. De toute manière donc, malgré la paralysie dont le schisme de Pierleoni fut la cause, l'action d'Innocent II continue dans mesure du possible celle de ses grands prédécesseurs de la fin du XIe siècle et des premières années du XIIe.

I. SOURCES. — Les pièces émanées d'Innocent II dans Jaffé, *Regesta pontificum romanorum*, t. I, p. 840-911; celles d'Anaclet II sont à la suite, p. 911-919; la plupart des lettres sont dans *P. L.*, t. CLXXIX, col. 53-731. Quant aux documents relatifs au pontificat, les plus importants ont été rassemblés dans Watterich, *Pontificum romanorum vitæ*, Leipzig, 1862, t. II, p. 174-275. On trouvera la référence aux documents contemporains qui ne se rencontre point ici dans les ouvrages dont il sera question tout à l'heure. La plus grande partie des pièces utilisables est dans Jaffé, *Bibliotheca rerum germanicarum*, Berlin, 1869, t. V. Les documents conciliaires dans Mansi, t. XXI.

II. TRAVAUX RÉCENTS. — Sur l'élection de 1130 deux ouvrages capitaux : R. Zöpffel, *Die Papstwahlen*, Gœttingue, 1871, p. 269-395 : *Die streitige Papstwahl des Jahres 1130;* E. Mühlbacher, *Die streitige Papstwahl des Jahres 1130*, Inspruck, 1876. Les deux ouvrages aboutissent sensiblement aux mêmes conclusions, bien que Zöpffel se soit cru obligé de prendre violemment à parti Mühlbacher, dans *Göttingische gelehrte Anzeigen*, 1er mars 1876, p. 257-304; W. Bernhardi, *Lothair von Supplinburg*, Leipzig, 1879; *Konrad III*, Leipzig, 1883. C'est en s'appuyant sur ces trois ouvrages et en utilisant les documents qu'ils citent que M. Vacandard a traité la question de l'élection et de la reconnaissance d'Innocent II, dans la *Revue des questions historiques*, t. XLIII, janvier 1888, p. 61-126; t. XLV, janvier 1889, p. 5-63. Ces articles sont passés, presque sans modification, dans la *Vie de saint Bernard*, du même auteur. Cet ouvrage donnera un aperçu fort suffisant de l'ensemble des questions soulevées durant le pontificat d'Innocent II. Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, t. V, p. 676-795, donnera les dernières indications bibliographiques. Y joindre encore : G. Wieczorek, *Das Verhältnis des Papstes Innocenz II (1130-1143) zu den Klöstern*, Greifswald, 1914.

E. AMANN.

**3. INNOCENT III**, pape (1198-1216). — I. Pontificat. II. Idées théologico-politiques.

I. PONTIFICAT. — Lothaire, fils de Thrasimond comte de Segni, et de Claricia de la famille des Scotti, naquit à Anagni, l'an 1160. Il appartenait, on le voit, à la haute noblesse romaine; de bonne heure, toutefois, il s'orienta vers la carrière ecclésiastique. Jeune encore, Lothaire, comme tant de clercs de l'époque, vient demander à l'université de Paris une solide formation théologique. Disciple de Pierre de Corbeil, qui lui enseigna l'exégèse du temps, il conservera toute sa vie et de son maître et de l'*Alma mater* un souvenir affectueux et reconnaissant. De Paris, il se rend à Bologne, célèbre dans tout le monde d'alors par sa faculté de Décret. C'est là surtout qu'il se formera; là qu'il puisera, avec les connaissances juridiques, la fermeté de principes, la raideur dans les déductions dont il fera preuve dans son pontificat. Quand il rentre à Rome, vers 1185, le jeune Lothaire est prêt à entrer dans la carrière qui mène aux honneurs et au pouvoir. Sitôt reçus les ordres mineurs, il est fait chanoine de Saint-Pierre. Sous-diacre en 1187, sous Grégoire VIII, il est créé par Clément III (1187-1191) cardinal-diacre du titre des saints Sergius et Bacchus. C'est le moment, pour Lothaire Segni, de commencer à jouer un rôle dans l'Église; mais bientôt l'arrivée au trône pontifical de Célestin III, un ennemi de sa famille, rejette dans l'ombre le jeune cardinal. Des loisirs qui lui sont faits, il profitera pour composer toute une série d'ouvrages de théologie mystique : *De contemptu mundi, sive de miseria conditionis humanæ libri tres*, médiocre exploitation d'un thème bien rebattu; *Mysteriorum legis et sacramenti eucharistiæ libri sex*, où viennent s'intercaler, au milieu de l'explication symbolique des cérémonies de la messe, dont a raffolé le moyen âge, quelques courtes dissertations d'ordre plus théologique; *De quadripartita specie nuptiarum*, qui met en parallèle l'union de l'homme et de la femme, du Christ et de l'Église, de Dieu et de l'âme, du Verbe et de la nature humaine. Heureusement la mort de Célestin III vient arracher Lothaire à ces occupations littéraires qui risqueraient de nous donner de son génie une idée plutôt fâcheuse. Le jour même des funérailles du pontife défunt, 8 janvier 1198, le collège cardinalice rassemble l'unanimité de ses voix sur le nom du cardinal des saints Sergius et Bacchus; Lothaire Segni est élu pape sous le nom d'Innocent III, il n'avait pas trente-huit ans. Malgré un simulacre de protestation, commandé par la coutume et le décorum, il semble bien que sa jeunesse ait accepté sans hésitation, disons plus, avec allégresse, l'énorme fardeau qu'on lui imposait. Pleinement conscient de ses devoirs, comme de ses droits, le nouveau pontife va mettre au service d'une ambition, immense sans doute, mais très sincère et très pure, une infatigable activité, une fougue extraordinaire, une habileté peu commune dans le choix des moyens, une connaissance approfondie des hommes et des choses de son temps. Et ce seront dix-huit années d'un pontificat triomphal, le plus brillant qu'ait connu le moyen âge, et qui réussira presque à faire passer des textes morts dans la réalité vivante, la monarchie absolue du pouvoir spirituel, la suprématie définitive des idées religieuses dans le domaine temporel.

1° *L'action d'Innocent en Italie.* — Le plus pressant était de rétablir à Rome et dans l'Italie centrale, l'autorité pontificale que la vieillesse de Célestin III avait laissé prescrire. L'agitation communale d'une part, d'autre part, la politique allemande menée par la robuste main d'Henri VI, avaient porté une grave atteinte aux droits traditionnels de la papauté. Non sans luttes, non sans peines, non sans échecs parfois, Innocent III parvint à restaurer d'une manière suffisante, à Rome, dans le Patrimoine, en Ombrie, dans les Marches l'autorité pontificale. Continuant dans l'Italie du Nord la politique d'Alexandre III, il essaie d'y rétablir les fameuses ligues, si utiles contre les Allemands, mais si nuisibles en même temps aux tendances centralisatrices, que la papauté s'efforçait de réaliser. C'est dans la Haute Italie que la politique d'Innocent III sera le plus constamment mise en échec; alors qu'il commande en souverain aux plus puissants monarques de l'Europe, le pape n'obtiendra des petites républiques lombardes ou toscanes qu'une obéissance précaire et sans cesse discutée. Par contre il triomphe, au moins pour un temps, dans la Basse Italie. C'était, depuis un siècle, la constante politique du Saint-Siège que d'empêcher la réunion à l'Allemagne du royaume de Sicile, que de faire de cet État un fief soumis et obéissant de l'Église romaine. De cruelles conjonctures avaient empêché sous les pontificats précédents la réussite de ces plans. A l'avènement d'Innocent III au contraire tout semble la favoriser. L'empereur Henri VI vient de mourir, laissant à sa veuve l'impératrice Constance la tutelle du jeune Frédéric, qu'il a couronné roi de Sicile, qu'il veut faire reconnaître aussi comme empereur d'Allemagne. Abandonnée de tous les grands vassaux allemands, l'impératrice

veuve ne trouve d'appui qu'auprès du pape. Sans vouloir reconnaître l'élection à l'empire du petit-fils de Barberousse, Innocent prend l'enfant sous sa protection, en tant que roi de Sicile; il profite de la situation pour faire proclamer, dans les formes légales, la papauté comme suzeraine du royaume, pour se faire proclamer lui-même tuteur du jeune Frédéric, pour imposer à Constance un concordat qui supprime dans le royaume les privilèges arrachés au Saint-Siège et fait rentrer la Sicile dans le droit commun au point de vue ecclésiastique. Puis, quand Constance meurt le 27 novembre 1198, Innocent, prenant au sérieux son rôle de tuteur, reconquiert de haute lutte, en faveur de son pupille, sur les féodaux exotiques ou indigènes le pouvoir souverain. Ce sont dix années de luttes pénibles, enfin couronnées par le succès. D'aucune de ses entreprises, Innocent III ne s'est plus glorifié que de celle-ci; et quand en 1215, il aura finalement dirigé sur son pupille Frédéric les suffrages de toute l'Allemagne, il s'imaginera avoir remporté l'un des triomphes les plus éclatants dont se soit jamais glorifiée la papauté! Tant il est vrai que les plus clairvoyants des politiques sont parfois capables de faire douter de la sagesse des hommes!

2° *Innocent et l'Empire.* — La plus grande des affaires où ait été impliqué Innocent III, c'est à coup sûr la compétition qui, en Allemagne, de 1198 à 1215, mit aux prises les divers prétendants à l'empire. Ils sont deux à se disputer le trône : Philippe de Souabe, frère de Henri VI l'empereur défunt, élu en mars 1198, par un groupe considérable des vassaux allemands, et Otton IV le Guelfe, élu en juin de la même année par une petite minorité de dissidents; sans compter le tout jeune Frédéric II, trop faible pour recueillir les fruits de la politique de son père. C'est entre les trois personnages que la papauté doit choisir. Les deux Hohenstaufen, Philippe et Frédéric, représentent à ses yeux une politique qui depuis cinquante ans fait le malheur de l'Église, rappellent à son souvenir les plus cruels épisodes de la lutte du sacerdoce et de l'empire. Le Guelfe, on l'espère du moins, persévérera en des traditions moins dommageables à l'Église romaine; et de fait, à peine élu, il multiplie à l'égard de la papauté les protestations de dévouement, consent à Innocent tous les avantages que celui-ci réclame, renonce aux droits que l'empire prétendait sur l'Italie, abandonne même au souverain pontife telles possessions, l'exarchat de Ravenne, le duché de Spolète, encore occupées par des troupes allemandes. Fort au contraire de ce qu'il prétend être son bon droit, Philippe semble contester au Saint-Siège le pouvoir d'arbitrer le différend au sujet de la couronne d'Allemagne. Dans ces conjonctures il est donc tout naturel que les sympathies d'Innocent aillent tout d'abord vers le Guelfe. Après en avoir longuement délibéré, le pape se décide pour Otton, le reconnaît comme roi d'Allemagne et futur empereur romain (mars 1201). Le cardinal Guy de Préneste, légat du pape en Allemagne depuis 1200, et qui a travaillé de toutes ses forces à rallier à Otton les grands seigneurs laïques et ecclésiastiques, excommunie dans une diète les adversaires du protégé d'Innocent III (juillet 1201). La cause semble terminée. En réalité la lutte ne fait que commencer; son issue dépendra moins des sentences ecclésiastiques que des événements politiques et surtout militaires. Au début la fortune des armes semble favoriser Otton; puis viennent les revers; en 1204 et 1205 malgré les objurgations du pape, malgré ses menaces, un certain nombre des partisans du Guelfe passent du côté de Philippe. C'est au tour de ce dernier d'entrer avec le Saint-Siège en des négociations plus serrées. En juin 1206, il tente avec Innocent une véritable réconciliation; les revers continuels d'Otton, le refus obstiné qu'il oppose aux légats qui lui demandent de se soumettre à l'arbitrage proposé par Philippe, contribuent à détacher du Guelfe les sympathies d'Innocent; à la fin de 1207 tout allait à une reconnaissance officielle par Rome de l'élection du Hohenstauffen; un accord se préparait entre celui-ci et le pape au sujet de l'Italie centrale, accord dans lequel la famille d'Innocent III n'était pas oubliée. Le meurtre de Philippe de Souabe par Otton de Wittelsbach (21 juin 1208) vint remettre une nouvelle fois en question le sort de la couronne d'Allemagne. Du coup les chances d'Otton remontent. Innocent inonde l'Allemagne de lettres où il recommande aux princes laïques et ecclésiastiques de s'incliner devant le jugement de Dieu, et d'accepter la royauté guelfe; en aucun cas le souverain pontife ne reconnaîtrait la candidature de Frédéric. Otton accepte alors de se soumettre à une nouvelle élection qui, cette fois, est unanime (Helberstadt, 22 septembre 1208). Le 11 novembre suivant, la diète de Francfort rallie autour du Guelfe l'ensemble de l'Allemagne, et règle au mieux les questions pendantes entre les deux maisons rivales; il ne reste plus à Otton qu'à aller ceindre à Rome la couronne impériale. C'est à ce moment qu'Innocent, qui jusqu'alors s'est laissé mener par les événements plutôt qu'il ne les a dirigés, va reprendre tous ses avantages. Assez peu sûr de son droit, tant qu'il s'est agi d'arbitrer le différend entre les deux prétendants, il retrouve tous ses moyens quand il s'agit de conférer à l'élu de l'Allemagne la plénitude de ce pouvoir mi-spirituel, mi-temporel que donne la cérémonie du sacre. Avant de convoquer Otton à Rome, Innocent lui fait prévoir les concessions qu'il exigera. Le Guelfe passe par tout ce qu'on demande; la charte de Spire, 22 mars 1209, consigne solennellement ses promesses : il reconnaît les frontières de l'État pontifical, telles qu'Innocent III vient de les élargir; de concert avec le pape, il travaillera à l'extirpation de l'hérésie; surtout il renoncera à tout droit d'influence sur les élections ecclésiastiques. Belles promesses! Mais du jour où il foulerait le sol de l'Italie, le Guelfe ne se retrouverait-il pas Gibelin? C'est ce qui arriva. A l'été de 1209, Otton se met en marche pour Rome à la tête d'une armée considérable. Le 4 octobre il est sacré à Saint-Pierre. A peine le nouvel empereur a-t-il ceint la couronne de Charlemagne, qu'il entre en conflit avec celui-là même qui vient de la lui imposer. C'est l'éternelle question de l'indépendance italienne devant le César germanique, qui va mettre aux prises, une fois de plus, le sacerdoce et l'empire. Après de longues et pénibles négociations, qui réussissent seulement à mettre en relief l'égale obstination des deux partis, la lutte à main armée commence dans l'été de 1210. Le 18 novembre de cette même année, Innocent III lance contre Otton l'anathème, puis, allant beaucoup plus loin, délie tous les sujets de l'empereur du serment de fidélité. Bientôt la papauté ne voit plus d'autre issue au conflit que de « substituer à Saül désobéissant, un jeune David », que l'on espère devoir être plus soumis à la tutelle du sacerdoce. Le roi de Sicile, le jeune Frédéric II, le fils du Hohenstauffen excommunié, va devenir contre le Guelfe le champion de la papauté! A l'appel d'Innocent, les princes italiens et allemands, le roi de France Philippe-Auguste se rangent du côté du petit-fils de Barberousse. La diète de Nuremberg, en septembre 1211, offre à Frédéric la couronne d'Allemagne que celui-ci finit par accepter. Innocent, il est vrai, a mis une condition formelle à cette acceptation. Le nouvel élu renoncera à la couronne de Sicile, qui reviendra à son jeune fils, jamais il n'y aura d'union politique entre la Sicile et l'empire. A ces conditions Innocent permet à Frédéric de recevoir à Francfort la couronne d'Allemagne, le 5 décembre 1212. L'écra-

sement d'Otton à Bouvines par les soldats de Philippe-Auguste (27 juillet 1214), amènera par contre-coup le triomphe de Frédéric. Le concile de Latran en 1215 proclamera ce dernier empereur élu. Innocent III mourrait d'ailleurs assez tôt pour ne pas constater par lui-même les imprudences de son choix.

3° *Innocent et la France.* — Si elle absorba durant tout son pontificat une bonne part de son attention, « l'affaire du Saint-Empire » n'empêcha pas Innocent III d'exercer sur les autres royautés de l'Europe ce droit de regard dont les circonstances politiques avaient investi la papauté. Le plus puissant des souverains de l'époque, le roi de France, Philippe-Auguste sentit à plusieurs reprises s'abattre sur lui la main pontificale. C'est d'abord à l'occasion de ses démêlés conjugaux avec la reine Ingeburge. Dès le lendemain de son mariage avec celle-ci, août 1193, le roi de France avait conçu pour son épouse une très vive aversion dont il est impossible de préciser les causes. Un certain nombre de prélats français, réunis à Compiègne, ont alors prononcé, à la requête du roi, une sentence d'annulation, fondée sur l'existence d'une parenté lointaine et douteuse entre Ingeburge et la première femme de Philippe, Élisabeth de Hainaut, décédée en 1190. De cette sentence trop complaisante, l'épouse répudiée a fait appel devant le pape Célestin III, lequel a déclaré nulle la décision des évêques français. Nonobstant le jugement de Rome, Philippe n'en a pas moins considéré son mariage comme annulé, a épousé la bavaroise Agnès de Méranie, et n'a tenu aucun compte des protestations, d'ailleurs timides, du vieux pontife. Mais l'avènement d'Innocent III va donner à l'affaire une autre conclusion; dès le début de son pontificat le nouveau pape, confirme la sentence rendue par son prédécesseur, et en appuie l'exécution par une menace d'interdit sur le royaume de France. Philippe essaie d'abord de résister; le pape passe de la menace à l'action; l'interdit général est lancé sur tous les domaines du Capétien; quelques évêques, il est vrai, refusent de publier et d'exécuter la sentence pontificale. Tancés d'importance par le pape, menacés par lui de déposition, ils finissent par rentrer dans le devoir; l'interdit est finalement appliqué partout. Le mécontentement du peuple contre le roi est tel que celui-ci doit céder à la pression populaire; il se soumet à toutes les conditions qui lui sont imposées; l'interdit est levé le 8 septembre 1200. Mais s'il avait renvoyé Agnès de Méranie, qui d'ailleurs mourut peu après, le roi s'obstinait à ne pas reprendre Ingeburge, pour laquelle son aversion était devenue telle que l'entourage royal l'attribuait à un maléfice. Étroitement gardée dans un couvent d'abord, ensuite dans un château qui était une véritable prison, la malheureuse reine ne cessait d'importuner le pape de ses supplications, lui demandant d'agir auprès du roi, pour que celui-ci la remît en jouissance de ses droits d'épouse et de reine. Durant douze années le pape intervint régulièrement auprès de Philippe-Auguste pour amener la réconciliation complète entre les deux époux. Il faut reconnaître d'ailleurs qu'il ne mit pas dans son action auprès du roi toute sa vigueur ordinaire; sa politique européenne avait intérêt à ménager le Capétien. Quand en 1213 Philippe-Auguste reprendra Ingeburge il obéira, ce semble, plus à des motifs personnels, qu'à la crainte d'attirer sur soi la colère d'Innocent.

Cette affaire matrimoniale ne fut pas la seule qui amena quelque tension entre Rome et le roi de France. A plusieurs reprises la papauté voulut intervenir dans la lutte que, durant tout son règne, le Capétien mena pour reconquérir sur l'Angleterre les provinces continentales occupées par celle-ci. La politique des Plantagenets avait abouti en France à des résultats considérables, la Normandie, l'Aquitaine, le Poitou, le Limousin, à l'avènement de Philippe-Auguste, reconnaissaient l'Anglais pour suzerain. Par séduction, par ruse, par violence Philippe finira par reprendre aux Plantegenets ce magnifique héritage. Assez peu scrupuleux sur le choix des moyens, il rencontrera plusieurs fois sur son chemin le pape Innocent III, s'efforçant de faire régner entre les princes chrétiens, la justice, la concorde, le respect des traités. Dès 1198, le pape a manifesté son intention de se rendre personnellement dans les provinces continentales de Richard Cœur de Lion pour régler la querelle de celui-ci avec Philippe-Auguste. Potthast, n. 235. S'il n'exécute pas ce plan, du moins il réussit par ses légats à faire signer le 13 juin 1199 la trêve de Vernon, qui marque un temps d'arrêt dans la politique conquérante de Philippe-Auguste. Trois ans plus tard, quand Jean Sans Terre, condamné par la cour royale de Paris pour toutes les violations du droit féodal dont il s'est rendu coupable, entend prononcer la confiscation de toutes les terres qu'il tient du roi de France, Innocent III essaie encore d'intervenir pour maintenir la paix. Son intervention, il est vrai, est fort mal accueillie par Philippe; elle n'empêche pas celui-ci de procéder d'urgence à la conquête de la Normandie; et quand, au concile de Meaux en août 1204, les légats du pape veulent contraindre le Capétien à la paix, il se trouve une majorité d'évêques français pour forcer les envoyés pontificaux à abandonner leur procédure. Quelques années plus tard les rôles vont changer. Maintenant c'est la papauté qui, en guerre ouverte avec Jean Sans Terre, veut lancer contre lui le roi de France. Rien ne pouvait être plus agréable à Philippe-Auguste, qu'une telle mission; depuis longtemps il caressait l'idée d'un débarquement en Angleterre; il n'y avait renoncé que sur les pressantes injonctions d'Innocent; maintenant c'est le pape lui-même, qui le convie à cette expédition, qui l'y envoie comme à une croisade. Quelle aubaine pour le Capétien! Mais aussi quelle déception, quand la soumission inattendue de Jean Sans Terre amène le pape à rapporter ses ordres primitifs, à interdire positivement au roi de France la continuation de son entreprise! Après la Roche-aux-Moines, après Bouvines, Jean Sans Terre, qui est venu porter la guerre sur le continent, serait perdu si Innocent ne s'interposait encore pour empêcher son dépouillement complet, et obliger les deux adversaires à la paix de Chinon, 18 septembre 1214. Philippe ne se risque plus à attaquer ouvertement le Plantegenet, c'est son fils aîné Louis, qui continue la lutte, obscurément d'abord, puis à visière levée, jusqu'au jour où il force Innocent III à l'excommunier. Cette politique du pape ne semblera manquer de suite qu'à ceux qui ne voient en lui qu'un homme d'État ordinaire; nous essayerons plus loin d'en dégager les lignes directrices, et l'on verra qu'elles ne manquent pas de quelque grandeur.

4° *Innocent et l'Angleterre.* — Autant faut-il en dire de celle qu'il suit à l'égard des souverains anglais. C'est ici surtout que se manifeste son intrépidité, sa constance à persévérer dans le chemin choisi, son mépris absolu de ce qui est grandeur et puissance terrestre. Les relations d'Innocent III avec Richard Cœur de Lion ont été ce que nous avons dit plus haut. En défendant les possessions continentales de celui-ci, le pape a le sentiment qu'il protège le roi chevaleresque, qui a étonné de ses prouesses l'Orient musulman, et de l'absence de qui l'on a profité pour mettre au pillage son domaine d'Occident. Avec Jean Sans Terre les rapports seront tout autres. De 1199 à 1213, il semble que le roi félon se soit appliqué à pousser à bout la patience d'Innocent III, à multiplier ces atteintes aux droits de l'Église, si âprement ressentis par les papes de cette époque. Ingé-

rences dans les élections des dignitaires ecclésiastiques, empiétements sur la justice d'Église, se sont multipliés jusqu'en 1208, et voici qu'en cette année l'élection à l'archevêché de Cantorbéry va être le point de départ d'une aventure terrible pour l'Angleterre. Trois concurrents sont en querelle pour la possession du trône primatial; ils ont porté leur différend en cour de Rome. Sans chercher à débrouiller un tel imbroglio, Innocent casse tout ce qui s'est fait, profite de la réunion à Rome d'un nombre suffisant d'électeurs et fait élire en sa présence Étienne Langton. Fureur du roi Jean; il refuse net d'accepter cette élection et menace même de faire schisme. « Après tout, écrit-il au pape, l'Angleterre possède assez d'archevêques, d'évêques et de prélats instruits pour que nous puissions nous passer des étrangers que Rome nous impose. » Fort de son droit, Innocent passe outre à cette protestation, Potthast, n. 3111, et consacre Langton à Viterbe. Cette fois, la guerre est déclarée; elle durera sept ans. « On y épuisera d'une part tout l'arsenal des armes et des châtiments d'Église, de l'autre toutes les formes de persécution et de spoliation qu'un despote pouvait imaginer. Dans cette guerre, si âprement soutenue, Innocent va jusqu'au bout de la gamme ascendante des châtiments d'Église, mais il ne passera d'une note à l'autre qu'après avoir essayé tous les moyens d'entente et constaté l'impossibilité d'un accommodement. Et il continue les négociations tout en sévissant avec un désir de conciliation dont la sincérité est hors de doute. » Luchaire, *Les royautés vassales*, p. 203. Nous n'entrerons pas dans le détail de tous ces événements : qu'il nous suffise de marquer les principales étapes : d'abord l'interdit absolu lancé par les légats sur toutes les possessions de Jean; puis l'excommunication personnelle du roi. Puis, comme ces mesures n'ont pas produit l'effet attendu, Innocent à la fin de 1211 délie tous les sujets de Jean de leur serment de fidélité; enfin, en 1212, le pape prononce la déposition du Plantagenet et le transfert de sa couronne à un autre souverain. Philippe-Auguste est invité à se mettre en campagne pour cette nouvelle croisade, où il va plus joyeusement qu'à celle d'Orient. La flotte du Capétien est rassemblée à Boulogne; la descente en Angleterre se prépare. Mais, coup de théâtre! le 13 mai 1213, devant ce péril imminent, Jean Sans Terre cède, s'humilie au delà de tout ce qu'espérait Innocent. Toutes les lois de proscription et de spoliation sont retirées; plus que cela, Jean résigne sa couronne entre les mains du légat; l'Angleterre devient le domaine de saint Pierre; cette vassalité se marquera par un tribut annuel de mille livres sterling, et par l'hommage féodal que le roi prête sur le champ entre les mains du légat. Et ce ne sont point là vaines formules ou simples manières de parler. Innocent en veut faire une réalité : « Nous désirons, écrit-il, selon le devoir de notre office, diriger en Angleterre non seulement le sacerdoce, mais la royauté. » Potthast, n. 4889.

Le premier devoir d'un suzerain est de défendre son vassal; c'est au nom du droit féodal qu'Innocent va maintenant protéger Jean Sans Terre contre Philippe-Auguste. Le glaive que la papauté avait mis entre les mains du Capétien, il faut qu'il rentre maintenant au fourreau sur l'injonction de cette même puissance. Et quand, au lendemain de la Roche-aux-Moines, Jean Sans Terre se trouve en face d'un nouveau péril, la révolte des nobles anglais contre l'autorité despotique du roi, Innocent III interviendra de nouveau. La *Grande Charte* que les rebelles ont arrachée à la faiblesse royale, le 15 juin 1215, Innocent la déchire par une bulle du 24 août de la même année. Que lui importe que cet acte exaspère les insurgés, et rende définitive leur rupture avec Rome? Protecteur dévoué de son vassal, Innocent, pour le défendre, anathématisera les révoltés et tout spécialement ce même Langton qu'il a jadis élevé lui-même au siège de Cantorbéry contre la volonté de Jean; et Langton devra finalement se soumettre à la sentence de déposition que confirmera le concile de Latran.

5° *Innocent et les autres royaumes.* — Sans être aussi tragiques, les rapports d'Innocent avec les autres souverains de l'Europe témoignent d'une même application à faire triompher les règles de la morale et du droit. Alphonse IX, roi de Léon, a épousé Bérengère fille du roi de Castille, sa nièce à la mode de Bretagne. Innocent s'élève vivement contre cette union qu'il qualifie d'incestueuse; finalement l'interdit est lancé contre le royaume de Léon; il ne sera levé qu'en 1204 quand Bérengère se sera définitivement retirée dans sa famille. — Pierre II d'Aragon recherche en mariage Blanche de Navarre, sa parente; le pape s'oppose au mariage. Fils soumis de l'Église, Pierre renonce au mariage projeté, et épouse Marie, fille de Guillaume de Montpellier; mais bien vite il se lasse de sa femme et cherche à faire annuler son mariage sous le prétexte d'une vague parenté. Innocent trouve les motifs insuffisants et refuse l'annulation demandée. Au cours d'un voyage à Rome, en 1204, à l'occasion de ce procès matrimonial, Pierre est amené à renouveler l'hommage de son royaume au Saint-Siège et à recevoir des mains du souverain pontife la couronne d'Aragon. Quand il meurt en 1213, c'est le pape, qui, au nom du droit féodal, prendra la tutelle de Sanche Ier fils du roi défunt. — De même en Portugal, il prétend bien exercer les droits que lui confère la donation faite jadis au Saint-Siège par Alphonse Ier. Et comme le roi Sanche Ier fait quelques difficultés à reconnaître ses obligations de vassal et de censitaire du Saint-Siège, il s'ensuit entre lui et le pape une crise qui est à l'état aigu entre 1208 et 1211, Potthast, n. 4187, et qui ne sera résolue que par la maladie du roi. A la mort de celui-ci, Innocent prend sous sa tutelle le jeune Alphonse II; et comme l'exécution du testament royal donne lieu à de graves difficultés, allant jusqu'à la guerre civile, c'est encore la justice romaine qui est chargée d'appointer les conflits portugais.

La Hongrie, de par ses origines mêmes, est encore plus largement ouverte à l'influence du Saint-Siège. Saint Étienne († 1038), qui en a fait le royaume apostolique, fut à la fois prince temporel et légat du souverain pontife. Rien d'étonnant donc que Rome revendique la suzeraineté du royaume nouveau. A la fin du XIIe siècle néanmoins, en Hongrie comme ailleurs, on voit commencer la lutte entre les principes nationalistes et les traditions ecclésiastiques; mais Innocent n'épargnera rien pour empêcher de laisser prescrire les droits de la papauté. C'est ainsi qu'il interviendra dans la guerre civile qui met aux prises depuis 1197 les deux fils de Béla III, Emeri et André. Finalement vainqueur, grâce surtout à la protection d'Innocent, Emeri se montrera disposé dans l'ensemble à suivre les directions de la papauté. Sur la demande du pontife, il intervient vigoureusement en Bosnie pour arrêter les progrès de l'hérésie bogomile. — Ladislas, duc de Pologne, s'est rendu fameux par son absolu mépris de tous les droits ecclésiastiques. Le jour où un compte rendu exact arrive à Rome de ce qui s'est passé en cette terre lointaine, Innocent adresse au souverain un formidable réquisitoire, qui le ramena pour quelque temps à de meilleurs sentiments. Potthast, n. 2948-2960. — Ottokar, roi de Bohême, est sollicité lui aussi de reconnaître l'autorité spéciale du Saint-Siège sur son royaume et reçoit la couronne à Mersebourg d'un légat du pape.

La Scandinavie malgré son éloignement n'échappe

pas davantage à l'attention du pontife; et les registres d'Innocent ont conservé quelques traces d'interventions en Danemark, en Suède, en Norvège, et jusqu'en Islande.

6° *Innocent et la question d'Orient.* — Maintenir sous l'hégémonie pontificale la chrétienté d'Occident, qui reconnaissait le pape pour chef, cela ne suffisait pas encore à la très noble ambition d'Innocent III. Dans le prologue d'une de ses lettres, celui-ci commente l'épisode de la pêche miraculeuse; sur l'ordre du Christ il a lancé le filet et les mailles s'en sont garnies, à rompre, de fidèles nouveaux qui auparavant ne reconnaissaient point l'Église romaine, *P. L.*, t. CCXV, col. 512; sans fausse modestie Innocent s'en attribue quelque gloire. Au fait, son pontificat a vu s'accroître, et pour de multiples raisons, le domaine de l'Église catholique. Ne parlons que pour mémoire des missions en Livonie et en Esthonie, lesquelles fortement appuyées par les rois scandinaves ont donné des résultats durables et ont définitivement annexé à la chrétienté des territoires jusqu'alors demeurés païens. C'est surtout du côté de l'Orient qu'Innocent s'est efforcé de reculer les limites de la zone d'influence romaine. Moins qu'aucun de ses prédécesseurs, il ne s'est désintéressé du schisme, qui, depuis le XIe siècle, a définitivement séparé de Rome, l'Église de Constantinople et les pays qui en dépendent au point de vue religieux.

Dès le début du pontificat d'actives négociations se sont nouées entre Rome d'une part, et de l'autre le roi d'Arménie et son catholicos; elles aboutissent à une véritable union de l'Église arménienne et de l'Église romaine. Le roi Léon reçoit du légat pontifical la couronne royale, et s'engage à faire appliquer dans ses États la législation romaine; le catholicos se reconnaît comme le subordonné du souverain pontife. Bref, l'accord semble complet; mais à partir de 1206 des raisons d'ordre exclusivement politique amènent une brouille assez vive entre Rome et l'Arménie, dont le roi finira par être excommunié. L'union des Églises survécut difficilement à ces conflits politiques.

Plus proche de Rome, la Bulgarie, qui vient de se constituer en un grand royaume aspire à se dégager de la tutelle religieuse de Constantinople; des négociations sont engagées entre le roi Johannitza (celui que les lettres d'Innocent appellent Kalojean) et le Saint-Siège. Dès 1202, elles étaient assez avancées pour qu'Innocent crut le moment venu de faire rentrer la Bulgarie dans la mouvance de l'Église romaine. L'archevêque de Tirnovo reçoit du légat pontifical le pallium, avec le titre de primat; et en novembre 1204, malgré les intrigues du roi de Hongrie, le roi de Bulgarie est couronné, après avoir juré fidélité au pape entre les mains du représentant pontifical. Au même moment la Serbie, après des péripéties qu'il serait trop long de raconter, rentrait dans l'obédience de l'Église romaine, et l'archevêque d'Antivari recevait de Rome le pallium, signe de sa juridiction sur toute la terre serbe. Il n'est pas jusqu'à la lointaine Russie à qui des avances ne soient faites, et vers 1209 on voit s'esquisser l'ébauche d'une Église uniate ruthène, *P. L.*, t. CCXV, col. 1231.

Cet encerclement progressif de Constantinople préparait contre la capitale du schisme grec une offensive, qui d'ailleurs réussit bien au delà des espérances d'Innocent III. Non certes que ce pontife soit responsable du détournement de la quatrième croisade. S'il a songé à une conquête de Constantinople, c'est à une conquête toute pacifique, comme en témoigne la correspondance échangée dès 1198 entre le pape et le basileus. Potthast, n. 349. Ce qu'Innocent désire avant tout, c'est l'union de tous les chrétiens pour reconquérir la Terre sainte, déjà plus qu'à moitié submergée, pour barrer la route à l'invasion musulmane qui reprend vers l'Occident sa marche conquérante. Le basileus devrait être, dans sa pensée, l'un des principaux auxiliaires de cette croisade que le pape a commencé de prêcher dès les premières semaines de son pontificat, qu'il prêchera jusqu'à son dernier souffle. Quelle illusion d'ailleurs, que de compter en la circonstance sur l'appui du byzantin! Cependant la croisade est prêchée au cours de l'année 1199, avec un succès très relatif; les croisés se rassemblent à Venise au cours de l'hiver 1201-1202, le départ est fixé au 21 juin; l'Égypte désignée comme objectif. On sait le reste, et comment l'expédition, qui devait délivrer Jérusalem, dévia de sa route par les intrigues des Vénitiens et aboutit finalement à la prise de Constantinople et à la fondation de l'Empire latin (avril 1204). Ce n'est point la faute d'Innocent si la croisade a dégénéré en une aussi singulière aventure. Dès l'été de 1202, alors que les croisés, pour payer leur dette à Venise, s'attardent au siège de Zara, le pape les a vivement rappelés à leur devoir, les a menacés d'excommunication, finalement a réalisé ses menaces. Il faut bien que les foudres ecclésiastiques aient perdu déjà de leur efficacité, puisqu'elles n'ont pas empêché les barons de persévérer dans leur dessein. Du jour où celui-ci sera complètement réalisé, Innocent n'aura plus qu'à s'incliner devant ce qu'il va désormais considérer comme un jugement de Dieu, comme un des coups les plus admirables de la Providence. Au fait, la chute de l'empire byzantin, la déchéance de l'Église schismatique, l'installation d'un patriarche latin dans Sainte-Sophie, un tel succès de la chrétienté latine et de l'Église romaine, comment ne pas les saluer d'un grand cri d'allégresse? Ne faisons point un crime à Innocent III d'avoir poussé ce cri, d'avoir eu foi dans les destinées de cet empire dont la constitution augmentait d'autant le nombre des fidèles de l'Église romaine. Pouvait-il, avec sa mentalité de féodal, comprendre combien était instable l'établissement d'une féodalité sur les rives du Bosphore et dans les pays qui dépendaient de Byzance? Constantinople conquise, latinisée, l'œuvre de la croisade, il le pensa d'abord, était plus qu'à demi faite. De cette base d'opérations plus rapprochée et plus sûre, les latins pouvaient partir maintenant à la délivrance du Saint Sépulcre. Nouvelle illusion! Loin d'être de quelque secours pour la conquête de la Terre sainte, l'empire latin est un poids mort qui entravera toute nouvelle tentative. Après quelques tâtonnements, Innocent III finira par s'apercevoir qu'il n'y a rien à faire du côté de Constantinople pour la délivrance de Jérusalem. Dès 1207 son parti est pris : il faut prêcher une nouvelle croisade et l'organiser de telle sorte que la direction en reste tout entière, cette fois, dans la main du pape. Diverses circonstances viennent retarder l'exécution de ce grand dessein; c'est seulement après Bouvines et le couronnement de Frédéric II à Aix-la-Chapelle que l'idée est vraiment au point. Le concile de Latran y met le dernière main; le départ est fixé au 1er juin 1217, Brindisi et Messine assignés comme lieux de rassemblement. Le pape s'y rendra de sa personne pour bénir les croisés et prendre, s'il est nécessaire, la direction même de l'entreprise. Innocent III avait le droit de rêver d'ajouter à toutes ses gloires, celle de grand capitaine, il n'avait que cinquante-six ans. Cette gloire la Providence la lui refusa; il mourait le 16 juillet 1216, sans avoir pu réaliser le rêve de toute sa vie; la reprise aux infidèles du tombeau de Jésus-Christ.

7° *Innocent et la répression de l'hérésie.* — Non moins redoutable que le péril extérieur que créait à la chrétienté l'avance conquérante de l'Islam, se révélait aux yeux d'Innocent III le danger intérieur

dont la menaçait l'hérésie. Tant qu'il ne s'agit que d'aberrations doctrinales bénignes et localisées, il est possible de garder à leur égard quelques ménagements; et Innocent se montre, à ce point de vue, autrement libéral que ses subordonnés. Son attitude à l'égard de laïques messins, dont tout le crime consiste à s'assembler en dehors des réunions cultuelles, pour s'instruire les uns les autres, est plutôt bénigne si on la compare à celle de l'évêque de Metz. Potthast, n. 780, 871, 893. Il ne craint pas de réconcilier à l'Église et d'utiliser ensuite pour la prédication un certain nombre de ces Humiliés, Potthast, n. 891, de ces Pauvres catholiques, *ibid.*, n. 3571, 3694, fils spirituels très authentiques des Pauvres de Lyon et des Vaudois, si âprement poursuivis sous les pontificats précédents. Là même où il se trouve en présence d'hérésie declarée, il veut que l'on procède d'abord avec douceur et patience; que l'on observe en toute rigueur et avec scrupule les règles du droit; c'est là un grand progrès quand l'on songe à tant d'exécutions sommaires d'hérétiques qui eurent lieu avant lui. Mais quand Innocent rencontre une perversion du corps social tout entier, surtout si cette perversion atteint des villes, des provinces, des États tout entiers, alors les considérations religieuses, qui tout à l'heure lui conseillaient la douceur, font place aux réflexions du politique, qui apercevant l'immense danger couru par la chrétienté, ne recule pas devant les plus grands remèdes pour couper court à de si grands maux. La grande hérésie du XII[e] siècle, c'est le néo-manichéisme sous des noms divers, catharisme, bogomilisme, albigéisme. Elle a gagné un terrain considérable dans l'Italie centrale, infestant le Patrimoine de Saint-Pierre et les provinces voisines. Dans cette région qui dépend directement de lui, Innocent procède contre l'hérésie avec la dernière vigueur; et il lui est relativement facile d'appliquer des mesures que l'on jugeait alors efficaces : l'expulsion des hérétiques déclarés, la punition sévère de tous ceux qui les aident ou les favorisent. Mais quand il s'agira d'obtenir des pouvoirs publics du Midi de la France, beaucoup plus contaminé encore, l'application de semblables mesures pénales, Innocent va se heurter à une incroyable inertie qui cache mal une réelle complicité. Au fait, s'ils ne sont pas hérétiques, les grands seigneurs de Provence et de Languedoc, à commencer par Raymond de Toulouse, s'accommodent volontiers de la présence en leurs États d'une Église cathare régulièrement organisée, animée d'un prosélytisme ardent, et dont les progrès sont de plus en plus sensibles. Les contraindre, au besoin par la force, à extirper l'hérésie de leurs domaines, tel est le but inlassablement poursuivi par Innocent III. Et puisque la menace des peines spirituelles n'a plus guère de prise sur eux, puisqu'ils en arrivent à transgresser leurs promesses aussitôt qu'ils les ont faites, il faudra bien aller jusqu'au bout dans la voie de la répression, les déclarer déchus de leurs droits souverains, leur substituer, au besoin par la violence, des princes plus dociles à l'Église, et donc signaler leurs domaines comme une proie, qui appartiendra à de plus zélés, à de plus fidèles catholiques. C'est toute la pensée qui inspire la croisade des albigeois; et il reste bien entendu, dans la conscience du pape, que, du jour où les anciens souverains auront donné des preuves suffisantes de leur repentir et de leur bonne volonté à appliquer la législation de l'Église, ils pourront rentrer en possession de leurs terres et de leurs droits. Mais quelle illusion de croire que l'on pourra arrêter, au jour et à l'heure que l'on voudra, la formidable ruée qui déchaîne sur le Midi de la France la noblesse brutale et besogneuse du Nord! Cette illusion, Innocent III l'a partagée, et les faits sont venus lui donner de cruels démentis. Il s'est trouvé incapable de diriger les événements. Et si sa mémoire ne doit pas porter la responsabilité de toutes les horreurs qui marquèrent cette triste croisade, il n'en reste pas moins qu'il n'a pas su prévoir tous les inconvénients d'un système qui prétendait mettre les plus féroces passions humaines au service du droit, de la justice et de la vérité.

Le concile de Latran, novembre 1215, marque l'apogée du règne d'Innocent III. C'est la liquidation du passé, surtout en ce qui concernait la croisade des albigeois; l'ensemble des actes de Simon de Montfort était approuvé, la déchéance de Raymond de Toulouse sanctionnée. C'est aussi la préparation d'un avenir meilleur pour l'Église, par une réforme dont on parle déjà, mais qui ne viendra guère. C'est surtout la mise au point des plans grandioses d'Innocent III pour la récupération de la Terre sainte. A tous égards cette date de 1215 marque donc le point culminant de la puissance pontificale au moyen âge, et le IV[e] concile de Latran est le digne couronnement du grand pontificat que nous venons d'étudier. Voir l'article spécial.

II. Idées théologico-politiques. — Bien qu'elle ait été dominée plus d'une fois par les événements, il s'en faut que l'action politique d'Innocent III soit l'aboutissement d'une improvisation de hasard. Tout au contraire, elle est la mise en œuvre systématique d'un plan très arrêté, l'application aux contingences de l'histoire de vues très précises sur le rôle de la papauté. Dès son avènement, Innocent III s'est fait une théorie très nette de ses droits et de ses devoirs de pontife suprême. Il n'est pas inutile dans un ouvrage comme celui-ci d'en synthétiser les principaux aspects. On arrivera ainsi à une théologie de la primauté romaine et des rapports de l'Église et de l'État, où il sera facile de distinguer, des parties devenues caduques, les vérités qui ont survécu. Il conviendra de remarquer, d'ailleurs, que cette théologie, Innocent III ne l'a pas improvisée de son chef. Il en a trouvé les éléments dans le droit canonique de son époque, tel qu'il l'avait étudié à Bologne, dans les actes de ses prédécesseurs, dans la pratique de la curie romaine, dans toutes les idées de son temps. Cette synthèse n'est donc pas seulement d'Innocent III, elle est de toute son époque; mais ce pape a su lui donner une forme si nette, si personnelle, que c'est ici qu'il convient de l'étudier.

1° *Le pape et l'Église.* — Le pape est sur la terre le vicaire de Jésus-Christ, le représentant direct, immédiat de Dieu. On remarquera cette appellation de *vicaire de Dieu;* elle est nouvelle; les papes précédents se nommaient volontiers les vicaires de Pierre; par une fiction, assez difficile à justifier en théologie, c'était l'apôtre qui était censé agir par eux et parler par leur bouche; c'était l'apôtre qui était censé gouverner encore l'Église. Le titre de vicaire de Pierre ne se rencontre jamais dans le volumineux bullaire d'Innocent; au fait, il lui semble beaucoup plus conforme à la logique et à l'histoire de penser que les pouvoirs conférés à Pierre par Jésus sont passés à la mort de l'apôtre sur la tête de son successeur. Et si Pierre fut vraiment, après l'ascension, le représentant du Sauveur sur la terre, ses successeurs légitimes ont hérité de la même prérogative. Il n'y a donc point à chicaner Innocent III pour avoir employé un vocable, plus logique après tout que celui dont usait ses prédécesseurs.

Représentant de Dieu sur la terre, le pape dispose donc d'une autorité absolue et universelle sur l'Église de Jésus-Christ. Aucune Église particulière, quelqu'ancienne qu'elle soit, ne saurait dès lors se soustraire à cette puissance. Les négociations pour la réunion des Églises orientales ont amené Innocent III

à écrire à plusieurs reprises de petits traités de la primauté de l'Église romaine. La lettre adressée au patriarche grec de Constantinople le 12 novembre 1199, est la plus complète de ces dissertations. *P. L.*, t. CCXIV, col. 758 sq. On y trouvera les preuves devenues classiques de la primauté romaine; une exégèse suffisamment convaincante des textes consacrés : *Tu es Petrus*, et *Pasce oves meas*, mais aussi de ces commentaires allégoriques d'épisodes évangéliques sur lesquels le moyen âge élevait volontiers des preuves. Jésus, par exemple, a dit à Pierre : Tu t'appelleras Cephas, or *Cephas = caput.* Quand Pierre s'est jeté à la mer pour aller au-devant de Jésus, « il a exprimé par ce geste, le privilège du pontificat unique *(pontificii singularis)*, qui lui donnait le droit de gouverner tout l'univers »; car la mer représente l'ensemble du monde; pour aller au Christ, les autres apôtres n'ont que leur barque, figure des Églises particulières. Pierre au contraire a le monde tout entier. De même encore, quand il a marché sur les eaux de la mer, il a montré par là qu'il avait reçu pouvoir sur tous les peuples. Sans doute le Christ a dit à tous les apôtres rassemblés : « Ce que vous lierez sur la terre sera lié dans le ciel »; mais il l'avait dit d'abord à Pierre tout seul, *non tamen aliis sine ipso, sed ipsi sine aliis.* A la question de l'apôtre : « Combien de fois dois-je pardonner à mon frère? » le Christ a répondu : « Soixante-dix fois sept fois », ce qui signifie que le Christ lui permet à lui, et à lui seul, d'accorder à tous sans exception la rémission de tous leurs péchés, *solus Petrus potest non solum omnia sed omnium crimina relaxare.* En lui disant après sa résurrection : « Pour toi, suis-moi », Joa., XXI, 19, le Christ l'invitait bien moins à le suivre dans sa passion, que dans son triomphe glorieux. En fait, sitôt après l'ascension, Pierre exerce dans l'Église naissante le pouvoir souverain; la vision rapportée, Act., X, 9-16, indique bien qu'il a reçu tout droit sur tous les hommes, car cette grande nappe qui descend du ciel, signifie le monde entier et tout ce qu'il contient, l'ensemble des nations tant juives que païennes. Passant d'Antioche à Rome, l'apôtre y emporte avec lui son droit de primauté : « Et quand il eut consacré l'Église romaine par son sang (ou plus exactement c'est Notre-Seigneur lui-même qui a versé son sang à Rome, puisqu'il a dit à Pierre, dans la scène du *Quo vadis :* « Je vais à Rome pour y être de nouveau crucifié »), il a laissé à son successeur la primauté de sa chaire, et lui a transmis tout entière la plénitude de son pouvoir. » On remarquera l'allusion à l'épisode du *Quo vadis;* elle se retrouve plusieurs fois dans des lettres aux Orientaux; ceux-ci se glorifient d'habiter la terre où le Seigneur a souffert, Rome peut tirer vanité, elle aussi, du supplice de Pierre, ou plus exactement du supplice du Christ qui y fut crucifié dans la personne de son vicaire.

Le patriarche byzantin goûta médiocrement toute cette exégèse, et demanda avec quelque impertinence, où l'Église romaine prenait le droit de s'appeler l'Église une et universelle; la réponse d'Innocent III ne va à rien moins qu'à confondre les deux vocables de catholique et de romain. D'ailleurs, cinq ans plus tard, les barons latins se chargeaient d'une manière plus efficace de la démonstration. C'est à eux, quand ils se sont installés à Constantinople, qu'Innocent adresse une petite homélie qui devait les persuader de la justice de la cause latine. *P. L.*, t. CCXV, col. 456 sq. Le pape, pour montrer la supériorité de l'Église romaine sur la grecque, utilise l'épisode évangélique qui montre Pierre et Jean au matin de Pâques, courant ensemble au sépulcre. Joa., XX, 3 sq. Pierre représente l'Église latine, Jean, l'Église grecque : « Le peuple latin, comme Pierre, a pénétré jusqu'au fond du tombeau, c'est-à-dire jusqu'au plus profond des mystères de l'Ancien Testament; il a vu les linges pliés et le suaire mis à part, car il a su distinguer entre les mystères de l'humanité et ceux de la divinité. Il sait en Dieu ne point distinguer la nature, mais distinguer les personnes; inversement dans le Christ il ne distingue point la personne, mais sait distinguer les natures. Les grecs, eux, ne connaissent point très exactement tout cela, aussi est-il dit de Jean, leur représentant, « qu'il ne connaissait pas encore les Écritures. » Allusion aux erreurs de l'Église grecque en ce qui concerne le double procession du Saint-Esprit. Suit une comparaison bien inattendue entre la sainte Trinité où les deux personnes du Fils et de l'Esprit Saint procèdent du Père et la descendance des latins et des grecs qui tous deux procèdent des juifs! Et cette extraordinaire conclusion : « Les latins représentent le Fils, car c'est à eux qu'a été donné le vicaire du Christ. Pour que toutes choses soient dans l'ordre, il faut que les grecs tiennent leur doctrine non seulement des juifs, mais encore des latins, de même que le Saint-Esprit tient son être, non seulement du Père, mais du Fils. » On voit par ce seul exemple en quel imbroglio s'embarrassait parfois la théologie d'Innocent III; en fait, sa thèse de la supériorité de l'Église romaine valait beaucoup mieux que les preuves qu'il en prétendait administrer.

Universelle, la juridiction du pape sur l'Église est encore immédiate. Nulle part Innocent n'a exprimé cette idée d'une manière absolument tranchée, mais toute son administration ecclésiastique semble dominée par cette idée que les évêques ne sont, par le monde, que ses représentants, et pour tout dire ses délégués. En tout cas, c'est de toute manière qu'il intervient dans leurs affaires. Dans leur élection d'abord. Sans doute, les règles canoniques qui ont confié aux chapitres cathédraux la désignation de l'évêque restent encore théoriquement en vigueur; mais dans la pratique que d'exceptions à ces règles générales! On ne compte pas les cas où Innocent annule des élections, substitue un candidat de son choix à l'élu du chapitre, nomme directement l'évêque (cf. surtout la nomination de l'archevêque de Reims, Potthast, n. 2269). Le cas d'Étienne Langton, étudié plus haut, est caractéristique; la désignation de Pierre de Corbeil, l'ancien professeur de Paris, comme archevêque de Sens, est non moins intéressante. Potthast, n. 1043, 1196, 1197. De droit, la confirmation de l'évêque élu est encore réservée au métropolitain, lequel régulièrement doit demander au Saint-Siège sa propre confirmation. Mais la pratique pour les simples évêques de demander à Rome leur confirmation s'est tellement généralisée à la fin du XII<sup>e</sup> siècle, qu'elle est presque devenue la règle; en fait, bien peu d'évêques s'abstiennent de la chercher à Rome. En tout cas, le métropolitain n'a aucun pouvoir pour autoriser la translation d'un évêque d'un siège à un autre, pour accepter la démission d'un prélat que l'âge ou la maladie contraignent à résigner ses fonctions. Sur ce point, Innocent se montre intraitable, et considère comme une injure personnelle de semblables actes, même s'ils émanent d'un patriarche. Pour justifier son point de vue, il allègue le lien spirituel, analogue au lien matrimonial, que crée entre un évêque et son Église, la confirmation et à plus forte raison le sacre : « Ce lien spirituel, écrit-il à l'archevêque d'Apamée qui a été transféré par le patriarche d'Antioche, étant plus fort que le lien charnel, on ne saurait douter que le Dieu tout-puissant ne se soit réservé le droit de dissoudre le mariage spirituel qui existe entre l'évêque et son Église, lui qui a réservé exclusivement à son tribunal la dissolution du mariage charnel. Ce n'est point en effet par une puissance humaine, mais par la puissance

divine qu'est dénoué ce lien spirituel, quand par translation, déposition ou démission, l'autorité du pontife romain, vicaire de Jésus-Christ, sépare un évêque de son Église. Dès lors ces trois actes sont réservés exclusivement au pontife romain, moins par le droit canonique que de droit divin. De même donc qu'un évêque consacré ne peut, sans la permission du pontife romain, abandonner son Église, semblablement un évêque élu et confirmé n'a point licence de quitter l'Église à laquelle il est attaché. Quelle que soit donc la déférence que nous professions pour nos collègues dans l'épiscopat, et spécialement pour l'évêque d'Antioche, nous pourrions pour empêcher que l'on ne croie que le droit patriarcal donne à qui le possède le pouvoir d'opérer une translation, pour empêcher la création d'un précédent, souverainement dommageable aux privilèges du siège apostolique que nous sommes tout d'abord tenus de sauvegarder, nous pourrions, dis-je, priver le patriarche du droit de confirmer et de consacrer les évêques, et vous suspendre vous-même de l'administration de l'office épiscopal. » *P. L.*, t. CCXIV, col. 462.

Qu'on juge dès lors si le pape se réserve un droit de regard sur l'administration épiscopale : les exemples abondent dans les registres, d'évêques sommés de venir en cour de Rome se justifier d'accusations dont ils ont été l'objet, comme aussi d'enquêtes sur la conduite de certains prélats confiées aux évêques voisins et aux abbés de quelque monastère. En plus d'un cas, négligeant la juridiction théorique du métropolitain, le pape délègue à un simple évêque le soin d'enquêter sur un de ses collègues, ou même de prononcer la suspense contre son propre archevêque. Cf. surtout Potthast, n. 1737. Rien de plus intéressant à ce point de vue que de suivre la procédure dirigée contre l'évêque Mathieu de Toul, un vrai brigand, il faut le dire. Potthast, n. 1652, 2534, 2750, 2995, 3875. Le rétablissement du patriarcat latin de Constantinople, l'union des Églises d'Arménie, de Bulgarie, de Serbie, à l'Église romaine ne feront qu'accroître le domaine où se multiplient les interventions pontificales. Il semble d'ailleurs qu'Innocent III, pas plus que ses contemporains, n'ait pu s'élever à l'idée d'Églises uniates, conservant l'ensemble de leurs coutumes liturgiques et disciplinaires, leur physionomie propre, tout en étant loyalement soumises à l'autorité du pape. Sa grande préoccupation, une fois Byzance conquise, semble être de latiniser la chrétienté grecque. Aux Bulgares, aux Arméniens il imposerait volontiers, s'il ne rencontrait une sérieuse résistance, les rites de l'ordination latine, allant jusqu'à demander, sans succès d'ailleurs, aux prêtres et aux évêques antérieurement ordonnés, de se soumettre au cérémonial de l'onction, cette onction étant considérée par lui comme de droit divin. *P. L.*, t. CCXV, col. 281 sq. Ajoutons à ces interventions de tous genres, une dernière qui se multiplie de plus en plus à l'époque d'Innocent III, qui excite déjà de graves mécontentements, qui sera, par la suite, la cause des récriminations les plus amères contre la cour de Rome ; c'est la collation directe par le Saint-Siège des bénéfices vacants dans les divers chapitres de la chrétienté. Elles abondent dans la correspondance d'Innocent les lettres recommandant tel clerc romain, tel employé de la chancellerie apostolique, tel personnage auquel le pape croit avoir des obligations, au choix d'un chapitre, pour l'obtention d'un canonicat, bien entendu avec dispense de résidence. Si, comme il arrive fréquemment, la demande n'est pas aussitôt accueillie, elle se transforme vite en un ordre impératif, invoquant le droit souverain du pontife à disposer des biens d'Église. Cf. *P. L.*, t. CCXIV, col. 77, etc.

On le voit, les résistances du clergé aux interventions incessantes de la curie romaine se manifestent surtout quand celui-ci se sent menacé dans ses intérêts matériels. D'autres velléités d'indépendance se font jour aussi quand le pape veut obliger les hauts dignitaires ecclésiastiques à suivre ses directions politiques. C'est vainement, par exemple, qu'après la double élection allemande de 1198 le pape cherchera à détacher certains évêques allemands du parti de Philippe de Souabe pour les rallier à Otton. Mais dans les questions d'ordre strictement spirituel, en tout ce qui touche les questions dogmatiques, morales, disciplinaires, l'ensemble du clergé, de premier ou de second ordre, témoigne à l'autorité pontificale une absolue déférence. C'est le clergé lui-même qui sollicite à tout instant des réponses de Rome. Rien de plus curieux que d'étudier un certain nombre de cas de conscience soumis par la simplicité des clercs inférieurs ou même des évêques, au jugement du pape. La plupart sont enfantins et tels qu'un séminariste moyen de nos jours les résoudrait sans peine. Le pape néanmoins l s examine avec gravité et donne avec condescendance et bonne grâce la réponse demandée. Fréquemment il invoque en tête de sa réponse les spéciales prérogatives du siège romain : « Comme c'est dans le siège apostolique que réside la magistrature de toute la discipline ecclésiastique, il est juste que, chaque fois qu'il s'élève quelque doute sur une affaire quelconque, on recoure au jugement de celui, qui, par la disposition divine, a mérité d'obtenir la primauté parmi toutes les Églises. » Que l'on songe après cela aux difficultés des communications à cette époque ; aux lenteurs qu'amène l'encombrement de la curie, au fait que la plupart des appels à Rome sont suspensifs et l'on appréciera aisément les dangers qu'une telle centralisation pouvait faire et a réellement fait courir à l'Église.

2° *Le pape et les souverains temporels.* — Non moindre se révèle le péril que créera bientôt l'ingérence du Saint-Siège dans des questions d'ordre strictement politique. De cette mainmise du pape sur les couronnes, Innocent III a formulé la théorie avec une raideur et une précision de juriste, avec le plus parfait mépris des contingences historiques. Représentant sur la terre du Christ qui est *le roi des rois et le seigneur des seigneurs* (cette formule revient plus de vingt fois dans les registres), le pape participe de toute évidence à la puissance universelle de Dieu, à son souverain domaine sur l'ensemble des hommes. S'il est question, à plusieurs reprises, dans la correspondance d'Innocent, de l'union du sacerdoce et de l'empire, n'entendons point ceci de la collaboration amicale par laquelle les deux puissances chercheraient, chacune dans sa sphère, à assurer le bien de la société. Cette union est bien plutôt celle du maître et du serviteur que celle de l'époux et de l'épouse. La supériorité du sacerdoce sur l'empire est affirmée à plusieurs reprises avec une netteté qui ne laisse rien à désirer. Voir surtout la lettre à Philippe de Souabe, *P. L.*, t. CCXVI, col. 1012 sq., et celle à l'empereur Alexis de Constantinople, *ibid.*, col. 1182. Il vaut la peine de signaler les arguments théologiques apportés par Innocent à la défense de son point de vue ; on verra en quelle étrange manière s'y mêlent les meilleures raisons et les preuves les plus contestables. C'est d'abord l'exemple de Melchisédech qui est invoqué ; « roi et prêtre tout ensemble, il montre la concorde qui doit régner entre les deux pouvoirs ; toutefois pour faire voir la prééminence que possède le sacerdoce sur le pouvoir royal, il reçoit la dîme d'Abraham et il le bénit. Rois et prêtres d'après la loi divine reçoivent l'onction ; mais les rois la reçoivent des prêtres, tandis que la réciproque n'est pas vraie. Et qui reçoit l'onction est moindre que celui qui la donne, de même

que le Christ, en tant qu'oint, est moindre que son Père. » De là vient aussi que dans l'Exode, XXII, 28, le Seigneur appelle les prêtres des dieux, tandis que les rois sont seulement nommés des princes, car il est écrit : *Diis non detrahes et principi populi tui non maledices;* de là aussi que le prophète Malachie, II, 7, appelle les prêtres des anges : *Labia sacerdotis custodient scientiam... angelus enim Domini est.* Le prêtre Jérémie « a été établi par Dieu sur les nations et les royaumes, pour arracher et pour abattre, pour ruiner et pour détruire pour bâtir et pour planter, » Jer., I, 10, et le même pouvoir a été conféré à Pierre, quand le Seigneur lui a dit : « Tu es Pierre, etc. » Et d'ailleurs les princes n'ont reçu pouvoir que sur la terre, tandis que les prêtres ont pouvoir aussi sur le ciel; les premiers ne l'ont que sur les corps, les seconds l'ont aussi sur les âmes. Autant donc l'âme dépasse le corps en dignité, autant le sacerdoce dépasse le pouvoir royal. Quand Pierre, au livre des Actes, reçoit l'ordre de tuer et de manger ce qu'il aperçoit dans la grande nappe descendue du ciel, Act., X, 9-15, c'est comme si Dieu lui disait : Immole les vices, mange les vertus; immole l'erreur, mange la vérité; en d'autres termes, « arrache et détruis, édifie et plante, » Jer., I, 10, et cela dans tout l'univers; car il est bien vrai que chacun des seigneurs a sa province à gouverner, chacun des rois son empire à régir, mais Pierre, lui, les domine tous par la plénitude de son pouvoir et par son extension, car il est le vicaire de celui à qui appartient la terre et tout ce qu'elle contient. « Par l'ancienneté encore le sacerdoce dépasse la royauté; cela est vrai du peuple juif sans doute; et si l'on objecte que chez les gentils il en fut autrement, que Bélus, Sarug, Nemrod furent rois avant qu'il y eût des prêtres : nous répondrons qu'ils furent tous précédés par Noé, *qui fuit rector arcæ quasi sacerdos Ecclesiæ* et qui d'ailleurs s'est révélé prêtre en offrant l'holocauste après le déluge. Examinons d'ailleurs la façon dont Dieu se comporte avec le sacerdoce et avec la royauté. Contre le premier il n'autorise aucune révolte, contre la seconde au contraire il lui arrive de susciter des compétitions; David contre Saül, Jéroboam contre le fils de Salomon. »

Il ne fallait pas que les clercs du parti de Philippe fussent bien difficiles pour accepter sans sourciller une telle exégèse et la doctrine qu'elle prétendait appuyer. A Constantinople, on y mettait plus de façons, et le basileus objectait au souverain pontife les textes du Nouveau Testament qui établissent si nettement le partage des deux domaines, temporel et spirituel. Innocent n'est pas décontenancé par cette exégèse byzantine, et après avoir discuté sommairement les textes allégués par l'empereur, il affirme avec une nouvelle force la valeur de son principal argument. Le Christ, prêtre selon l'ordre de Melchisédech, roi des rois en même temps, a transmis ses pouvoirs dans leur intégrité à Pierre son vicaire et à ses successeurs.

Si l'on ajoute aux arguments déjà mentionnés, d'autres qui reviennent fréquemment ailleurs : les deux glaives dont il est question dans l'Évangile, les deux luminaires, dont le plus grand qui préside au jour est l'Église, l'autre qui préside à la nuit représente le pouvoir temporel, on aura à peu près l'ensemble des textes qui reviennent indéfiniment dans ces fastidieuses controverses. Jusqu'à quel point Innocent croyait-il lui-même à la valeur de ces arguments scripturaires, c'est ce qu'il est difficile de dire. Pour justifier son action politique, il disposait d'ailleurs d'une preuve autrement sérieuse : représentant sur la terre de l'autorité divine, il a comme principal devoir de faire régner la vertu, la justice, la paix. Rien ne saurait l'empêcher de remplir cette grande tâche : *Nos vero, quos ad regimen Ecclesiæ divina elegit dispositio, illam concepimus firmiter voluntatem, ut neque mors, neque vita ab amplexu nos possit seu observatione justitiæ revocare.* P. L., t. CCXIV, col. 195.

Cette autorité que le pape possède sur les souverains temporels, elle s'exerce tout d'abord dans les questions proprement spirituelles, et nul, ici, ne s'avise de la contester. Gardien de la morale chrétienne, le souverain pontife a le devoir d'en faire respecter les règles, même par les têtes couronnées. Rien de plus légitime que son intervention dans les diverses questions matrimoniales que nous avons passées en revue. C'est au nom du même principe que le pape se croit autorisé en certains cas à légitimer des naissances irrégulières, et à déclarer les bénéficiaires de ces mesures aptes à la succession royale. Les enfants que Philippe-Auguste a eus de son mariage illégal avec Agnès de Méranie sont déclarés capables de lui succéder. Voir dans Potthast, n. 1794, une théorie complète de ce droit pontifical. Au nom du même principe encore, et comme gardien de la loi morale, le Saint-Siége se permet d'intervenir dans les questions monétaires; n'est-il pas de son office de veiller à ce que soit observée, par les rois comme par les sujets, la justice dans les transactions? Lettre au roi d'Aragon. Potthast, n. 656.

Mais, si l'on pousse à bout l'application de cette idée, qui ne manque ni de justesse ni de grandeur, on en arrive à légitimer l'intervention du pape dans des questions strictement politiques, car il n'en est guère qui ne relèvent, d'une manière ou de l'autre, de la loi morale. Qu'il s'agisse de contestations entre princes voisins, de différends entre un prince et ses sujets, de compétition entre deux prétendants, une question de bon droit et de justice est toujours au point de départ de semblables démêlés. Et voici le souverain pontife obligé par son principe, à s'immiscer en des querelles qui ne regardent plus que de très loin les choses religieuses. Innocent III n'a pas reculé devant cette conséquence; une lettre à Philippe-Auguste, en date de 31 octobre 1203, explique au mieux cette doctrine du *pouvoir indirect*, qui deviendra fameuse dans les siècles suivants. Le roi de France a cité le roi d'Angleterre, son vassal, à comparaître devant la cour de Paris, pour répondre de ses nombreux manquements à la loi féodale. La cour du roi a condamné par contumace Jean Sans Terre à la confiscation de tous les fiefs qu'il tient du Capétien; et Philippe a procédé d'urgence à l'exécution de la sentence. Aussitôt le pape envoie des légats pour rétablir la paix entre France et Angleterre; mais les envoyés pontificaux ont été fort mal reçus; à leurs objurgations, le conseil de roi, seigneurs et évêques, a répondu : « Il s'agit ici de droit féodal et d'hommage *(de jure feudi et hominio)*; on n'est pas tenu sur ce point d'obéir au commandement du siège apostolique. Le pape n'a rien à voir dans les affaires qui se discutent entre rois. » Cette réponse de la France a vivement ému le souverain pontife; « il semblerait par là que le roi veuille ou puisse restreindre la juridiction du pape, juridiction que non point l'homme, mais Dieu, ou plutôt l'Homme-Dieu a tellement élargie, quand il s'agit de choses spirituelles, qu'elle ne peut l'être davantage, puisque la plénitude ne saurait recevoir aucun accroissement. » Le pape ne veut pas discuter à fond les paroles du roi, mais lui proposer un certain nombre de raisons qui militent contre une opinion si hasardée : Le souverain pontife d'abord est tenu par son office de procurer partout la paix; d'autre part il est aussi de son devoir de juger des questions qui touchent au salut ou à la damnation des âmes. Or n'est-ce point chose qui mérite la damnation éternelle et qui éloigne du salut, que d'entretenir la discorde, d'exposer un pays à toutes les calamités, à toutes les misères physiques

et morales de la guerre, de contraindre les gens d'Église à prendre les armes dans la querelle du roi? N'est-ce pas pour empêcher ces malheurs que suivant la parole dite à Jérémie, le pape a été constitué sur les nations et les royaumes? Mais il y a plus, le Christ a dit positivement : « Si ton frère a péché contre toi, etc., Matth., xviii, 15-19 ». Eh bien, c'est l'histoire du roi d'Angleterre et de Philippe; le premier, après de multiples remontrances, a fini par *dire* ses plaintes *à l'Église*. Celle-ci aurait pu, dès lors, juger immédiatement le différend; le pape, tenant compte de son affection pour le roi, a préféré envoyer des légats, pour prendre connaissance de la question, « non au point de vue du droit féodal, dont Philippe peut connaître, mais à raison du péché, dont, sans aucun doute, nous avons le droit de juger, *ut super hoc de plano cognoscant, non ratione feudi, cujus ad te spectat judicium, sed occasione peccati, cujus ad nos pertinet sine dubitatione censura.* » Les références au texte même dans Potthast, n. 2009.

On voit jusqu'où cette doctrine du pouvoir indirect peut mener les interventions politiques de la papauté. En fait, Innocent III a été conduit à trancher des différends absolument étrangers à la question religieuse; son attitude dans la compétition qui met aux prises Philippe de Souabe et Otton le Guelfe a été exclusivement dictée par des raisons de politique séculière. Qu'on lise la fameuse *délibération sur le fait de l'empire*, où Innocent examine successivement les droits et les chances de chacun des prétendants à la couronne impériale, *P. L.*, t. ccxvi, col. 1025 sq., on verra que les motifs pour lesquels le pape rejette finalement Frédéric et Philippe et reconnaît la légitimité d'Otton n'ont rien à voir avec les intérêts immédiats de la religion. Il est vrai que, dans les questions relatives au Saint-Empire romain, le pape revendique un droit de détermination tout particulier. Il y insiste à plusieurs reprises : Cette affaire, dit-il, revient nécessairement au souverain pontife, *principaliter* et *finaliter; principaliter*, car c'est le siège apostolique qui a jadis transféré l'empire de l'Orient à l'Occident; *finaliter*, parce que c'est le pape lui-même qui concède la couronne impériale. Mais même s'il s'agit d'autres monarchies, Innocent n'hésite pas davantage à affirmer le droit supérieur appartenant au Saint-Siège de donner et d'enlever les couronnes. La lettre à Calojean, roi des Bulgares, est des plus caractéristiques à cet égard, *P. L.*, t. ccxv, col. 277 sq.; il ne s'agit plus ici de pouvoir indirect, mais de la domination suprême sur les peuples et les rois dont est investi le vicaire de Dieu sur la terre. « Héritier des droits conférés à Pierre, voulant pourvoir au bien spirituel et temporel des Bulgares, nous fondant sur l'autorité par laquelle Samuel a oint David comme roi, nous t'établissons roi sur cette nation : *regem te statuimus super eos.* » Tout compte fait, il me semble donc qu'Innocent a professé la théorie du pouvoir direct du spirituel sur le temporel. Quand il met en avant la doctrine du pouvoir indirect, c'est seulement qu'il craint de susciter de trop vives résistances.

L'aboutissement dernier des théories pontificales, c'est la constitution de royautés vassales du Saint-Siège. Supposé un pays dont le souverain, pour une raison quelconque, prête au pape l'hommage féodal, voici du coup constituée une terre où le pouvoir direct du sacerdoce sur les questions politiques s'exercera sans encombre, au nom du droit féodal aussi bien qu'au nom du droit divin. La supposition n'est pas chimérique; outre l'Aragon, le Portugal, la Sicile, l'Angleterre elle-même est rattachée directement au Saint-Siège en 1213 par l'hommage de Jean Sans Terre. Il est aisé de saisir dans les pièces politiques émanées de la chancellerie d'Innocent III que Rome considère une telle situation comme l'idéal de la constitution politique d'un État. « Voici qu'à présent, écrit-on à Jean Sans Terre, tu tiens le pouvoir d'une manière plus sublime et plus solide que tu ne faisais auparavant, puisque la royauté est devenue sacerdotale, et que le sacerdoce est devenu royal; *cum jam sacerdotale regnum et sacerdotium sit regale.* » *P. L.*, t. ccxvi, col. 881.

Il va sans dire qu'une telle politique ne rencontre pas dans la chrétienté que des approbations. Sans doute, quand ils ont besoin de l'appui du souverain pontife, les princes séculiers multiplient à l'égard de celui-ci les protestations de déférence et les marques de subordination. Après la disparition de Philippe de Souabe, par exemple Otton s'intitulera roi des Romains, par la grâce de Dieu et du Saint-Siège; Frédéric, quand il s'agira d'acquérir la protection d'Innocent, ne saura quelles promesses faire à la papauté. Mais l'on saisit aussi des protestations énergiques de souverains contre les empiètements de l'autorité religieuse. Nous avons entendu Philippe-Auguste contester à Innocent le droit de s'immiscer dans sa querelle avec Jean Sans Terre. De même, Philippe de Souabe proteste contre les agissements des légats dans l'affaire de son élection à l'empire; il affirme avec netteté la séparation des deux pouvoirs, proclamée par le Christ dans l'Évangile, *P. L.*, t. ccxvi, col. 1063; c'est aussi la thèse que soutiendra Otton quelques années plus tard, quand il sera entré en lutte avec Innocent. Pour soutenir son point de vue, la papauté sera obligée de recourir de plus en plus fréquemment aux armes spirituelles; les menaces d'interdit personnel ou local, d'excommunication contre les souverains, se multiplient dans la correspondance d'Innocent. On peut affirmer, je crois, qu'il n'est aucun des souverains de l'Europe qui, durant le pontificat, n'ait été atteint à un moment ou à l'autre par une sentence de ce genre : cela donne la mesure de l'autorité dont disposait le pape, et cela permet de juger un système qui ne peut se soutenir que par une violente coercition. Trop multipliées les foudres spirituelles ont perdu de leur efficacité; pour leur en rendre tant soit peu, le pape est condamné à aller beaucoup plus loin, à délier les sujets du serment de fidélité, à prêcher la croisade contre les récalcitrants. Ce sont là moyens extrêmes qui ne pourront plus s'employer du jour où le principe des nationalités particulières l'aura définitivement emporté sur celui de la théocratie médiévale. Juste un siècle après Innocent III, Boniface VIII s'essaiera à reprendre la politique de Lothaire Segni; il échouera lamentablement, et sa défaite ne sera pas seulement l'échec des théories politiques d'Innocent, ce sera aussi pour la papauté le point de départ d'un irréparable dommage.

I. Sources. — Sur Innocent III, il existe une biographie contemporaine, anonyme et incomplète, rédigée vers 1208 par un clerc romain; c'est un panégyrique avec tous les inconvénients du genre. On la trouvera dans *P. L.*, t. ccxiv, col. xvii-ccxxxviii. Une autre biographie, encore plus incomplète est donnée dans Muratori, *Scriptores rerum italicarum*, t. iii, p. 480-486. Il faut tenir compte également des chroniques contemporaines rassemblées dans les *Monumenta Germaniæ historica*, le *Recueil des historiens des Gaules*, les *Scriptores rerum italicarum* de Muratori et dans les *Rerum britannicarum medii ævi scriptores* (édition du Maître des Rôles). On trouvera la référence exacte à ces diverses chroniques dans la *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3e édit., t. ix, p. 112.

Mais la source principale est surtout constituée par les écrits mêmes d'Innocent III, rassemblés tellement quellement dans *P. L.*, t. ccxiv-ccxvii. Ces écrits comprennent la correspondance et les ouvrages proprements dits. Ces derniers comportent 80 sermons, dont la plupart ne sont que des canevas, une demi-douzaine d'opuscules, dont les deux derniers seuls ont quelque importance, enfin un com-

mentaire sur les Psaumes de la pénitence dont l'attribution à Innocent est plus que douteuse, le tout dans *P. L.*, t. CCXVII. Beaucoup plus importante est l'énorme correspondance du pape. On en trouvera le relevé (incomplet) et l'analyse sommaire dans Potthast, *Regesta pontificum romanorum ab anno 1198 ad annum 1304*, t. I, p. 1-467, partiellement aussi dans Böhmer-Ficker, *Regesta imperii*, t. V, *Die Regesten des Kaiserreichs unter Philipp, Otto IV, Freidrich II;* t. II *b*, *Päpste und Reichssachen*, et dans Huillard-Bréholles, *Historia diplomatica Frederici II*, t. I *a*. Il s'en faut d'ailleurs que tous ces recueils donnent un dépouillement complet de toutes les bulles actuellement connues. Une édition nouvelle des registres d'Innocent III s'impose. — Le texte même des lettres pontificales se trouvera le plus commodément dans *P. L.*, t. CCXIV-CCXVI, qui reproduit l'édition de Baluze, et pour ce qui concerne les pièces relatives à la France celle de Bréquigny et La Porte du Theil. Tout insuffisant qu'il soit pour un historien, ce texte suffira largement à un théologien qui se préoccupe moins du détail que des ensembles.

II. TRAVAUX. — Les diverses histoires générales consacrent toutes des développements plus ou moins considérables à Innocent III. Signalons seulement Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, t. V *b*, p. 1179-1408, et les notes parfois un peu déconcertantes qu'y a ajoutées le traducteur; J. Langen, *Geschichte der römischen Kirche von Gregor VII bis Innocenz III*, Bonn, 1893, p. 600-713; et les diverses histoires de la ville de Rome, en particulier, celle de Gregorovius, *Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter*, t. V, 1875.

Parmi les monographies récentes, il faut toujours citer celle de F. Hurter, *Geschichte Papsts Innocenz III und seiner Zeitgenossen*, 2 in-8°, Ebingen, 1835; 2e et 3e édit., 4 vol., Hambourg, 1842 et 1843, dont il existe une traduction française par A. de Saint-Chéron et J.-B. Haiber, Paris, 1838 et Bruxelles, 1839; et celle de Brischar, *Papst Innocenz III und seine Zeit*, Fribourg, 1883.

A. Luchaire a publié beaucoup plus récemment une série de six petits volumes qui donnent un tableau d'ensemble du pontificat. I. *Rome et l'Italie;* II. *La croisade des albigeois;* III. *La papauté et l'empire;* IV. *La question d'Orient;* V. *Les royautés vassales du Saint-Siège;* VI. *Le concile de Latran et la réforme de l'Église.* Ce dernier volume renferme une bibliographie très complète jusqu'à 1908; on la trouvera transcrite dans Hefele, trad. Leclercq, *op. cit.*, p. 1185. Les volumes de Luchaire, destinés surtout au grand public, rendront moins de service aux spécialistes, qui y chercheront vainement les références aux documents sur lesquels s'appuie l'auteur et devront accepter de confiance diverses assertions, dont certaines paraissent énormes. On lit par exemple, *Rome et l'Italie*, p. 250, que d'après Innocent, l'hérésie dissout le mariage, or Innocent dit expressément que le passage à l'hérésie d'un des conjoints ne dissout pas le mariage. Potthast, n. 684, *P. L.*, t. CCXIV, col. 588; on trouve, dans Luchaire, *ibid.*, qu'Innocent aurait permis la polygamie à certains infidèles convertis au christianisme (!) or il s'agit de cas tout différents dans les lettres, auxquels, se réfère, selon toute vraisemblance, l'auteur, cf. Potthast, n. 1323, 1325.

Sur la conception du pouvoir de l'Église au temporel, telle qu'elle ressort des lettres d'Innocent III, voir E. W. Meyer, *Staatstheorien Papst Innocenz III*, Bonn, 1920.

E. AMANN.

**4. INNOCENT IV**, pape (1243-1254) — I. Pontificat. — II. Idées théologico-politiques.

I. PONTIFICAT — Sinibald Fiesco, le futur Innocent IV, a dû naître dans les quinze dernières années du XIIe siècle. Cinquième fils de Hugues Fiesco, comte de Lavagno, il est gênois par ses origines et sa naissance. Son oncle, l'évêque de Parme, a commencé son éducation littéraire et de bonne heure l'a pourvu d'un canonicat en sa cathédrale. Mais Bologne attire bientôt le jeune clerc : c'est là qu'il acquerra cette connaissance approfondie du droit ecclésiastique qui fera de lui un des canonistes célèbres de son époque. La curie romaine lui donnera la pratique des affaires. On l'y voit figurer dès 1225, sous le pontificat d'Honorius III, comme *auditeur des lettres contredites*. L'avènement de Grégoire IX marque le début de la fortune de Sinibald. Le nouveau pape, quand il n'était que le cardinal Hugolin, a eu Sinibald comme compagnon dans sa légation de Gênes, il a su apprécier sa fermeté. Dès la première promotion de cardinaux, septembre 1227, Sinibald, qui depuis juillet fait déjà fonction de vice-chancelier de l'Église romaine, est nommé cardinal-prêtre du titre de Saint-Laurent *in Lucina*. De son action sous le pontificat agité de Grégoire IX, nous savons peu de choses, sinon qu'il est recteur de la marche d'Ancône entre 1235 et 1240, situation difficile et importante, et qu'il a été un des électeurs du très éphémère Célestin IV (25 octobre-10 novembre 1241).

La mort de Célestin est le début d'une vacance qui durera plus de dix-huit mois. Les conjonctures sont tragiques. Frédéric II, qui, durant tout le règne de Grégoire IX a tenu la papauté en échec, intrigue de toutes manières pour faire nommer un pontife à sa dévotion. Le collège cardinalice est divisé et mutilé. Deux des membres les plus influents, le cardinal de Préneste, et le cardinal de Saint-Nicolas *in carcere* sont depuis la bataille navale de la Meloria (3 mai 1241) les prisonniers de l'empereur, qui les traîne à sa suite dans les diverses villes d'Italie. La demi-douzaine de cardinaux demeurés libres s'est réfugiée à Anagni, et déclare qu'elle ne procédera à aucune élection tant que les prisonniers resteront au pouvoir de l'empereur. Celui-ci à plusieurs reprises vient ravager la campagne romaine et s'approche de l'enceinte de la Ville pour contraindre, disait-il, le Sacré-Collège à faire son devoir. En août 1242, le cardinal de Saint-Nicolas est mis en liberté; en mai de l'année suivante, le cardinal de Préneste vient enfin rejoindre ses frères; le 21 (ou le 25) juin 1243 l'unanimité du Sacré-Collège s'accorde sur la personne de Sinibald Fiesco. En choisissant le nom d'Innocent, le nouvel élu annonçait dès l'abord son programme. De même que Grégoire IX avait hérité des vues et de la politique de Grégoire VII, Innocent IV serait le très authentique continuateur des vues et de la politique d'Innocent III.

1° *Innocent et l'Empire.* — Depuis que Fréderic II avait jeté le masque, la première question, l'unique à vrai dire, pour la papauté, était de vider définitivement la querelle qui depuis deux siècles mettait aux prises le sacerdoce et l'empire. Quels qu'eussent été ses sentiments antérieurs de loyalisme à l'endroit de l'empereur, Innocent pas plus qu'aucun de ses prédécesseurs ne pouvait être gibelin. S'il est vrai que Frédéric ait dit, en apprenant l'élection de Sinibald : « je perds un ami et je gagne un ennemi » c'est qu'il se rendait bien compte de l'incompatibilité absolue des deux politiques, que, depuis l'avènement de Barberousse poursuivaient, chacun de son côté, le pape et l'empereur. L'empereur, souverain plus ou moins effectif de l'Allemagne, maître du Nord de l'Italie, roi de Naples et de Sicile, ne chercherait qu'une occasion de se rendre maître de l'Italie centrale, pour fixer au centre de la péninsule le siège de l'Empire et devenir, en droit comme en fait, le successeur des vieux empereurs romains. Le pape de son côté voudrait par tous les moyens en son pouvoir empêcher l'union de l'Italie méridionale avec celle du Nord, maintenir contre toute tentative d'encerclement l'indépendance de Rome et de l'État pontifical. Sacrifier celle-ci, c'était mettre toute l'autorité spirituelle des papes à la merci de pouvoir temporel des empereurs. Et puisque l'empereur maintenant s'appelait Frédéric II, puisqu'une expérience d'un quart de siècle avait montré de quelles violences et de quelles traîtrises à la fois il était capable, il n'y avait plus guère à songer à une entente pacifique avec lui. Les historiens allemands, qui reprochent avec âpreté à Innocent IV de n'avoir jamais voulu sérieusement conclure la paix avec Fréderic, oublient un peu vite la

longue liste des engagements pris par le souverain et non exécutés, des serments violés par lui aussitôt que prêtés. Au point où en étaient les choses à l'avènement d'Innocent IV, c'était la lutte à mort entre papauté et empire, l'un des deux devait périr: Innocent fit en sorte que ce fût l'Empire qui succombât. Nul n'a le droit de le lui reprocher.

1. *Innocent à Lyon.* — Et pourtant l'on commença par des négociations et même des traités de paix. Le jour du jeudi saint, 31 mars 1244, les deux envoyés de Frédéric, Thaddée de Suesse et Pierre de la Vigne promettent solennellement au nom de leur maître l'exécution des articles dont ils sont convenus avec le pape : restitution pleine et entière de tout le patrimoine de l'Église romaine, occupé par les impériaux ; amnistie complète accordée à tous ceux, *les Lombards compris*, qui, pour défendre l'Église, ont pris les armes contre l'empereur. Or dès le 30 avril, le pape se plaint qu'en ce qui concerne ce dernier point les promesses faites ne sont pas exécutées. Potthast, n. 11 359. L'empereur semblait bien décidé à ne pas les accomplir. Innocent jugea dès lors que toute négociation ultérieure serait inutile. Frédéric lui demandait une entrevue. Innocent feint de s'y prêter; en réalité il craint de la part de l'empereur une tentative violente contre sa personne, et fait secrètement ses préparatifs de fuite. Dans la nuit du 28 juin, il quitte Sutri, dont Frédéric s'est rapproché; déguisé en militaire, il parcourt à franc-étrier les vingt lieues qui le séparent de Civitta-Vecchia, où il arrive le jour de la Saint-Pierre, vers l'heure de none ; le soir il s'embarquait pour Gênes, avec cinq cardinaux qui l'avaient accompagné. L'intention du pape était dès lors de se rendre en quelque ville sûre où il pourrait convoquer ce concile général, que Grégoire IX avait inutilement tenté de rassembler. Là se liquiderait la querelle entre le pape et l'empereur. Pour de multiples raisons de convenance, Innocent choisit comme lieu de la convocation la ville de Lyon. Encore rattachée nominalement à l'empire, la cité était assez proche du domaine royal de saint Louis, pour que l'on pût espérer du roi de France, si la nécessité s'en faisait sentir, une protection prompte et efficace. Une fois de plus, dans de pénibles conjonctures, la papauté venait se mettre sous la sauvegarde de la France.

Nous n'avons pas à étudier ici le 1[er] concile de Lyon : (voir l'article spécial) bornons-nous à dire que malgré des empêchements de toutes sortes, il réunit un nombre de prélats suffisant pour lui donner un caractère œcuménique. La séance capitale eut lieu le 17 juillet 1245. Après un réquisitoire formidable, qui rappelait tous les crimes dont l'empereur s'était rendu coupable envers cette Église romaine, qui avait été la tutrice et la gardienne de son enfance, Innocent prononçait contre le souverain prévaricateur et félon la sentence de déposition : « Le dit prince qui s'est rendu si indigne, de l'empire, de ses royaumes (Frédéric était roi de Sicile, d'une part et de l'autre roi de Jérusalem et de Chypre) de tout honneur et dignité, qui, pour ses iniquités et ses crimes a été rejeté de Dieu, privé par lui du droit de régner et de commander, nous le désignons à tous, et le dénonçons comme lié et rejeté à cause de ses péchés, privé par là de tout honneur et dignité, et par notre sentence, nous l'en privons, *suis ligatum peccatis et abjectum omnique honore ac dignitate privatum ostendimus, denunciamus et nihilominus sentenciando privamus*; tous ceux qui lui sont liés par un serment de fidélité, nous les délions à perpétuité de ce serment; en vertu de notre autorité apostolique, nous défendons formellement à tous de lui obéir à l'avenir comme à un empereur et un roi, de le considérer comme tel. Quiconque désormais lui prêterait aide, conseil ou faveur, nous déclarons qu'il tombe *ipso facto* sous le coup de l'excommunication. Ceux qui ont charge dans l'empire de l'élection impériale, lui choisiront un successeur; quant au royaume de Sicile, de concert avec nos frères les cardinaux, nous y pourvoirons comme il nous semblera expédient. » Le texte dans Huillard-Bréholles, t. VI *a*, p. 319-327.

Le théologien ne manquera pas de peser tous les mots de cette sentence rendue par un pape avec l'approbation d'un concile; c'est l'expression la plus nette de ce pouvoir de l'Église sur le temporel dont nous avons vu la théorie définitivement élaborée à l'époque et en partie par les soins d'Innocent III. On remarquera tout spécialement comment le texte pontifical distingue entre deux sentences rendues contre Frédéric. L'une a été prononcée dans le ciel par Dieu, qui a rejeté l'empereur à cause de ses péchés; celle-là le pape est chargé de la proclamer *ostendimus et denunciamus;* l'autre c'est le pontife lui-même qui la profère, et *nihilominus sentenciando privamus*. Le *nihilominus* en particulier est une vraie trouvaille qui justifie l'existence d'une sentence terrestre après que déjà la sentence céleste a été prononcée.

A la sentence pontificale, Frédéric répondit par une vigoureuse contre-attaque. Aux divers princes de l'Europe, au roi de France, saint Louis, aux barons d'Angleterre, aux seigneurs français, il prétend montrer en des termes irrités comment sa cause est celle de toutes les têtes couronnées, comment il est urgent de liguer contre les ambitions et les avidités ecclésiastiques, les forces combinées de tous les souverains temporels. Nous verrons ultérieurement les effets produits par cette intense propagande et la constitution, en ce milieu du XIII[e] siècle, de théories antiecclésiastiques qui s'opposent à la doctrine du pouvoir absolu de la société spirituelle. En même temps que cette offensive morale, Frédéric en essayait une autre, dont les résultats eussent été plus immédiatement tangibles. Des négociations habilement conduites durant l'année 1246 avec le comte de Savoie semblent devoir lui ouvrir la route des Alpes; de gros préparatifs sont faits dans la Haute Italie au printemps de 1247; il s'agissait de marcher sur Lyon et de contraindre Innocent par tous moyens de faire sa paix avec l'empereur. En ce péril extrême, Innocent eut recours aux bons offices du roi de France. A plusieurs reprises, depuis que le pape s'était réfugié à Lyon, saint Louis avait cherché à interposer sa médiation entre les deux puissances en guerre. Personnellement le saint roi déplorait cette querelle qui, au grand détriment des intérêts de la chrétienté, absorbait toutes les forces vives de l'Europe occidentale, à l'heure même où d'immenses dangers menaçaient l'Orient; malgré la sentence du concile de Lyon, il n'en continuait pas moins à traiter Frédéric en empereur, avec la courtoisie et les égards dus à son rang souverain. Sans en avoir jamais discuté à fond la théorie, il n'admettait pas le procédé, qui consistait pour l'Église à vider des querelles d'ordre temporel par le recours aux armes spirituelles. Innocent se serait gravement trompé, s'il avait cherché dans le roi de France, un appui dans ses offensives contre Frédéric. Mais l'empereur se trompait plus lourdement encore, quand il pensait trouver un allié dans le saint roi. On le vit bien en ce printemps de 1247. Prévenu du danger qu'Innocent courait à Lyon, saint Louis fit entendre au pape qu'il était bien décidé à le défendre contre toute entreprise violente, partie d'Allemagne ou d'Italie. Que l'empereur franchît les Alpes et toutes les forces de la monarchie française allaient s'avancer jusqu'aux bords de la Saône et du Rhône. Des lettres émues du pape dirent aussitôt sa reconnaissance à la reine Blanche et au roi : *Vocem gementis Ecclesiæ*, Potthast, n. 12 574; *Lætentur cæli et exultet terra, ibid.*, n. 12 573. Elles sont du 17 juin. Or, dès la veille, les pré-

paratifs de mobilisation faits par la France étaient devenus inutiles. Le 16 juin, dans Parme, le parti de Frédéric subissait une sanglante défaite; cette ville dont la possession lui importait grandement retombait aux mains des guelfes. Il n'était plus question pour l'empereur de passer les Alpes, mais bien de redescendre vers le Pô Innocent était sauvé

Ce premier succès remporté en Italie par les partisans de l'Église était le résultat d'une offensive diplomatique et militaire soigneusement montée par le pape depuis la sentence de Lyon. Au lendemain du concile, Innocent avait fait surgir en Allemagne un compétiteur à l'empire. Le landgrave de Thuringe, Henri Raspe a été élu roi des Romains le 22 mai 1246; mais ce « roi des prêtres » est loin d'avoir pour lui la majorité des princes séculiers et des villes impériales qui, dans l'ensemble, restent fidèles au Hohenstaufen. D'ailleurs le prétendant meurt le 17 février 1247; le 3 octobre 1247, le jeune comte Guillaume de Hollande, reçoit à son tour le titre de roi des Romains; le 1er novembre 1248, il sera sacré à Aix-la-Chapelle et représentera dès lors au Nord des Alpes les prétentions politiques d'Innocent. C'est autour de ces prétendants successifs que se groupent les forces militaires levées en Allemagne par les prédicateurs de croisade. Dès le lendemain du concile de Lyon, en effet, le pape s'est préoccupé de faire prêcher la guerre sainte contre Frédéric. De même que son modèle Innocent III avait armé quarante ans plus tôt, au nom de l'idée religieuse, la France du Nord contre celle du Midi, de même Innocent IV cherche à faire passer pour une expédition sainte la lutte contre l'empereur déposé. Combien cette prédication nuisit au succès de la croisade de Terre Sainte qu'entreprenait au même moment le chevaleresque roi de France, c'est ce que nous aurons à dire plus tard. Malgré tant d'appels aux armes, les forces des divers prétendants suscités par Innocent restèrent toujours inégales à la grandeur de l'entreprise. Ni Henri Raspe, ni Guillaume de Hollande ne furent capables de mener en Italie l'expédition que réclamaient Innocent IV et les Lombards. C'était dans la péninsule même que la décision serait obtenue. Jusqu'en 1247, il est vrai, Frédéric y gardera l'avantage et parviendra à se maintenir dans les États de l'Église, tandis qu'en Lombardie Enzio, son bâtard, soutiendra brillamment ses affaires, que Venise et la Savoie se rallieront à la cause gibeline. La prise de Parme par les guelfes, le 16 juin 1247, marque le début de la décadence du Hohenstaufen. Enfermé dans la place, le légat pontifical Grégoire de Montelongo en organise solidement la défense. La plus grande partie des forces gibelines se porte contre la ville qu'elle assiège vainement; le 18 février 1248 une brillante sortie exécutée par les Parmesans inflige aux troupes impériales la plus humiliante des défaites. La fortune de Frédéric dans la Haute Italie ne s'en relèvera plus.

En même temps l'offensive était reprise par les pontificaux dans l'Italie méridionale et centrale; en Sicile d'abord, avril 1248, où le succès fut médiocre; l'année suivante dans le duché de Spolète et la Marche d'Ancône (les ordres relatifs à ces opérations dans Potthast, n. 13 274 sq.). Ici les résultats furent meilleurs; le plus remarquable fut la capture d'Enzio, que les Bolonais ne lâcheront plus et qui mourra dans sa prison après 23 ans de captivité en 1272. Ce désastre n'abat point Frédéric; fiévreusement il fait au cours de l'année 1250 de plus grands préparatifs; de nouveau l'Italie du Nord, et celle du Centre revoient les redoutables bataillons sarrasins de Lucera. Le 13 décembre 1250, la mort de Frédéric venait tout arrêter. C'est dans l'exultation de son âme qu'Innocent, le 25 janvier 1251, fait part de cette bonne nouvelle à ses divers représentants : *Lætentur cœli*, Potthast, n. 14 163.

2. *Innocent en Italie.* — Mais Frédéric disparu, le « nid de vipères » si redoutable n'était pas détruit pour autant. Conrad en Allemagne, Manfred en Sicile demeuraient toujours une menace considérable. Il sembla néanmoins à Innocent qu'il lui fallait maintenant reprendre à Rome son poste de commandement naturel. Dès le petit printemps 1251, le pape prépare son départ de Lyon, où Guillaume de Hollande est venu le trouver, pour arrêter avec lui les plans d'une nouvelle offensive en Allemagne. Le mercredi de Pâques, 19 avril, il dit adieu à la cité qui lui a offert pendant six ans, une si généreuse hospitalité; par le Rhône, Marseille et la Riviera, il gagne Gênes, où il séjournera cinq semaines; puis, après diverses excursions à Milan, Brescia, Mantoue, Bologne, il arrive au début de novembre à Pérouse qui sera sa résidence jusqu'en avril 1253. Après un séjour de quelques mois à Assise, il est enfin à Rome, le 6 octobre 1253; ce ne sera pas pour longtemps.

C'est qu'aussi bien la mort de Frédéric n'a pas éclairci la question italienne aussi rapidement que l'avait espéré le pape. Dans le royaume de Sicile, Manfred, bientôt soutenu par Conrad (automne de 1251), lui-même appuyé d'Otton de Bavière, continue à mener la vie dure aux pontificaux. Innocent songe alors à donner la couronne de Sicile à quelque cadet de famille royale. Simultanément des offres sont faites en août 1252 au gouvernement français, en faveur de Charles d'Anjou, Potthast, n. 14 682, et au roi d'Angleterre en faveur de son frère Richard de Cornouailles, Potthast, n. 14 680. Les pourparlers avec l'Angleterre furent vite rompus; au contraire, dans les derniers mois de 1252, alors que Conrad faisait dans l'Italie du Sud de redoutables progrès, Charles d'Anjou se mettait aux ordres du Saint-Siège. Des négociations serrées se nouent en juin 1253; le pape pose nettement ses conditions. Les unes sont d'ordre politique et concernent l'hommage que le nouveau roi devra rendre au souverain pontife, comme à son suzerain; les autres d'ordre civil-ecclésiastique. Avec une inquiétante minutie le pape énumère toutes les immunités ecclésiastiques que le souverain devra respecter : l'entière juridiction de l'Église sur les clercs et les matières ecclésiastiques, l'exemption d'impôt reconnue au clergé, la suppression absolue des droits de régale dans les églises vacantes. Ce texte est important, il montre l'idéal que la curie d'Innocent IV s'efforçait de faire prévaloir dans les relations de l'Église et de l'État. Le texte dans E. Berger, *Registres*, n. 1819. Toutes ces conditions que l'on mettait découragèrent Charles d'Anjou et surtout son entourage; la combinaison angevine en resta là pour l'instant, et ne sera reprise que dix ans plus tard. En attendant on revint à la combinaison anglaise, sous une autre forme d'ailleurs, puisque l'on appelait au trône Edmond l'un des fils d'Henri III. L'investiture allait être accordée au Plantagenet, Potthast, n. 15 369, quand soudain l'on apprit à la cour pontificale la mort de Conrad, 21 mai 1254.

Ce fut alors dans la politique pontificale un vrai coup de théâtre. Renouvelant à cinquante ans de distance le geste de son aïeul Henri VI, le roi Conrad, en mourant, laissait son fils en bas âge, Conradin, à la tutelle de l'Église romaine. Comme Innocent III, son imitateur, en un accès imprévu de générosité accepte de protéger l'un des derniers rejetons du « nid de vipères ». Le 27 septembre 1254 trois bulles partaient d'Anagni; l'une confirmait au jeune Conradin la possession du royaume de Sicile, de celui de Jérusalem, du duché de Souabe, de tout l'héritage en un mot de Frédéric II, Berger, *Registres*, n. 8025; l'autre reconnaissait à Manfred, le bâtard de l'empereur, la possession des fiefs que son père lui avait jadis concédés

Berger, n. 8023, Potthast, n. 15 527; la troisième enfin confiait à ce même Manfred les fonctions de vicaire du Saint-Siège pour le royaume de Sicile, en d'autres termes lui accordait la régence durant la minorité de Conradin. Berger, n. 8024; Potthast, n. 15 528. Le 8 octobre Innocent se met en route pour Naples, où il veut prendre effectivement possession du royaume de Sicile. Mais dès le début de novembre, la situation s'est aggravée. Mécontent de plusieurs manques d'égards, Manfred a rouvert les hostilités contre les troupes pontificales. Une lettre d'Innocent au roi d'Angleterre demande instamment du secours à celui-ci, 17 novembre, Potthast, n. 15 558. Le 2 décembre Manfred, avec ses Sarrasins, s'empare de Foggia. La nouvelle de ce désastre imprévu hâte les derniers moments du pape déjà malade; il meurt à Naples le 7 décembre 1254; dans le palais qui avait été celui de Pierre de la Vigne. Innocent IV disparaissait donc « sans avoir trouvé ni pour lui-même, ni pour son Église la paix qu'il devait désirer après les émotions et les fatigues de son terrible pontificat. Quelles qu'aient été les incertitudes et les tribulations de ses derniers jours, on peut dire néanmoins que l'œuvre de son règne était alors accomplie : Frédéric II n'existait plus, la maison de Souabe agonisait, la puissance de l'empire était brisée; le Saint-Siège était sorti d'une des crises les plus terribles qu'il eût jamais traversées grâce au sang-froid, à la décision, à l'incomparable ténacité de ce grand pontife. » Berger, *Registres*, t. II. Introduction, p. CCXC.

2° *Innocent et la chrétienté.* — Ainsi la lutte avec l'empire absorbe, toutes les forces du pontificat d'Innocent, elle fournit toutes les directives de sa politique générale, elle explique la plus grande partie de ses démarches. C'est elle en particulier que l'empêchera de donner à l'idée de croisade, dont le roi de France est à ce moment le chevaleresque représentant, tout l'appui que celui-ci était en droit d'attendre du Saint-Siège. A partir de 1245, en effet, saint Louis est tout entier à son grand projet de la délivrance des Lieux saints, retombés depuis 1244 au pouvoir des infidèles. La campagne qu'il veut entreprendre en Égypte, où il espère porter à l'Islamisme un coup mortel, ne doit pas être seulement dans sa pensée une expédition française. C'est toute la chrétienté occidentale qu'il espère voir marcher derrière lui, pour le rétablissement de l'influence catholique de Constantinople à Alexandrie. Le concile de Lyon fait les plus belles promesses, le pape s'engage à faire prêcher partout la croisade; en réalité tout l'effort se borne à la France et aux Marches de l'Est, dépendant nominalement de l'Empire, mais déjà amplement ouvertes aux influences françaises. Dans l'Allemagne proprement dite, la prédication de la croisade contre Frédéric fit à l'annonce de l'autre un tort considérable: les croisés trouvant les mêmes avantages spirituels et temporels à combattre en leur pays même, se soucièrent peu d'aller affronter les périls d'une expédition lointaine. A partir de juillet 1246, le prédicateur officiel de la croisade, le cardinal Eudes de Châteauroux, reçut même l'ordre d'interrompre dans l'empire la prédication de la croisade en Terre Sainte. Berger, *Registres*, n° 2935. Mais il serait vraiment injuste de faire retomber sur le seul Innocent IV la responsabilité de l'échec subi par saint Louis en Égypte. Mathieu Paris le fait; dans son habituelle hostilité contre la papauté, il dit les plaintes universelles qui s'élevèrent contre Innocent à la nouvelle du désastre de la Mansourah. *Chronica majora*, édit. Luard, t. v, p. 172-173. Mais il oublie de dire que son souverain, le roi d'Angleterre, Henri III, a fait tout le possible pour empêcher le succès de la prédication de la croisade, a cherché tous les prétextes, tous les faux-fuyants pour excuser sa propre abstention. Il oublie de dire qu'en Norvège le roi Haakon IV multiplia les obstacles sous les pas de l'expédition sainte et sut cacher sous le masque d'une profonde déférence pour Rome ses secrètes sympathies pour Frédéric; il oublie de dire que ce souverain scandinave, dont la puissance était considérable dans l'Europe du Nord, une fois légitimé, couronné, pourvu de subsides, laissa le pape et le roi de France à leur désillusion. En toute justice, on ne saurait rendre Innocent responsable de la tiédeur d'Henri III, de l'égoïste habileté d'Haakon IV. Mais il faut dire que sa politique à l'égard de l'Empire amena l'abstention à peu près complète de l'Allemagne et de l'Italie, et fut partiellement cause de l'échec de saint Louis. Resterait ensuite à déterminer si le triomphe de l'Église romaine sur les Hohenstaufen importait davantage au succès de la religion chrétienne que le triomphe de la croix sur l'Islam.

La péninsule ibérique, par sa situation même, échappait davantage aux conséquences de la lutte entre le pape et l'empereur. Innocent III y avait solidement affermi le pouvoir pontifical; Innocent IV n'aura qu'à maintenir ce qui a été fait avant lui. Sa correspondance témoigne de quelques différends survenus entre le Saint-Siège et le roi d'Aragon, et qui se terminèrent par la soumission de celui-ci. Potthast, n. 12 171, 12 277. Les choses prirent en Portugal une tournure plus grave. Le roi, don Sanche, se vit menacé, pour ses nombreux empiétements dans le domaine eclésiastique, des peines les plus graves dont disposait l'Église. Et comme il ne s'amende pas, il est finalement déposé par le pape et remplacé par son frère Alphonse comte de Boulogne, Potthast, n. 11 603, 11 751, ceci malgré les plaintes du roi de Castille qui supporte les pénibles conséquences de cette révolution portugaise. Potthast, n. 12 177.

Aux frontières extrêmes de la chrétienté, Innocent continue l'œuvre de ses prédécesseurs. En Prusse, en Livonie, en Esthonie, les chevaliers teutoniques achèvent de refouler les païens de ces régions barbares; il était temps d'organiser en ces pays la hiérarchie ecclésiastique; quatre évêchés furent organisés, ceux de Culm, de Poméranie, d'Ermland, de Sameland. Albert, l'ancien archevêque d'Armagh, en Irlande, fut désigné par le pape comme archevêque de Prusse, Livonie et Esthonie. Potthast, n. 12 030, 12 041, 12 093. Innocent le chargeait même de nouer des relations avec Daniel, roi de Russie, qui avait mis sa personne et son royaume sous la sauvegarde de saint Pierre, Potthast, n. 12 094, 12 097. Plus au sud on se trouvait dans les régions que venaient de dévaster et d'occuper les Tartares. Ceux-ci constituaient le grand péril de l'heure présente pour la chrétienté. Le pape n'hésita pas à leur envoyer une ambassade, qui essaierait parmi eux l'œuvre de leur conversion. Potthast, n. 11 571-2. Le succès en fut médiocre. Berger, *Registres*, n. 4682. Pendant quelques années encore la terrible menace continuera à planer sur l'Europe chrétienne. Désorganisées par l'invasion tartare, les royautés balkaniques ont rompu le lien fragile qu'Innocent III avait essayé de nouer entre elles et Rome. Innocent IV s'efforce, sans grand succès, de les ramener à l'obédience romaine. Potthast, n. 11 606. Semblablement devait échouer la tentative désespérée de renouer des relations pacifiques avec l'Église grecque de l'empire de Nicée. Berger, *Registres*, n. 4749, 4750. Ces efforts n'en témoignent pas moins qu'au milieu des graves préoccupations que lui causait sa querelle avec Frédéric, Innocent IV ne laissait pas de penser aux intérêts généraux de l'Église. De même encore, si les luttes continuelles où il a vécu ont donné à sa physionomie quelque chose de raide et d'inflexible, Inno-

cent IV n'en était pas moins animé de sentiments humains et vraiment libéraux, qui font contraste avec la dureté générale de son époque. Il a cherché à réprimer les redoutables abus qui dès ce moment se glissaient dans la répression de l'hérésie. Potthast, 11 083, 11 193. Les juifs brutalement persécutés dans le midi de la France recourent à lui, comme ils avaient recouru à ses prédécesseurs et trouvent auprès de lui de la justice, de la bienveillance même. Les lettres par lesquelles Innocent prend la défense des juifs de Valréas, font le plus grand honneur à leur auteur. Berger, *Registres*, n. 2815, 2838.

II. Idées théologico-politiques. — Comme pour Innocent III, il n'est pas inutile, à cette place, de préciser les idées générales qui ont dirigé l'activité d'Innocent IV, de signaler les sources où il les a puisées, de marquer les oppositions qu'elles ont suscitées et qui finiront, tôt ou tard, par en réduire l'âpreté. Comme ses prédécesseurs immédiats Innocent est avant tout un canoniste : ses actes, aussi bien que ses écrits sont le fidèle reflet de l'enseignement juridique qui depuis le XII<sup>e</sup> siècle se donnait à Bologne, qui s'était cristallisé dans le Décret de Gratien et plus récemment dans les Décrétales de Grégoire IX. A cette édification du droit canonique, Innocent a apporté lui aussi sa contribution qui n'est pas sans importance. Mentionnons seulement pour mémoire son petit traité *de exceptionibus* qui est sans doute antérieur à son pontificat, mais le volumineux *Apparatus in quinque libros decretalium*. mérite de la part des canonistes une étude approfondie. C'est un commentaire suivi des cinq livres des Décrétales publiés par le pape Grégoire IX, plein de remarques ingénieuses, d'idées générales, en même temps que d'applications extrêmement pratiques. Cet ouvrage publié à Lyon, peu de temps après le concile, était destiné, dans la pensée du pape, aussi bien aux praticiens de la jurisprudence qu'aux théoriciens du droit. L'*Apologeticus* dont Ptolémée de Lucques fait également honneur à Innocent, avait un objectif plus restreint : il s'agissait d'affirmer le droit de l'Église dans les choses temporelles que commençaient à contester les légistes de Frédéric II, et tout spécialement Pierre de la Vigne. L'ouvrage serait perdu, encore qu'une hypothèse assez ingénieuse semble l'avoir retrouvé; on reviendra sur cette question.

1° *Les théories anti-ecclésiastiques au XIII<sup>e</sup> siècle.* — Les idées d'Innocent IV sur les rapports du spirituel et du temporel, de l'Église et de l'État, de la papauté et de l'empire ne diffèrent pas sensiblement de celles que nous avons vues exposées par Innocent III. Mais tandis que ce dernier demeure en tranquille possession, jouit sans conteste de la suprématie qu'il revendique sur l'ensemble de la chrétienté, Sinibald Fiesco se heurte à une terrible opposition, qu'avaient seulement esquissée les timides remontrances de l'âge précédent. Le grand adversaire de la papauté, Frédéric II, s'est nettement rendu compte que le duel entre pape et empereur ne met pas en conflit uniquement des revendications particulières et de petites ambitions territoriales, qu'il s'agit bien plutôt de la lutte entre deux grandes conceptions du monde et de l'autorité, l'idéal théocratique dont les canonistes viennent de rédiger les formules, l'idéal séculier dont les légistes du souverain sont justement en train de préciser les contours. Les théories ecclésiastiques vont à concentrer tout pouvoir, spirituel et temporel, entre les mains du pape; retournant aux traditions du droit romain, les légistes frédériciens s'efforceront de justifier l'attribution à l'empereur de l'ensemble de la souveraineté tant séculière qu'ecclésiastique. Le plus remarquable de ces théoriciens impériaux est sans contredit Pierre de la Vigne, d'abord grand juge puis logothète du royaume de Sicile. Encore qu'il soit difficile de faire le départ dans la volumineuse correspondance qui lui est attribuée entre le certain, le douteux et l'inauthentique, il reste assez de pièces, qui sont incontestablement de lui, pour que l'on puisse, sans trop de fantaisie, reconstruire l'ensemble de ses idées. Elles s'expriment au mieux dans les protestations rédigées par lui, au nom de son maître, après la déposition de celui-ci par le concile de Lyon, pour être adressées aux divers souverains de l'Europe. Celle qui est expédiée aux barons, aux nobles et aux communes d'Angleterre est de beaucoup la plus importante ; c'est une critique en règle, très modérée dans la forme, infiniment pénétrante dans le fond de la sentence pontificale, de ses attendus et de ses considérants. Ceux-ci, tout particulièrement, sont soumis à un examen qui n'en laisse rien subsister, car c'est la compétence même du juge qui est niée : il n'y a point de sentence là où un juge incompétent a prononcé. Très habilement d'ailleurs le légiste prétend ne point nier la *plenariam in omnibus potestatem* de l'Église. Simple concession de forme, car il ajoute aussitôt : « Quoi qu'il en soit, on ne lit nulle part qu'une loi divine ou humaine ait concédé à l'Église le droit de transférer le pouvoir à sa fantaisie, celui de punir les rois au temporel par la privation de leurs royaumes, celui de juger les princes de la terre. Bien qu'en effet le droit et la coutume concèdent à celle-ci le droit de nous consacrer, elle n'a pas davantage le pouvoir de nous déposer que les divers prélats qui, dans les divers royaumes, consacrent et oignent les rois, suivant les coutumes établies. » Comment d'ailleurs l'empereur pourrait-il être atteint par des hommes, lui qui ne relève que de Dieu? « L'empereur romain, gouverneur impérial et seigneur de majesté, *imperialis rector et dominus majestatis*, on prétend le condamner comme coupable du crime de lèse-majesté. Il est ridicule de prétendre soumettre à une loi, celui qui, par sa dignité impériale, est soustrait à toute loi, *qui legibus omnibus imperialiter est solutus*, de prétendre soumettre à des peines temporelles celui qui n'a point de supérieur temporel. Cela n'appartient qu'à Dieu. » Le texte dans Höfler, *Albert von Beham*, p. 79-85.

Sans doute, le même document poursuit en déclarant que l'empereur reconnaît la légitimité des peines spirituelles, mais l'on sait de reste ce que pesaient, aux yeux du premier des libres-penseurs modernes, les sentences ecclésiastiques, que les plus fervents de ses contemporains prenaient déjà d'un cœur léger. Il est inexact d'ailleurs de prétendre que Frédéric acceptât sans ambages ni restriction l'autorité spirituelle de l'Église. M. Huillard-Bréholles, encore que plusieurs de ses conclusions aient été contestées, semble avoir mis dans un jour particulièrement heureux la pensée fondamentale de Frédéric II et de ses conseillers. Elle tend à absorber l'Église dans l'État, à conférer au souverain politique une suprématie religieuse analogue à celles qu'exercent les monarques orientaux, grecs ou musulmans, avec lesquels Frédéric s'est trouvé en relations. Ce pouvoir, l'empereur investi d'une autorité quasi-divine, en usera surtout pour opérer dans l'Église une réforme qui s'impose. Le mot magique qui retentira durant tout le XIV<sup>e</sup> et le XV<sup>e</sup> siècle, et qui amènera en 1517 la révolution que l'on sait, Frédéric un des premiers l'a prononcé, avec le sens que lui donneront les grands agitateurs religieux des siècles suivants. C'est lui, qui, l'un des premiers, déclare qu'il est grand temps de ramener l'établissement ecclésiastique à la pureté, à la simplicité, à la pauvreté de ses origines. Depuis qu'ils se sont chargés des multiples soucis de la souveraineté séculière et de la propriété temporelle. les héritiers et successeurs des apôtres ont perverti le concept d'Église. Leurs pères, jadis, accomplissaient des miracles et convertissaient peuples et

rois; dans l'Église enrichie et sécularisée, les miracles ont disparu, et c'est par la violence que l'on prétend dominer sur les cœurs. Par force ou par amour, l'empereur saura bien contraindre les gens d'Église à redevenir des saints. — Toutes ces idées ne sont pas nouvelles, elles s'agitaient déjà confusément dans les milieux illuministes et mystiques du XIIe siècle. Frédéric leur donne un corps, il leur prête l'incomparable appui de son pouvoir impérial. C'est dans son entourage de légistes qu'elles s'affirment, se précisent, s'appuient de preuves; c'est ici que les trouveront les hommes de l'âge suivant, les légistes de Philippe le Bel et les théologiens de Louis de Bavière, les Pierre Dubois les Pierre Flotte, les Guillaume d'Occam et les Marsile de Padoue.

En attendant, Frédéric et son monde s'efforcent de les propager autour d'eux. Ce sont elles qui se proposent sous forme plus ou moins voilée selon les correspondants à qui l'on s'adresse, dans la série de protestations qui, à la suite de la sentence de Lyon, partent pour les divers États de l'Europe. Et ces excitations ne restent pas sans résultat, d'autant que, depuis un siècle, les divers dépositaires de la souveraineté laïque supportent avec impatience les continuelles interventions de l'Église dans certains domaines qu'ils prétendent, de plus en plus, se réserver. Il est deux terrains particulièrement sur lesquels tendent à se multiplier les conflits entre gens d'Église et souverains temporels. Par le jeu des circonstances, il se trouve que l'Église durant le haut moyen âge, s'est vu réserver un pouvoir judiciaire qui dépasse de beaucoup son apparente compétence. Ce pouvoir, elle prétend le maintenir au moment même où se réorganisent les cours séculières, lesquelles revendiquent maintenant une foule de causes attribuées jusque-là par la coutume ou le droit écrit aux tribunaux d'Église. De là proviennent, de multiples conflits entre officiers judiciaires, ecclésiastiques et laïques. D'autre part, l'excessif développement de la centralisation entraîne une extension correspondante de la fiscalité ecclésiastique. Sans cesse à court d'argent, la curie romaine multiplie en toute la chrétienté des taxations de plus en plus lourdes. Tondus d'un peu près par les agents pontificaux, les contribuables, qu'ils soient gens d'Église ou laïques, commencent à protester. Ces deux causes de mécontentement Frédéric sut les exploiter. C'est à son époque que l'on entend devenir particulièrement bruyantes les réclamations de certains pays, contre la fiscalité pontificale. L'Angleterre est la plus âpre en ce genre de protestations. En France c'est plutôt la question de la juridiction ecclésiastique qui prend un caractère aigu. A la veille du départ de saint Louis pour la croisade, on voit se former une ligue des barons français, décidés à repousser les empiétements, réels ou supposés, du clergé contre la juridiction séculière. Elle groupe, cette ligue, les plus puissants seigneurs du royaume avec, à leur tête, le duc de Bourgogne, les comtes de Bretagne, d'Angoulême, de Saint-Pol, lesquels sont chargés de défendre les droits de la noblesse et d'appliquer à la défense commune la levée annuelle du centième de leur revenu que les ligueurs ont décidé de percevoir sur leurs propres biens. Texte du pacte dans Huillard Bréholles, t. VII, p. 468. Durant l'absence du roi, la régente Blanche de Castille n'hésite pas à entrer personnellement en conflit avec des gens d'Église pour des questions analogues. Cf. Potthast, n. 12 536, 13 071, 14 135, 14 921. Nous savons enfin par une bulle du 20 juin 1252, Potthast, n. 14 644, qu'en France des grands, des barons et autres possesseurs de pouvoirs séculiers interdisaient à leurs sujets de donner aux églises ou couvents des terres, dîmes ou revenus. Bref, nous assistons en France au premier éveil de ce qu'il faut bien appeler l'anticléricalisme.

Il serait exagéré d'attribuer à Frédéric tout seul la responsabilité d'un mouvement qui avait dans le passé des racines profondes, mais il faut reconnaître aussi que l'infatigable propagande de l'empereur n'a pas peu contribué à rendre le mouvement plus organisé et plus agissant.

2° *La riposte d'Innocent IV et de ses théologiens.* — Ainsi la papauté, sous Innocent IV, se trouve en présence d'une opposition redoutable. Ce n'est plus seulement le pouvoir du souverain pontife qui est mis en question, c'est la conception même de l'Église, qu'avait lentement élaborée la coutume, et qu'avaient codifiée les canonistes du XIIe siècle, qui se trouve attaquée. La brillante synthèse, dont nous avons vu Innocent III, développer les diverses parties, révèle presqu'aussitôt ses insuffisances et ses faiblesses. Ce n'est pas une raison pour Innocent IV de l'abandonner, mais au contraire de la renforcer; les doctrines qu'avaient affirmées ses grands prédécesseurs, il les fait siennes. Avec une nuance pourtant. Ceux-ci avaient particulièrement insisté sur l'autorité personnelle du pape, vicaire de Dieu. Innocent IV mettra surtout en avant le pouvoir de l'Église et l'origine divine de sa constitution. A ce point de vue la bulle *Agni sponsa nobilis*, fin mars 1246 est particulièrement intéressante. C'est une réponse directe à l'encyclique de Frédéric sur la réforme de l'Église et le retour de celle-ci a son état primitif. On en remarquera le début solennel : « La noble épouse de l'Agneau, mystérieusement formée du côté de celui-ci endormi sur la croix, dotée de perles incomparables, consacrée par son sang vivifiant, l'emporte à juste titre sur tous les princes de la terre. La sainte mère Église universelle commande en tous les lieux du monde, puisque par tous les climats règne et domine son noble époux, Jésus-Christ, par qui règnent les rois, d'où procède toute puissance, en qui nous vivons, nous nous mouvons, nous sommes, dont le pouvoir atteint d'une mer à l'autre, et du fleuve jusqu'aux extrémités de la terre. Et les fils de l'Église ont donc pouvoir sur toute la terre, *super omnem terram obtinent principatum*; à eux fut conféré le droit d'arracher et de détruire, d'édifier et de planter. Exaltée par une large richesse et d'innombrables honneurs, la troupe illustre des frères et amis, qui font la volonté de l'épouse, se réjouit et préfère à tout l'amour de celle-ci. Épouse si grande d'un si magnifique époux, ornée du diadème royal... elle ne craint pas, que dis-je, elle n'en estime que plus insensée, la témérité du présomptueux qui ose, dans sa superbe, élever le talon contre la dominatrice de l'univers *contra universorum dominam*, et toucher à la montagne d'où vient à tous le secours... S'attaquer à l'Église, c'est s'attaquer à l'auteur même du salut. » Texte dans Huillard-Bréholles, t. VI, p. 396-399. Non moins remarquable est la bulle *A diebus Frederici*, du 8 décembre 1248; elle énumère avec une volontaire emphase tous les attentats dont l'empereur s'est rendu coupable contre l'Église, tout spécialement en Sicile, et se termine par l'affirmation du droit exclusif qui appartient au pape de réformer l'Église. Huillard-Bréholles, t. VI *b*, p. 676-681.

Mais le document de beaucoup le plus important pour juger des idées que l'on se faisait à la cour pontificale, sur les droits et les devoirs de l'Église, c'est, à coup sûr, une pièce insérée par l'ancien légat pontifical Albert de Béham, dans son registre publié par Höfler. Ce livre curieux, composé par un fonctionnaire en vue de la cour pontificale, n'a aucun caractère officiel. Le compilateur y a recueilli au jour le jour, à côté de documents ou de comptes, d'ordre purement personnel, certaines pièces d'intérêt plus général, dont beaucoup sont relatives à la querelle d'Innocent et de Frédéric : lettres encycliques de ce dernier, allocu-

tions du pontife, bulles authentiques, etc.. Parmi ces documents figure, à la suite des deux appels de Frédéric *Illos felices* et *Etsi causæ nostræ justitiam*, dont nous avons précédemment parlé, un petit traité qui est annoncé par la phrase : *Per dominum papam litteris præmissis taliter est responsum* et qui débute par ces mots *Æger cui lenia*. Or cette pièce ne figure pas dans les registres officiels d'Innocent IV. Mais, comme nous l'avons déjà dit, le dominicain Ptolémée de Lucques déclare en propres termes : « Innocent fit un autre livre intitulé : *de jurisdictione imperii et auctoritate pontificali*, où il réfute les assertions présomptueuses et les prétentions exagérées du logothète de Frédéric, Pierre des Vignes.... Le pape voulut que cet opuscule fût appelé l'*Apologétique.* » *Historia ecclesiastica*, dans Muratori, *Scriptores*, t. xi, p. 1146.

M. Huillard-Bréholes, *Pierre de la Vigne*, p. 146, a fait l'ingénieuse hypothèse que l'*Apologeticus* ne serait autre que le traité *Æger cui lenia* du registre d'Albert de Béham. Il n'est pas douteux que l'opuscule ne réponde, point par point, à la fameuse encyclique écrite au nom de Frédéric II par Pierre de la Vigne après le concile de Lyon; l'hypothèse en question me paraît donc assez plausible. Quoi qu'il en soit, d'ailleurs, que la pièce *Æger cui lenia* soit l'opuscule d'Innocent IV, une composition personnelle d'Albert de Béham, ou un document émané d'un propagandiste au service de la curie romaine, elle reflète au mieux les sentiments que l'on avait à la cour pontificale sur les rapports de l'Église et de l'État. Il ne saurait être superflu de la signaler à l'attention des historiens de la théologie. Après avoir résumé les attaques portées par Frédéric contre la sentence pontificale, l'auteur de l'opuscule établit dans les termes suivants l'autorité absolue de la papauté : « Nous exerçons donc sur la terre une délégation générale du roi des rois, qui a conféré au prince des apôtres, et à nous par le fait même, la plénitude du pouvoir de lier et de délier sur la terre non seulement tous les hommes, mais toutes les affaires : *non solum quemcumque, sed quidcumque.* Puisque saint Paul a dit « Ne savez-vous pas que nous jugerons les anges? » si les choses spirituelles nous sont soumises, à combien plus forte raison les temporelles. » Si le sacerdoce de l'ancienne loi eut le pouvoir de transférer la royauté d'un sujet à un autre, à combien plus forte raison ce pouvoir existe-t-il dans les héritiers du sacerdoce du Christ. « Il reste donc que le pontife romain peut exercer au moins en certains cas, *saltem casualiter*, sa juridiction pontificale sur n'importe quel chrétien, quelle que soit sa condition, et surtout à raison du péché, *maxime ratione peccati;* il peut dès lors déclarer qu'un pécheur, quel qu'il soit, après qu'il est tombé au fond de l'abîme du vice par son mépris, doit être tenu pour païen et publicain, étranger au corps des fidèles, et dès lors, au moins par voie de conséquence, privé de tout pouvoir temporel, s'il en possédait quelqu'un; car sans aucun doute ce pouvoir ne peut exister en dehors de l'Église, puisqu'en dehors d'elle, là où tout travaille pour l'enfer, il n'y a point de puissance ordonnée par Dieu » — Ici l'auteur rencontre l'objection que faisaient dès lors les légistes impériaux; le pouvoir du pape en matière temporelle remonte à une concession de l'empereur Constantin, concession que peuvent toujours révoquer les empereurs germaniques, héritiers de la puissance romaine. A Dieu ne plaise, répond l'apologiste! Ce n'est point à Constantin, que remonte ce pouvoir temporel. Il existait bien antérieurement chez les pontifes, naturellement et en puissance *et naturaliter et potentialiter.* « Car Jésus-Christ, fils de Dieu, vrai roi et vrai prêtre selon l'ordre de Melchisédech a conféré au siège apostolique non seulement la monarchie pontificale, mais la monarchie royale, *non solum pontificalem sed et regalem constituit monarchatum;* au bienheureux Pierre et à ses successeurs, il a confié les rênes de l'empire céleste aussi bien que du terrestre. Devenu chrétien, Constantin a humblement résigné aux mains de l'Église ce pouvoir illégitime et désordonné, *illam inordinatam tyrannidem* dont il usait sans droit auparavant, quand il était hors de l'Église. Introduit dans celle-ci, il a reçu des vicaires du Christ, successeur de Pierre, ce pouvoir impérial réglé par Dieu, pour s'en servir dorénavant d'une manière légitime pour le châtiment des méchants, la récompense des bons; la puissance dont il abusait d'abord, lui ayant été ensuite régulièrement concédée. C'est en effet au sein de l'Église fidèle que se conservent les deux glaives de la double administration (temporelle et spirituelle); quiconque n'y est pas, en cette église, ne peut avoir ni l'un ni l'autre, et il est impossible de soustraire l'un et l'autre au droit de Pierre, *neuter quoque non creditur juris Petri.* Car le Seigneur n'a pas dit à l'apôtre : « jette ton épée » mais bien « remets-la au fourreau »; c'est-à-dire, n'exerce pas dorénavant ce pouvoir par toi-même; et il a bien dit *ton* épée, c'est bien la sienne, ce n'est point celle d'un autre. »

« Ce droit de glaive matériel est donc implicitement dans l'Église, il est explicité (c'est-à-dire mis en acte) par l'empereur qui le reçoit de celle-ci : *per imperatorem, qui eam (potestatem) inde recipit explicatur.* Dans le sein de l'Église il demeure à l'état potentiel et inclus; il s'actualise quand il est conféré au prince. C'est ce qu'indique la cérémonie du sacre impérial : le souverain pontife montre au César qu'il couronne le glaive contenu dans le fourreau; le prince le reçoit, le tire et le brandit, pour montrer qu'il vient de recevoir le droit de s'en servir. »

Frédéric a signalé aux têtes couronnées le danger dont les menace l'intrusion de la papauté; que ces puissants ne s'en émeuvent pas, continue notre auteur. Ils ne dépendent point des prélats qui les sacrent comme dépend de nous l'empereur romain, car « celui-ci se lie au pontife romain, dont il reçoit l'honneur impérial avec le diadème, par un lien de fidélité et de soumission : *fidelitatis et subjectionis vinculo se astringit.* » Autre d'ailleurs est la condition des rois, lesquels sont des monarques héréditaires, autre celle de l'empereur « lequel est choisi par la libre élection des princes d'Allemagne. Or, nul ne le conteste, tout le monde le reconnaît, ce droit d'élire un roi des Romains que nous devons ensuite promouvoir à la dignité impériale, a été conféré aux électeurs par l'autorité apostolique qui jadis a transféré l'empire des Grecs aux Germains. »

On remarquera cette distinction que l'auteur du document prétend établir entre l'empire d'une part et la monarchie héréditaire. Toute de circonstance, elle est plus habile que loyale; Innocent III n'avait pas hésité à user de son droit souverain quand il s'agissait de couronnes royales, et la bulle *Unam sanctam* de Boniface VIII, rappellera les mêmes principes au roi de France, Philippe le Bel. Et c'est encore à Boniface VIII que l'on songe inévitablement quand on lit la conclusion de la pièce qui nous analysons : « Ah! l'on trouve ridicule de condamner comme coupable de crime de lèse-majesté l'empereur, le seigneur de majesté, de le soumettre aux lois portées contre les criminels de lèse-majesté, lui que sa dignité impériale soustrait à toute loi! On ne remarque donc pas que l'empereur est soumis à la majesté divine, qui l'emporte infiniment sur la sienne et dont la violation, pour parler suivant les hommes, doit être poursuivie par une vindicte plus grave que la violation de la majesté temporelle. » Texte dans Höfler : *Albert von Beham*, p. 86-92.

Par ces extraits, on peut juger si Innocent IV et

ses théologiens ont achevé de mettre au point la synthèse dont Innocent III avait esquissé les grandes lignes. Synthèse grandiose, mais fragile; appuyée sur une exégèse sujette à caution, sur des considérations historiques douteuses, sur des précédents contestables, elle se voit dès l'époque que nous étudions, ébranlée par les violents coups de bélier que lui portent les adversaires. En face d'elle, ceux-ci en édifient une autre, dont les légistes frédériciens posent les premiers fondements. C'est l'intérêt du pontificat d'Innocent IV, pour le théologien de l'Église, qu'il ait vu se dresser l'une contre l'autre ces théories rivales, dont la lutte ouverte allait commencer quelque quarante ans plus tard.

I. Sources. — Il existe deux biographies anciennes d'Innocent IV, l'une anonyme : *ex manuscripto Bernardi Guidonis*, dans Muratori, *Scriptores rerum italicarum*, t. III *a*, p. 589, l'autre de Nicolas de Curbio, chapelain du pape, que l'on trouvera également dans Muratori, *ibid.*, p. 532. Une très courte notice dans le *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, t. II, p. 454. Il faut tenir compte également des nombreuses chroniques contemporaines que l'on trouvera reproduites dans Muratori, *ibid.*, dans Bouquet, *Recueil des historiens des Gaules*, et dans les *Monumenta Germaniæ historica*. Voir les références exactes à ces diverses chroniques dans *Realencyclopädie fur protestantische Theologie*, 3ᵉ éd., t. IX, p. 122. Une mention spéciale doit être faite des *Chronica majora* de Mathieu Paris. Celui-ci écrit en Angleterre et du point de vue anglais; il est violemment antipapiste, mais il a eu en main des documents intéressants et des renseignements de première valeur. — Pour ce qui est des écrits d'Innocent lui-même : l'*Apparatus super quinque libros Decretalium* a été imprimé à Strasbourg en 1477, à Venise en 1481, 1491, 1495, 1570, à Milan en 1501, à Lyon en 1525. Les pièces émanées de la chancellerie pontificale sont recensées et analysées sommairement dans Potthast, *Regesta pontificum romanorum*, t. II p. 943-1285 et 2110-2124 qui reste un guide précieux et indispensable malgré ses lacunes; un bon nombre de celles qui sont relatives à la querelle avec Frédéric II sont également analysées dans Böhmer-Ficker, *Regesta imperii*, t. V *a* et *b*. On trouvera les pièces au complet dans C. Höfler, *Albert von Beham und Regesten Pabst Innocenz IV*, publié dans la *Bibliothek des literarischen Vereins in Stuttgart*, t. XVI *b* (1847), dans Rodenberg, *Monumenta Germaniæ historica*, in-4°, *Epistolæ sæculi XIII*, t. II et III; dans Huillard-Bréholles, *Historia diplomatica Frederici II*, t. VI *a* et *b*. Aucun des recueils précédents n'a pu utiliser les archives du Vatican. Elles l'ont été par E. Berger, *Les Registres d'Innocent IV;* 4 vol in-4°. Berger ne donne le texte complet que des pièces importantes et seulement l'analyse des autres. Nombre de documents capitaux ont été insérés par Raynaldi dans les *Annales ecclesiastici*. Sur une lettre de Guyuk, grand Khan des Mongols à Innocent IV, voir *Comptes rendus. de l'Acad. des Inscr. et Belles-Lettres*, 1922, p. 41.

II. Travaux. — Notices importantes dans les ouvrages généraux et spécialement dans Gregorovius, *Geschichte der Stadt Rom*, 3ᵉ édit., 1878, t. V, p. 217 sq.; Jungmann, *Dissertationes selectæ in historiam ecclesiasticam*, 1885, t. V, p. 418 sq.; Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, t. V *b*; Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands*, t. IV, et V. La plupart des ouvrages spéciaux se rapportent à la querelle d'Innocent et de Frédéric II. Voici les plus importants dans l'ordre chronologique : Lau, *Der Untergang der Hohenstaufen*, Hambourg, 1856; Cherrier, *Histoire de la lutte des papes et des empereurs de la maison de Souabe*, Paris, 1841-1851; Huillard-Bréholles, *Historia diplomatica, Introduction* (vol. non numéroté de la collection), Paris, 1859; le même : *Vie et correspondance de Pierre de la Vigne*, Paris, 1865; Guibal, *Les Hohenstaufen*, Strasbourg, 1867; Zeller, *L'empereur Frédéric II et la chute de l'empire germanique du moyen âge*, Paris, 1885; Köhler, *Das Verhältnis Kaiser Friedrich II zu den Päpsten seiner Zeit*, 1888; Deslandres, *Innocent IV et la chute des Hohenstaufen*, Paris, 1907. Sur les rapports d'Innocent et de la France; E. Berger, *Saint Louis et Innocent II*, introduction au t. II des *Registres*, Paris, 1887; voir aussi les diverses histoires de saint Louis. Pour les relations avec l'Angleterre, F. A. Gasquet, *Henry the Third and the Church, a study of his ecclesiastical policy and of the relations between England and Rome*, Londres, 1905.

E. Amann.

**5. INNOCENT V,** (pape 21 janvier — 22 juin 1276). — Pierre de Champagny, plus connu depuis son entrée en religion sous le nom de Pierre de Tarentaise, ou de Pierre de Bourgogne, était né, en 1225, dans le comté de Tarentaise, dépendance du duché de Savoie. Admis tout jeune dans l'ordre de Saint-Dominique, le 2 février 1234, il fut envoyé par ses supérieurs à l'université de Paris. Il y suivit probablement les leçons d'Albert le Grand et se montra dès lors le digne disciple d'un tel maître. Bachelier en 1256, il lut et expliqua les *Sentences* de Pierre Lombard jusqu'en 1258. En 1259, il obtint le grade de docteur, et au mois de septembre de cette année, il inaugura ses leçons de maître, qu'il continua durant sept années jusqu'à l'été de 1267. Mandonnet, *Des écrits authentiques de saint Thomas d'Aquin*, 2ᵉ édit., Fribourg, 1910, p. 126-127. Au mois de juin 1269, il prit part avec divers maîtres en théologie au chapitre général de Valenciennes, qui arrêta définitivement la règle des dominicains et fixa en particulier le règlement des études pour tous les collèges théologiques de l'ordre. Denifle et Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, t. I, p. 385. Ses qualités distinguées et la confiance de ses confrères le portèrent à la charge de provincial de France, qu'il remplit de 1260 à 1267. Au mois d'octobre 1267, il redevint professeur à Saint-Jacques jusqu'en 1269. Il fut réélu cette même année provincial de France. Mais en 1272, Grégoire X, à la demande du clergé de Lyon, le nomma au siège archiépiscopal de cette ville, et, l'année suivante, il le créa cardinal-évêque d'Ostie et grand pénitencier de l'Église romaine. Au IIᵉ concile œcuménique de Lyon, assemblé (1274) principalement en vue de porter secours aux chrétientés orientales et d'amener la réunion des Grecs à l'Église latine, Pierre tint une place éminente; il y prit plusieurs fois la parole avec une rare autorité, et c'est à lui qu'échut l'honneur de prononcer l'oraison funèbre de saint Bonaventure. Aussi, à la mort de Grégoire X, survenue à Arezzo le 10 janvier 1276, il fut élu, d'une voix unanime, pour lui succéder. Son élection eut lieu le 21 du même mois. Il prit le nom d'Innocent V; c'était le premier dominicain appelé à ceindre la tiare.

Sur le trône pontifical, sa grande préoccupation, comme celle de son prédécesseur, fut d'assurer à l'Église la paix et l'union à l'intérieur et de la protéger contre les ennemis du dehors, surtout contre les musulmans. Avant même de quitter Arezzo pour Rome, où il allait se faire sacrer, il écrivit aux Génois, les exhortant vivement à rétablir la concorde dans leur cité. Contre les habitants de Pavie, de Vérone et de plusieurs autres villes, fauteurs obstinés de troubles et de révoltes, il dut d'abord recourir aux censures ecclésiastiques. Mais, à force d'admonestations et de négociations, il parvint enfin à ménager entre Pise et le reste de la Toscane un traité de paix qui valut à cette turbulente région quelques années d'une heureuse et féconde tranquillité. Toutefois la politique italienne d'Innocent fut beaucoup plus favorable que celle de son prédécesseur à la cause angevine. Par ailleurs son attention se portait aussi sur les dangers et les angoisses de l'Espagne, où Alphonse de Castille et Jacques d'Aragon étaient aux prises avec Ben-Yousouf, le redoutable sultan du Maroc, que les Maures de la péninsule avaient appelé à leur aide. Par ses lettres au clergé et par la concession d'un décime de guerre à prélever sans tarder sur les revenus ecclésiastiques, il soutint le zèle pour la croisade nationale. D'autre part, il envoyait une ambassade solennelle à Michel Paléologue et à son fils Andronic, et pressait ces deux princes de réaliser pratiquement

et d'organiser dans tout leur empire l'union décrétée à Lyon; et il poussait sa sollicitude jusqu'à leur proposer des formules d'ordonnances et de règlements à promulguer dans ce but. Potthast, *Regesta pontificum romanorum*, p. 1704-1708. Cf. Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, Paris, 1914, t. vi, p. 229-230. Malheureusement le temps lui manqua pour l'accomplissement de ces généreux projets. Il mourut à Rome, le 22 juin 1276. Il n'avait régné que cinq mois et un jour.

Comme écrivain, Innocent V, que ses contemporains ont surnomme *Doctor famosissimus*, a laissé des œuvres dignes de mention, notamment : 1° *Commentarius in quatuor libros Sententiarum*, publié seulement en 1852, à Toulouse, en 3 in-fol. Ce n'est pas, comme on l'a répété à tort, un abrégé du commentaire de saint Thomas sur le même livre; il renfermait certaines opinions, sans doute discutables, qui semblent avoir fourni très anciennement matière à des polémiques oubliées aujourd'hui; 2° des notes ou « postilles » *super Pentateuchum, super Lucam, super Epistolas Pauli*, etc.; ces dernières, souvent citées par les exégètes postérieurs, ont été de 1478 à 1692 imprimées six fois sous le nom de Nicolas de Gorran (†1295); les éditions imprimées ont été faites d'après des manuscrits interpolés, ce qui a amené de bons critiques à douter de leur véritable provenance; mais des manuscrits anciens, purs de ces interpolations, portent le nom de Pierre de Tarentaise. Aussi le P. Denifle n'a aucun doute sur leur authenticité. *Die Abendländischen Schriftausleger bis Luther über Justitia Dei (Rom. I, 17) und Justificatio*, Mayence, 1905, p. 144-152; 3° des questions quodlibétiques inédites : *De unitate formæ, De materia cæli, De æternitate mundi, De intellectu et voluntate*, et quelques autres études manuscrites dont on trouvera les titres dans Quetif-Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, Paris, 1719, t. i, p. 350.

Sur les manuscrits, les éditions, et les extraits des deux principaux ouvrages de Pierre de Tarentaise, voir la *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, octobre 1902, p. 570-572; Muratori, *Rerum italicarum scriptores*, Florence, 1723-1751, t. iii, p. 605, *Vita Innocentii Papæ V ex ms. Bernardi Guidonis*; Touron, *Histoire des hommes illustres de l'ordre de Saint-Dominique*, Paris, 1743, t. i, p. 644; P. Féret, *La faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres, moyen âge*, t. ii, p. 487-495; Mgr Turinaz, *La patrie et la famille de Pierre de Tarentaise*, Nancy, 1882; Carboni-Laureti, *De Innocentio V romano pontifice dissertatio*, Rome, 1894; *Vie du bienheureux Innocent V*, par un religieux du même ordre (le P. Mothon), Rome, 1896.

J. Forget.

**6. INNOCENT VI,** pape (1352-1362). Étienne Aubert naquit au village des Monts, paroisse de Beyssac (Corrèze). C'était un jurisconsulte de valeur, qui avait professé à l'université de Toulouse et avait géré les fonctions de juge-mage dans la sénéchaussée de Toulouse. G. Mollat, *Lettres communes de Jean XXII*, t. vii, n. 42 399 et 42 409. Il avait été archidiacre de Cambrai, de Brabant et de Souvigny (Allier), archiprêtre de Laurac (Aude), chanoine prébendé de Clermont-Ferrand, de Bourges, de Langres, de Paris, d'Orense (Espagne), chantre et chanoine de Castelnaudary (Aude), prieur de Rouvignac (Hérault). A. Fayen, *Lettres de Jean XXII*, Paris, 1909-1912, n. 2266, 3406 et 3592; J.-M. Vidal, *Lettres communes de Benoît XII*, n. 2624, 4186, 4294, 4691, 4736; U. Berlière, *Les archidiacres de Liége au XIVe siècle*, Bruxelles, 1907, p. 28. Il avait occupé les sièges épiscopaux de Noyon (23 janvier 1338) et de Clermont (11 octobre 1340). Promu à la dignité cardinalice avec le titre des Saints-Jean-et-Paul (20 septembre 1352), il était devenu évêque d'Ostie et Velletri (13 février 1352) et enfin grand-pénitencier.

Son élection fut marquée par des incidents graves. Cédant à des tendances oligarchiques, désirant peut-être endiguer le pouvoir pontifical qui prenait chaque jour une plus large extension, le Sacré-Collège rédigea un compromis que tous ses membres jurèrent d'observer, les uns sans condition, les autres — Étienne Aubert était du nombre — en émettant cette prudente restriction : *si et in quantum scriptura hujusmodi de jure procederet*. Le pacte comprenait douze articles. 1° En aucun cas le nombre des cardinaux ne devait dépasser le chiffre de vingt. Le pape futur s'interdisait d'en créer de nouveaux jusqu'à ce que le nombre des survivants eût été réduit à seize. 2° Il était obligé de prendre le consentement de tous les cardinaux ou du moins des deux tiers, lors d'une promotion cardinalice. 3° Il ne pouvait ni déposer ni faire emprisonner un cardinal sans le consentement unanime de ses pairs. Le consentement des deux tiers était seulement requis, quand le pape se proposerait d'excommunier un cardinal, ou de le frapper d'une censure ecclésiastique, ou de le priver du droit de vote, du droit d'assister aux consistoires, du droit de porter le chapeau rouge, ou de lui retirer ses bénéfices ou d'en saisir temporairement les revenus. 4° Défense était faite au pape de s'emparer des biens des cardinaux, de leur vivant ou après leur mort. 5° Toutes aliénations ou concessions de provinces, cités, châteaux et terres appartenant à l'Église romaine, sous forme de fiefs, d'emphytéose et de cens, étaient interdites, sinon pour des causes justes et raisonnables et avec le consentement des deux tiers des cardinaux. 6° Le Sacré-Collège percevrait la moitié de tous les fruits, revenus, récoltes, amendes, peines pécuniaires, cens, obvenus et émoluments revenant à l'Église romaine dans toutes les provinces, terres et lieux dépendant de cette même Église, conformément au privilège concédé par Nicolas IV. 7° La destitution ou la nomination des hauts fonctionnaires laïques, tant à la cour pontificale que dans les terres et provinces de l'Église romaine, n'aurait lieu qu'avec le consentement des deux tiers des cardinaux. 8° Jamais la charge de maréchal de la cour ou de recteur des terres et provinces de l'Église romaine ne passerait aux mains d'un parent ou d'un allié du pontife régnant. 9° L'approbation des deux tiers des cardinaux était encore nécessaire quand le pape voulait concéder à un roi, à un prince ou à tout autre des décimes et des subsides, ou bien en prélever au profit de la Chambre apostolique. 10° Lorsque les cardinaux seraient sollicités de donner leurs avis ou leurs approbations, le souverain pontife leur laisserait la liberté de parler. 11° Tous les cardinaux présents jureraient d'observer le compromis inviolablement, au cas où ils obtiendraient la tiare. L'élu, quel qu'il fût, promettrait, le jour même de son élection, de s'y soumettre et de le ratifier. 12° S'il conçoit quelque doute ou s'il hésite, il consultera ses cardinaux et se conformera à l'avis de la majorité des deux tiers. Voir Cocquelines, *Bullarium romanum*, Rome, 1741, t. iii *b*, p. 316-318.

Le Sacré-Collège se trompait s'il pensait plier Étienne Aubert à ses volontés. Proclamé pape à Avignon le 18 décembre 1352 et couronné le 30, Innocent VI se délia, le 6 juillet 1353, du serment conditionnel qu'il avait prêté lors du conclave. Il le déclara nul et sans effet comme attentatoire à la plénitude du pouvoir conféré par le Christ au pontife romain et comme contraire aux décrétales *Ubi periculum* et *Ne Romani*, promulguées par Grégoire X et Clément V, qui interdisaient aux cardinaux, pendant la vacance du Saint-Siège, de s'occuper de toute autre affaire que de l'élection. Une légère compensation fut donnée aux cardinaux : le pape leur réserva certaines dignités, tant dans les églises cathédrales que dans les collégiales, séculières ou régulières. E. Déprez, *Lettres closes, patentes et curiales d'Innocent VI*, n. 267.

Innocent VI fut un pape reformateur. Il obligea les clercs à résider dans leurs bénéfices et restreignit le train de sa maison. Baluze-Mollat, *Vitæ paparum Avenionensium*, Paris, 1916, t. I, p. 329, 343, 347. Les ordres religieux furent rappelés à l'observation de leur règle. Le pape aida puissamment le grand maître Simon de Langres à restaurer la discipline chez les frères prêcheurs. Mortier, *Histoire des maîtres généraux de l'ordre des frères prêcheurs*, Paris, 1907, t. III, p. 295-442. Il imposa des réformes très sévères aux hospitaliers de Saint-Jean de Jérusalem. J. Delaville Le Roulx, *Les hospitaliers à Rhodes*, Paris, 1913, p. 116-139. Il réprima par le bûcher ou la prison les écarts de doctrine de certains franciscains, qui avaient versé dans les erreurs des spirituels. C'est ainsi que frère Jean de Roquetaillade, auteur du *Vade mecum in tribulatione*, fut condamné à la réclusion. Cependant Innocent VI ne prit pas contre les ordres mendiants les mesures intransigeantes que réclamait de lui l'archevêque d'Armagh, Richard Fitz-Ralph, en novembre 1357, et qui consistaient à leur interdire les fonctions du saint ministère. Traité de Fitz-Ralph, intitulé *Defensorium curatorum contra eos qui privilegiatos se dicunt*, dans E. Brown, *Fasciculus rerum expetendarum et fugiendarum*, Londres, 1690, t. II, p. 466-486.

Innocent VI défendit les droits du mariage chrétien contre le roi de Castille, Pierre le Cruel. Sous la pression de ce prince, les évêques de Salamanque et d'Avila avaient cassé l'union qu'il avait validement contractée avec Blanche de Bourbon, le 3 juin 1353. Les juges avaient invoqué des prétextes futiles. Au fond, ils craignaient leur roi, qui voulait se marier avec doña Juana de Castro et qu'il épousa en effet avec leur permission. Bertrand, évêque de Sénez, fut envoyé en Castille. Il avait l'ordre de déclarer nul le mariage autorisé par les évêques de Salamanque et d'Avila, d'instruire le procès des deux prélats et de citer le roi à comparaître en cour d'Avignon. Le nonce ne parvint pas à obtenir le rappel de Blanche de Bourbon. Il s'en retourna, après avoir jeté l'interdit sur le royaume et déclaré le roi excommunié (1354). D'autres nonces vinrent en Castille, mais ne réussirent pas mieux dans leur mission. L'infortunée princesse de Bourbon mourut à Jérez, en 1361, sans avoir obtenu justice. G. Daumet, *Innocent VI et Blanche de Bourbon. Lettres du pape publiées d'après les registres du Vatican*, Paris, 1899; J. B. Sitges, *Las mujeres del rey don Pedro I de Castilla*, Madrid, 1910.

Le pontificat d'Innocent VI fut marqué, dans l'Empire, par un événement de haute importance : la publication de la Bulle d'or (13 janvier 1356). Cet édit fameux réservait entre autres choses le droit d'élection au trône d'Allemagne à sept électeurs et instituait, pendant la vacance de l'empire, le prince de Saxe comme vicaire impérial pour le nord et le comte palatin du Rhin pour le sud. Il passait sous silence les prétentions de la cour romaine à approuver et à confirmer l'élection du roi des Allemands, ainsi qu'à régir les fonctions impériales en Italie pendant la vacance de l'empire. K. Zeumer a prétendu que Charles IV ne mentionna pas les prétentions du Saint-Siège, afin de ne pas prendre position contre lui et de laisser la difficulté en suspens. *Die Goldene Bulle Kaiser Karl IV*, Weimar, 1908, p. 192-194. A la suite des jurisconsultes du XVIII^e^ siècle, M. Scheffler a démontré récemment que Charles a aboli en fait les prétentions de la curie, mais qu'il les a écartées par prétérition, afin d'éviter un conflit avec Innocent VI.

La généralité des historiens rapportent que le pape protesta contre la Bulle d'or et qu'à partir de la publication de l'édit les rapports amicaux cessèrent entre le Saint-Siège et le roi des Romains. M. Scheffler n'a pas eu de peine à prouver le contraire. Il n'existe en effet aucune trace d'une protestation quelconque de la part du pape. Bien plus, après la diète de Metz, où la Bulle d'or fut promulguée et à laquelle assista un nonce Androin de La Roche, Innocent adressa à Charles IV une lettre pleine de louanges. S'il se crut offensé, il cacha du moins son dépit. Son attitude n'a pas de quoi surprendre. La Bulle d'or légalisait en Allemagne l'anarchie constitutionnelle et transformait le pays en un vaste État confédéré. Elle affaiblissait par suite le pouvoir impérial et favorisait indirectement les vues de la papauté sur l'Italie. Elle détachait, en fait, la péninsule de l'empire. D'autre part, Innocent VI n'avait pas intérêt à se brouiller avec Charles IV en 1356; il comptait sur son appui pour seconder sa politique italienne, obtenir le concours financier du clergé allemand et repousser les incursions des Grandes Compagnies dans le Comtat Venaissin. Au reste, les vrais sentiments du pape transpercent dans les décisions qu'il prit au sujet des deux constitutions par lesquelles Clément V avait réglé, de son chef, les rapports de l'Église et de l'empire, en 1313-1314.

La décrétale *Romani principes* de ce dernier pontife avait affirmé que les serments prêtés au Saint-Siège par Henri VII, à l'occasion de son élection au trône d'Allemagne, constituaient de véritables serments de fidélité. D'après l'interprétation de la curie, ces serments équivalaient à des serments de vassalité. La décrétale *Pastoralis cura* avait proclamé en outre la supériorité de l'Église sur l'empire. Vers le mois de mai 1359, Charles IV demanda l'annulation ou du moins une nouvelle rédaction des deux constitutions. Il ne les jugeait point comme attentatoires aux droits de l'empire, mais comme une flétrissure à la mémoire de son grand-père. De plus, il n'ignorait pas que Guillaume d'Occam avait attaqué la validité de son élection en 1346, à l'aide d'un argument spécieux : d'après lui, Henri VII, s'étant mis en état de rébellion contre les constitutions pontificales lors de l'expédition romaine, en 1310-1313, était entaché d'hérésie; par suite, ses descendants étaient incapables de toute dignité jusqu'à la troisième génération.

Mû par ces motifs, Charles IV adressa une demande à Innocent VI, par l'intermédiaire d'un ambassadeur, en vue de remédier à la réputation faite à son aïeul. Le pape répondit par une fin de non-recevoir : il allégua la nécessité de convoquer un consistoire (23 juillet 1353). *Monumenta Bohemiæ*, Prague, 1907, t. II, n. 995.

Vers la fin du mois de septembre 1360, Charles IV députa de nouveaux ambassadeurs vers Innocent VI. Le moment était propice. Le pape avait sollicité les souverains européens d'intervenir en Italie contre Bernabò Visconti, qui menaçait de prendre Bologne à l'Église. D'autre part l'entrée des compagnies en Provence remplissait le pontife d'alarmes. Innocent condescendit au désir de Charles IV, afin de l'attirer à son parti et d'obtenir son aide. Une bulle (11 février 1361) déclara que, si Henri VII avait agi inconsidérément contre le roi Robert de Naples, en le déclarant coupable de lèse-majesté, il n'en avait pas moins été un sujet docile de l'Église. Clément V n'avait pas voulu flétrir sa mémoire en publiant les deux décrétales *Romani principes* et *Pastoralis cura*, mais seulement affirmer les droits de l'Église. Innocent VI passa prudemment sous silence la doctrine de la suprématie pontificale sur l'empire, tout en ne reniant pas la teneur des constitutions qu'il considérait au contraire comme décisives. F. M. Pelzel, *Kaiser Karl IV, König in Böhmen*, Prague, 1781, t. II, n. 298; Wiliy Scheffler, *Karl IV und Innocenz VI. Beiträge zur Geschichte ihrer Beziehungen, 1355-1360*, Berlin, 1912, p. 85-107, 146-163.

Innocent VI n'oublia pas qu'il avait professé. Il fonda à Toulouse, en 1359, le collège Saint-Martial et à Bologne, en 1360, une faculté de théologie. P. Fournier,

*Les statuts et les privilèges des universités françaises*, Paris, 1890, t. I, n. 612-655; Cocquelines, *Bullarium romanum*, t. III *b*, p. 323.

Il mourut le 12 septembre 1362, en recommandant d'ensevelir ses restes dans l'église de la chartreuse de Villeneuve, qu'il avait fondée en 1356. C. Le Couteulx, *Annales ordinis Cartusiensis*, Montreuil, 1889, t. V, p. 512-514, 545-550.

I. Sources. — Ét. Baluze, *Vitæ paparum Avenionensium*, Paris, 1693; nouvelle édition par G. Mollat, Paris, 1916, t. I, p. 309-348; G. Mollat, *Étude critique sur les Vitæ paparum Avenionensium d'Étienne Baluze*, Paris, 1917; U. Berlière, *Suppliques d'Innocent VI (1352-1362). Textes et analyses*, Paris, 1911; E. Werunsky, *Excerpta e registris Clementis VI et Innocentii VI historiam S. R. Imperii sub regimine Karoli IV illustrantia (1352-1360)*, Inspruck, 1885; F. Novak. *Acta Innocentii VI*, Prague, 1907; E. Déprez, *Innocent VI, Lettres closes, patentes et curiales se rapportant à la France*, Paris, 1909; C. Cipolla, *Innocenzo VI e casa di Savoia*, dans *Miscellanea di storia italiana*, t. VII, 1902, p. 143-215; J.-M. Vidal, *Bullaire de l'Inquisition française au XIVe siècle*, Paris, 1913, p. 329-345; E. Martène et D. Durand, *Thesaurus novus anecdotorum*, Paris, 1717, t. II, p. 843-1072 (registre de lettres expédiées par la Chambre apostolique pendant la neuvième année du pontificat, 1361-1362); M. Faucon, *Prêts faits aux rois de France par Clément VI, Innocent VI et le comte de Beaufort*, dans *Bibliothèque de l'École des chartes*, 1879, t. XL, p. 570-578; E. Müntz, *Inventaire des objets précieux vendus à Avignon en 1358 par le pape Innocent VI*, dans *Revue archéologique*, 1882, t. XLIII, p. 217-225; *Johannis Porta de Annoniaco, Liber de coronatione Karoli IV imperatoris*, édit. R. Salomon, Hanovre, 1913 (concerne le couronnement de Charles IV sous Innocent VI); K. Burdach et P. Piur, *Briefwechsel des Cola di Rienzo*, 2 vol., Berlin, 1912 (a trait aux relations du pape avec Cola di Rienzo).

II. Monographies. — G. Mollat, *Les papes d'Avignon*, 3e édit., Paris, 1920; F. Kampers, *Ueber die Prophezeiungen des Johannes de Rupescissa*, dans *Historisches Jahrbuch*, 1894, t. XV, p. 796-802; H. Böhlau, *Zur Chronologie der Angriffe Klenkoth's wider den Sachsenspiegel*, dans *Zeitschrift der Savigny Stiftung, Germ. Abtheilung*, 1883, t. IV, p. 118-129 (action d'Innocent VI contre le miroir saxon); J. Lulvès, *Die Machtbestrebungen des Kardinalats bis zur Aufstellung der ersten päpstlichen Wahlkapitulation*, dans *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken*, 1910, t. XIII, p. 73-102. Sur les guerres d'Italie, voir l'art. *Albornoz*, dans le *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, Paris, 1912, t. I, col. 1717-1725; E. Werunsky, *Italienische Politik Papst Innocenz VI*, Vienne, 1878.

G. Mollat.

**7. INNOCENT VII**, pape (1404-1406). Come Migliorato, originaire de Solmona, était, en 1379, chancelier de Capoue, et, en 1380, clerc de la chambre du Sacré-Collège. On sait aussi qu'il fut prévôt de Valva, licencié en décrets, chapelain pontifical, collecteur apostolique en Angleterre. Il remplaça Pileo de Prata sur le siège de Ravenne (4 novembre 1387), puis fut nommé évêque de Bologne (19 juin 1389). Le 18 décembre suivant, Boniface IX le créa cardinal du titre de Sainte-Croix de Jérusalem. Le 9 mars 1390, il partit de la curie comme légat en Lombardie et en Toscane, avec mission de réconcilier Galéas Visconti, d'une part, et Florence et Bologne, de l'autre. Après le décès de Boniface IX, les cardinaux rédigèrent un compromis le 14 octobre 1404. Ils jurèrent, s'ils étaient élus papes, de terminer le grand schisme qui désolait l'Église et de renoncer à la tiare au cas où une abdication serait profitable. Élu le 17 octobre, couronné le 11 novembre, Innocent VII éluda constamment les promesses faites lors du conclave. Il refusa de s'aboucher avec Benoît XIII et ne voulut jamais consentir à abdiquer. Il se contenta d'annoncer la réunion d'un concile à Rome. Mais les cruautés de son neveu, Louis Megliorato, lui aliénèrent les Romains. Innocent VII dut se réfugier à Viterbe. Il mourut le 6 novembre 1406.

Le pape brilla par son goût pour les sciences. Il réorganisa l'université de Rome, Raynaldi, *Annales ecclesiastici*, ad annum 1406, § 2, et y établit un professeur de grec.

I. Sources. — K. Eubel, *Das Itinerar der Päpste zur Zeit des grossen Schismas*, dans *Historisches Jahrbuch*, t. XVI, p. 559; H. Finke, *Zum Konzilsprojekte Innocenz VII*, dans *Römische Quartalschrift*, 1893, t. VII, p. 483-485; Thierry de Niem, *De schismate libri tres*, édit. Erler, Leipzig, 1890.

II. Monographies. — N. Valois, *La France et le grand schisme d'Occident*, Paris, 1901, t. III; P. Brand, *Innocenzo VII ed il delitto di suo nipote Ludovico Migliorati*, dans *Studi e documenti di storia e diritto*, 1900, t. XXI.

G. Mollat.

**8. INNOCENT VIII**, pape (1484-1492.) Jean-Baptiste Cibo, naquit à Gênes, en 1432, d'Arano Cibo, qui en 1455 sera membre du sénat de Rome, et de Teodorina de' Mari. Il passa sa jeunesse à la cour de Naples, puis il alla étudier à Padoue et à Rome. Dans cette dernière ville, il obtint la faveur du cardinal Calandrini, demi-frère de Nicolas V. Paul II lui donna l'évêché de Savone, et Sixte IV celui d'Amalfi. En 1473, Cibo fut créé cardinal-prêtre, du titre de Sainte-Balbine; dans la suite, il changea cette église pour celle de Sainte-Cécile. A la mort de Sixte IV (1484), il fut élu pape et prit le nom d'Innocent VIII.

Le choix des cardinaux était malheureux. Cibo avait eu des mœurs très libres. Une épigramme dira de lui, avec un jeu de mots sur son nom de pape :

Octo *Nocens* pueros genuit totidemque puellas;
Hunc merito poterit dicere Roma patrem.

Sans doute, au lieu de ces seize enfants, l'histoire n'en peut citer que deux de vraiment authentiques, Teodorina et Franceschetto; et il les eut avant d'entrer dans les ordres. Mais cette famille pesa lourdement sur sa vie. Ainsi, au mois de janvier 1488, il mariait solennellement Franceschetto avec Madeleine, fille de Laurent le Magnifique et sœur du futur Léon X. Les noces eurent lieu au Vatican. C'était la première fois que l'on voyait ainsi le fils d'un pape reconnu en quelque sorte de façon officielle, et faisant à ce titre son entrée sur la scène politique.

Cibo manquait donc de sens moral. Mais il n'y avait rien là pour détourner ses collègues de l'élire comme pape. Par des choix très malheureux, notamment dans sa famille, Sixte IV avait mondanisé le collège des cardinaux; de là, plus tard, les choix d'Alexandre VI et de Jules II. Par contre, Innocent VIII avait les qualités faciles et les défauts attrayants qui rendent populaire : il était accueillant, aimable et allait même jusqu'à la bonté; il n'y a qu'une voix pour parler de sa faiblesse, de son laisser-aller et de son manque de caractère. Puis, il fut fortement appuyé par le cardinal Julien de La Rovère, le futur Jules II. Des promesses firent le reste : l'élection d'Innocent fut entachée de simonie; à son entrée dans le conclave, il avait signé avec ses collègues un pacte électoral, et, dans la suite, il dut même faire à plusieurs d'entre eux des promesses beaucoup plus précises.

La cour d'Innocent ressembla à peu près à la cour des petits princes italiens de l'époque. La plupart des cardinaux étaient de grands seigneurs mondains. Parmi ceux-là, les plus en vue étaient Ascagne Sforza, Riario, Orsini, Sclafenatus, Jean de la Balue, Julien de La Rovère, Savelli et Rodrigue Borgia. Ils allaient à la chasse, jouaient gros jeu, se livraient aux plaisirs de la table, donnaient des fêtes d'un luxe extravagant, prenaient part aux amusements licencieux du carnaval, et se permettaient des écarts scandaleux.

La caisse pontificale était toujours à vide; le pape en vint à mettre sa tiare en gage. Il accentua donc la vénalité des charges de la curie. Les possesseurs de ces offices cherchèrent à s'indemniser aux dépens du

public. Les fonctionnaires, avides et détestés en tous pays, ne songeant qu'à leur intérêt personnel, toujours à la recherche de nouveaux expédients pour exploiter les églises étaient naturellement opposés à toute mesure réformatrice. De là, la plainte montante qu'à Rome tout s'obtenait à prix d'argent. Il se fonda même une véritable association pour vendre des bulles fausses.

Manque de caractère chez le pape, puissance et rivalité des cardinaux, vénalité des fonctionnaires, tout explique que, sous ce pontificat, Rome et les États de l'Église furent dans un état voisin de l'anarchie; pillages, assassinats, violences y étaient des faits quotidiens. Au mois de mars 1492, Laurent le Magnifique écrivait à son fils, le jeune cardinal Jean, plus tard Léon X, que Rome était devenue « le rendez-vous de tous les vices ».

Innocent protégea les lettres et les arts. Sans atteindre sur ce terrain au mécénat d'un Sixte IV, d'un Jules II ou d'un Léon X, il se place toutefois dans leur lignée. A Rome, il fit restaurer plusieurs églises et reconstruisit *Santa Maria in via lata.* Près du Vatican, il fit construire le fameux *Belvédère,* que Jules II entreprit de relier au Vatican; et à cinq milles de Rome la *villa Magliana.* A Rome travaillaient alors Antonio Pollajuolo, le Pinturicchio, Andrea Mantegna, Filippino Lippi et le Pérugin.

Innocent VIII essaya de grouper la chrétienté dans une croisade contre les infidèles, et notamment contre le Croissant. Mais en 1489 il finit par conclure un traité avec Bajazet II; le pape devait garder étroitement à Rome le fameux prince Djem, concurrent de Bajazet; à cette fin, le sultan lui verserait annuellement 45 000 ducats.

A Naples, sous l'influence de Julien de La Rovère, Innocent prit parti pour les barons contre le roi Ferrant. Finalement, le 11 septembre 1489, il l'excommunia, le déposa et réunit ses États à ceux de l'Église; mais, en 1492, le pape et le roi se réconcilièrent.

Dans trois bulles de 1486, Innocent déclara qu'Henri VII, de la maison des Tudor, était le vrai roi d'Angleterre, par triple droit de conquête, d'héritage et de choix national; et il approuva son mariage avec Élisabeth, fille d'Édouard IV.

C'est à la fin de ce pontificat qu'eut lieu la prise de Grenade (2 janvier 1492), après quoi les Maures furent chassés d'Espagne. A Rome, cet événement fut l'objet de grandes réjouissances. A cette occasion, Innocent donna à Ferdinand et à ses successeurs le titre de *Roi catholique.*

Mais ce qui doit ici nous arrêter davantage, c'est l'activité doctrinale d'Innocent VIII.

Dès 1484, il s'occupa à enrayer les agissements des juifs d'Espagne ou Maranos; les années suivantes, le prosélytisme des hussites et plus encore des vaudois. Mais deux actes touchant à la doctrine sont surtout restés célèbres : la bulle contre la sorcellerie et la condamnation de Pic de La Mirandole.

Jusqu'au milieu du XIVe siècle, l'Église semble s'être peu occupée de la sorcellerie; on était plutôt porté à y voir une supercherie, et non un commerce véritable avec le diable. Aujourd'hui, de graves théologiens, comme Hurter, ne croient pas à un *art* de la magie, c'est-à-dire à la faculté, posé certains signes, de produire *infailliblement* des effets extraordinaires, avec l'aide du démon.

Au XIVe siècle, le pape Jean XXII accorda à la magie et aux pratiques d'envoûtement plus d'attention qu'il n'eût sans doute été convenable. Le XVe siècle vit de retentissants procès de magie, notamment celui de Gilles de Rais. Pour la croyance aux sorciers, aux fées, aux apparitions, en un mot à tout un surnaturel frisant la contrefaçon, l'Allemagne a toujours été au premier rang. Dans ce pays, plus encore qu'ailleurs, les pratiques de sorcellerie s'étaient alors fort malencontreusement développées.

C'est contre ces pratiques que, le 5 décembre 1484, Innocent VIII lançait la bulle *Summis desiderantes.* Il commence par y constater l'extension considérable que les crimes dits de sorcellerie ont prise en plusieurs parties de l'Allemagne. « D'après ce qui est parvenu récemment à notre connaissance, dit-il,... beaucoup de gens des deux sexes, oublieux de leur salut, et déviant de la foi catholique, ont de mauvais commerces avec les démons incubes et succubes. Par leurs incantations, charmes, conjurations et autres superstitions sacrilèges, par des excès, crimes et délits de sortilèges, ils font dépérir et mourir enfants, petits des animaux, récoltes, raisins, fruits des arbres, hommes, femmes, troupeaux, bétail et autres animaux, vignes, vergers, prés, pâturages, blés, froments et autres productions de la terre. Par d'horribles souffrances tant internes qu'externes, ils atteignent et torturent hommes et femmes, bêtes de somme, troupeaux, bétail et autres animaux. Ils empêchent la procréation des enfants... La foi même qu'ils ont reçue au baptême, ces gens la renient d'une bouche sacrilège; à l'instigation de l'ennemi du genre humain, ils ne craignent pas de commettre une foule d'autres forfaits, excès et crimes, au péril de leurs âmes et au mépris de la majesté divine, donnant ainsi de mauvais exemples en foule. »

Puis le pape s'adresse aux deux inquisiteurs Henri Institoris et Jacques Sprenger, de l'ordre de saint Dominique; il leur confère, sur la Haute Allemagne et sur plusieurs autres parties de ce pays, tout pouvoir pour poursuivre, emprisonner et punir tous coupables, quelle que soit leur condition.

C'est alors que ces deux inquisiteurs firent paraître leur livre devenu si fameux, le *Malleus maleficarum,* ou *Maillet des sorcières* (Cologne, 1486). Ce livre contient des récits extraordinaires. On y voit, par exemple, comment on produit la grêle et la pluie : on fait un petit trou, on y verse de l'eau et on remue avec le doigt. Sprenger a connu une vieille femme qui, par ce procédé, avait détruit toutes les moissons et autres récoltes, sur un mille de terrain, à vingt-huit milles de Salzbourg. Part. II, q. I, c. XV. Quand on lit cet ouvrage, on se convainc sans peine que c'était Institoris et Sprenger qui avaient « fait parvenir à la connaissance » d'Innocent VIII les faits indiqués dans la bulle de 1484; il les connaissait « par ouï-dire ».

« Dans toute cette bulle, il n'y a pas trace de décision dogmatique au sujet de la sorcellerie. L'idée fondamentale de ce document est, l'auteur ne s'en cache pas, l'hypothèse, de tout temps fermement soutenue par l'Église, de la possibilité d'une influence du démon sur l'humanité. » Pour les faits indiqués, le pape, personnellement, a pu être convaincu qu'ils étaient réels, ce point importe peu. Ici, son opinion n'a que la valeur d'une décision pontificale sur une question étrangère au dogme, comme serait, par exemple, une contestation au sujet de la possession d'un bénéfice. Enfin, sur la sorcellerie elle-même, la bulle ne contient aucune prescription absolument nouvelle. L. Pastor, *Geschichte der Päpste,* 4e édit., 1899, t. III, p. 268; trad. franç., par Furcy-Renaud, 1898, t. v, p. 338-339.

En 1486 vint à Rome le fameux Pic de La Mirandole. Agé de vingt-trois ans, il venait avec neuf cents thèses « sur la dialectique, la morale, la physique, la mathématique, la métaphysique, la théologie, la magie et la cabale. » Ces thèses étaient en partie de son invention, en partie empruntées « aux monuments des sages chaldéens, arabes, hébreux, grecs, égyptiens et latins. » Il s'offrait à une soutenance publique, se soumettant du reste au jugement de l'Église. Des théologiens jugèrent certaines de ces thèses suspectes d'hérésie; sur

leur avis, Innocent refusa d'autoriser la soutenance; puis, par un bref du 4 août 1486, il condamna en bloc toutes les propositions.

A ce moment, l'affaire s'obscurcit. Daté du 4 août, le bref ne fut publié qu'au mois de décembre. Dans l'intervalle Pic écrivit rapidement une défense de ses thèses, et, si l'on en croit ses ennemis, il l'antidata : par là, il semblait ne pas répondre au bref. Finalement, il se retira dans une villa près de Florence, et s'y adonna à la prière; en 1494, il mourut tout jeune encore, au moment où, sous l'influence de Savonarole, il allait se faire dominicain. On a prétendu que par un bref de 1493 Alexandre VI avait abrogé la condamnation d'Innocent VIII. Le bref existe, mais il ne semble pas qu'il faille l'interpréter en ce sens. Du moins est-il que certaines thèses de Pic étaient inconciliables avec le dogme catholique : ce n'était pas réellement que le Christ était descendu aux enfers; limité dans le temps, un péché mortel ne pouvait être puni de peines éternelles; aucune science n'était plus capable que la magie et la cabale de démontrer la divinité de Jésus-Christ. Voir l'article spécial.

Muratori, *Rerum italicarum scriptores*, 1734, t. III *b*, p. 1070 sq.; t. XXIII, p. 87 sq.; *Annali d'Italia*, Milan, 1820, t. XII, p. 611 sq.; Raynaldi, *Annales eccl.*, an. 1484-1492; J. Burchardi, *Diarium Innocentii VIII*, édit. Gennarelli, 1854; édit. Thuasne, 1883. Par ailleurs, on trouvera une abondante bibliographie dans L. Pastor, *Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters*, 1895, t. III, p. 167-268; trad. Furey-Raynaud, 1898, t. V, p. 225-360. Pour ce pape et les suivants, on trouvera une bibliographie plus abondante dans les notices de la *Realencyklopädie fur protestantische Theologie und Kirche*, 1901, par Benrath.

J. Paquier.

**9. INNOCENT IX**, pape (du 29 octobre au 30 décembre 1591). Giovanni Antonio Fachinetti, 1519-1591, avait étudié le droit à Bologne sa ville natale. A Rome, il s'attacha au cardinal Alexandre Farnèse, qui l'envoya en Avignon, comme son représentant ou vicaire. Pie IV lui donna l'évêché de Nicastro en Calabre. Puis Fachinetti prit part au concile de Trente (1561), fut nonce à Venise (1566), et sous Grégoire XIII eut à Rome des charges très importantes; le 12 décembre 1583 il devint cardinal-prêtre du titre des Quatre-Couronnés ou *Santiquattro*. Sous Grégoire XIV, toujours malade, ce fut surtout lui qui eut la direction de l'Église. A la mort de Grégoire, il fut élu pape, favorisé par l'Espagne.

Innocent IX était très habile administrateur; il avait des mœurs pures et un noble caractère. Il gouverna sagement ses États, et allégea aux Romains les suites d'une mauvaise récolte. Il favorisa la Ligue et l'Espagne contre Henri IV protestant. Très prudent, il ne faisait rien sans prendre conseil. Il a laissé plusieurs écrits, mais qui n'ont pas été publiés.

Ciaconius, *Vitæ et res gestæ pontificum romanorum*, édit. Oldoinus, de 1677, t. IV, p. 235 sq.; A. Cicarella, continuateur de Bartholomæus Sacchi de Platina, *De vitis pontificum romanorum*, Cologne, 1626, p. 500 sq.; L. de Ranke, *Die römischen Päpste in den letzten vier Jahrhunderten*, dans *Œuvres complètes*, Leipzig, 1881-1890, t. XXXVIII, p. 149-150; trad. J. B. Haiber, *Histoire de la papauté*, 2e édit., 1848, t. II, p. 336-337.

J. Paquier.

**10. INNOCENT X**, pape (du 15 septembre 1644 au 5 janvier 1655.) Giovanni Battista Pamfili, naquit à Rome le 6 mai 1574, d'une famille d'ancienne noblesse. Il étudia le droit, fut auditeur de la Rote sous Clément VIII et nonce à Naples sous Grégoire XV; Urbain VIII l'employa dans plusieurs postes ou affaires d'importance; en 1629, il le créa cardinal-prêtre du titre de Saint-Eusèbe. A la mort d'Urbain VIII, il devint pape.

Trois traits marquèrent le gouvernement de ses États : des poursuites contre les Barberini, neveux d'Urbain VIII et protégés de Mazarin; l'influence persistante de la belle-sœur du pape Olimpia Maidalchina; des préoccupations pécuniaires dans l'administration de la justice. Les Barberini, et parmi eux le cardinal Antoine, furent accusés de concussion, et finalement dépouillés de leurs biens. Toutefois la protection de la France obligea le pape à les leur rendre. Olimpia Maidalchina, homme plutôt que femme, exerça sur le pape son beau-frère une domination fâcheuse; toutes les affaires, et surtout les faveurs, devaient passer par ses mains; et elle se faisait remarquer par la soif de l'or. Pour expliquer cette faveur, on a parlé de relations coupables; aujourd'hui, à la suite de Ranke, on écarte généralement cette supposition. Par suite surtout des convoitises d'Olimpia, la caisse pontificale était constamment à vide; pour remédier à cette pénurie, on permettait à ceux qui avaient encouru des condamnations de se racheter à prix d'argent. Cette faiblesse entravait toutes mesures pour le rétablissement de l'ordre dans les États de l'Église. Ainsi, bien qu'Innocent X fût aimable et affable, bien qu'il parût avoir des intentions droites, le gouvernement de ses États fut en général malheureux.

Ce pape favorisa les arts. Malheureusement aussi, ce n'était pas un Bramante, c'était un Bernin qu'il avait sous la main. Le Bernin détériora l'intérieur de Saint-Pierre; toutefois il se racheta quelque peu par la belle ordonnance de la place Saint-Pierre, qui est son œuvre propre.

Urbain VIII avait été favorable à la France; Innocent X fut pour les Habsbourg. Il promut des cardinaux en ce sens; il refusa de reconnaître l'indépendance du Portugal, alors en guerre avec l'Espagne. Au contraire, dans ses poursuites contre les Barberini, dans les difficultés de Mazarin et de la cour de France avec le cardinal de Retz et la Fronde, il fut loin de chercher à être agréable à la France. En Italie, il eut des difficultés avec le duc de Parme, Rainuce II, et avec la République de Venise, dans les deux cas surtout à cause de la nomination aux évêchés.

En 1648, la paix de Westphalie se conclut à peu près en dehors du pape, contrairement à la pratique du moyen âge. Innocent protesta par la bulle *Zelus domus meæ*, du 26 novembre 1648. Mais cette bulle eut peu de retentissement.

Le grand acte doctrinal d'Innocent X fut la condamnation du jansénisme et des cinq fameuses propositions, par la bulle *Cum occasione*, du 31 mai 1653. Voir Jansénisme.

Ciaconius, édit. de 1677, t. IV, p. 611 sq.; Palatius, *Gesta pontificum Romanorum*, 1688, t. IV, p. 571 sq.; Gualdus (pseudonyme de Gregorio Leti), *Vita de donna Olimpia Maidalchina*, 1666 (peu véridique); L. Ranke, *op. cit.*, à la bibliographie d'Innocent IX. Il a utilisé plusieurs sources manuscrites dont une entre autres a été publiée depuis lors : *Relazioni degli Stati Europei lette al senato dagli ambasciatori Veneti nel secolo XVII*, raccolte ed annotate da Nic. Barozzi e Guglielmo Berchet, Série III, *Italia, Relazioni di Roma*, Venise, 1878, t. II.

J. Paquier.

**11. INNOCENT XI**, pape (du 21 septembre 1676 au 12 août 1689). Benedetto Odescalchi, était né à Côme, le 16 mai 1611; sa famille s'était enrichie dans le commerce. Il fit ses humanités dans sa ville natale, sous la direction des jésuites; puis il étudia le droit à Rome et à Naples, et il entra à la curie sous Urbain VIII. Il fut protonotaire, président de la Chambre apostolique, eut des missions à l'étranger, et en 1645, fut créé par Innocent X cardinal-diacre du titre des Saints-Côme-et-Damien; peu après, il devint cardinal-prêtre du titre de Saint-Onuphre. Simple, pieux et vertueux, avec un grand sens du

devoir, désintéressé, dévoué aux pauvres, il avait l'estime générale. Le 21 septembre 1676, malgré l'opposition de Louis XIV, le conclave le choisit pour succéder à Clément X.

Dans l'administration des États de l'Église, il fit une série de réformes fort sages : il se déclara contre le népotisme, abolit les sinécures, ferma les maisons de jeu, introduisit partout l'économie. A son avènement les finances étaient dans un état déplorable; par ces mesures, il eut bientôt fait d'y rétablir l'ordre. En 1683, il réagit énergiquement contre les modes inconvenantes.

Dans l'administration générale de l'Église, il rappela les religieux à la stricte observance de leurs vœux et prit grand soin des choix à faire pour les dignités ecclésiastiques. Il recommanda l'enseignement du catéchisme, une prédication vraiment chrétienne et de la dignité dans le service divin.

Dans le gouvernement de l'Église, plusieurs grandes affaires remplirent son pontificat : trois sont plutôt d'ordre administratif : la lutte contre les Turcs; la révolution de 1688 en Angleterre, des difficultés avec la France; trois sont d'ordre doctrinal : la condamnation du gallicanisme, qui se rattache à ses difficultés avec la France; celle de propositions d'une morale facile, à laquelle se rattache la lutte contre le probabilisme; enfin, celle du quiétisme.

Au lendemain même de son élection, en notifiant son avènement aux princes chrétiens, il les suppliait de faire la paix, et de se tourner contre les Turcs. En 1678, survint le traité de Nimègue; malheureusement, Louis XIV et les Habsbourg ne purent s'entendre pour faire front contre les Turcs. Mais Jean Sobieski, roi de Pologne, vint au secours de Léopold I[er]; le 12 septembre 1683, il sert la messe, communie, et bat les Turcs sous les murs de Vienne. L'empereur ne lui en eut pas de reconnaissance; dans la suite, il ne l'aida pas à repousser l'invasion des Tartares. Mais la chrétienté était sauvée. La bataille de Vienne marqua le commencement du déclin de la puissance ottomane; on a comparé cette victoire à celles de Poitiers, de Navas de Tolosa et de Lépante.

Depuis le retour des Stuarts (1661), la Grande-Bretagne ne cessait de vivre dans l'inquiétude. Le passé de Charles II, son mariage avec une princesse catholique, tout avait fait espérer que ce prince protégerait les catholiques. Mais il fut à la fois l'un des rois les plus débauchés de son temps, et l'un des plus tracassiers en matière de religion (1661-1685). Et depuis 1672, les catholiques furent tout particulièrement visés. Depuis plusieurs années, son frère et successeur Jacques II était publiquement catholique. Innocent XI lui conseilla la prudence dans la protection du catholicisme et le respect des libertés parlementaires. Louis XIV, au contraire, le poussait aux mesures de réaction religieuse et à l'établissement du pouvoir absolu. Ce fut Louis XIV qui fut écouté. Le mécontentement alla grandissant. Enfin, le 5 novembre 1688, Guillaume d'Orange débarquait en Angleterre, à la tête d'une armée de 16 000 hommes, avec un drapeau sur lequel était écrit : « Pour la religion et pour la liberté ». La nation le suivit, et Jacques II se retira en France.

Guillaume avait fait dire à Innocent XI qu'il prenait les armes pour la défense de la religion et de l'Empire contre Louis XIV. A ces allégations, Innocent ne prêta qu'une oreille distraite. Mais il n'alla pas jusqu'à protester contre l'entreprise : la tension de ses relations avec la France, les maladresses de Jacques II aident à faire comprendre cette attitude.

La fin du moyen âge avait proclamé le pouvoir direct du pape sur les puissances temporelles. Les siècles suivants marquèrent une réaction, qui, naturellement, alla trop loin. C'est à cette réaction qu'appartiennent les démêlés de Louis XIV avec Innocent XI.

Le point de départ en fut « le droit de régale ». On appelait ainsi le droit que s'attribuait le roi de France, pendant la vacance d'un évêché, d'en percevoir les revenus, et de nommer aux bénéfices qui en dépendaient, jusqu'à ce que le nouveau titulaire eût prêté serment de fidélité. Il y avait donc là une régale temporelle, la perception des revenus, et une régale spirituelle, la nomination aux bénéfices vacants. La régale spirituelle était évidemment inadmissible, et du reste Louis XIV finit par l'abandonner. La question de la régale temporelle était plus complexe. Dans le haut moyen âge, lorsqu'il était à craindre que la vacance d'un siège n'entraînât le pillage des biens de l'Église, le prince temporel se chargeait du maintien de l'ordre; en compensation, la coutume s'était établie qu'il perçût le revenu des biens. En 1274, le II[e] concile de Lyon défendit sévèrement l'*extension* du droit de régale temporelle, et exhorta ceux qui étaient en possession de ce droit à ne pas en abuser. Or, le 10 février 1673, une ordonnance royale étendait le droit de régale à tous les diocèses de France. Les évêques des diocèses exempts de la régale étaient requis de faire enregistrer, dans le délai de deux mois, leur serment de fidélité à la Chambre des comptes; faute de quoi la régale serait ouverte dans leurs diocèses.

Deux évêques protestèrent : François Pavillon, évêque d'Alet, et François Caulet, évêque de Pamiers. C'étaient deux prélats d'une piété et d'une austérité exemplaires. Pavillon et même peut-être Caulet avaient fini par adhérer au jansénisme. Innocent XI les soutint. Mais Pavillon mourut en 1677 et Caulet en 1680. Le gallicanisme parut partout triomphant : au parlement et à la Sorbonne; à l'assemblée du clergé de France, du mois de juillet 1680; à Rome même où le duc de Créqui imposait ses conditions à la cour pontificale.

Mais, à ce moment même, Louis XIV fait un nouvel acte d'autorité; il fait établir par ses légistes qu'il a le droit de nommer les abbesses aussi bien que les évêques et les abbés. De 1677 à 1681, il s'enfonce en un conflit violent avec le pape au sujet de la nomination de l'abbesse du monastère de Charonne. Il en arrive à craindre l'excommunication. Dans ces conjonctures, il résolut de mettre le clergé de France entre le pape et lui. De là la fameuse assemblée et les quatre articles de 1682. L'archevêque de Paris, Harlay, en fut l'âme; il était intelligent, bon théologien, mais de mœurs légères et de peu de caractère. Louis XIV voulut que Bossuet fît partie de l'assemblée; il en fut le modérateur.

On s'occupa d'abord de la régale. On décida que les bénéficiers à charge d'âmes nommés par le roi devraient obtenir l'autorisation canonique; c'était à peu près abolir la régale spirituelle. Par contre, on étendit à tous les évêchés le droit de régale temporelle.

Mais c'est la tendance française, et c'était notamment celle de Louis XIV, de vouloir étayer sa conduite sur des principes généraux, clairement établis. On entreprit donc un débat sur le fond même de toutes les questions agitées, c'est-à-dire sur l'autorité du pape. Quelle est l'étendue de cette autorité? Quelles en sont les limitations? Certains évêques, Harlay, archevêque de Paris, Le Tellier, archevêque de Reims, Choiseul-Praslin, évêque de Tournai, étaient très opposés au pape en faveur du roi. Bossuet fit adopter des solutions plus modérées. Il rédigea les quatre fameux articles de 1682; le plus important était le dernier, qui niait l'infaillibilité doctrinale du pape. Voir Bossuet et Déclaration de 1682.

Innocent ne condamna pas directement les quatre

articles; mais il refusa les bulles d'institution à tout membre de l'assemblée que le roi nommait aux évêchés. Et comme Louis XIV ne présentait que ceux-là, il s'ensuivit qu'au mois de janvier 1688, trente-cinq sièges étaient vacants.

A cette époque, un nouvel incident vint aigrir les rapports entre la papauté et la France. Peu à peu les ambassadeurs catholiques résidant à Rome avaient étendu à tout leur quartier le droit d'asile et de franchise dont jouissait leur hôtel. De là, pour la justice romaine, l'impossibilité d'atteindre quantité de criminels. Sur la demande d'Innocent, la plupart des États étrangers renoncèrent à cet abus. Louis XIV s'y refusa. Son nouvel ambassadeur, le marquis de Lavardin, entra dans Rome avec 200 hommes armés, pour occuper le quartier Farnèse. Innocent l'excommunia. Le roi fit saisir Avignon; et le 24 septembre 1688, en présence du père de La Chaise, son confesseur, et de M. de Harlay, archevêque de Paris, il donna ordre au procureur général d'interjeter appel au futur concile de toutes les procédures faites ou à faire par le pape à son endroit.

Le 12 août 1689, Innocent XI mourut. Alexandre VIII, son successeur, continua et accentua même son attitude. La réconciliation se fit sous le successeur d'Alexandre, Innocent XII. Le pape donna des bulles aux évêques nommés qui déclarèrent se repentir de ce qu'ils avaient fait en 1682, et le roi écrivit au pape qu'il renonçait à son édit de cette année-là (1693).

Innocent XI lutta pour une morale rigoureuse, et il témoigna même de quelque bienveillance pour les jansénistes. On a dit qu'il pensa nommer Antoine Arnauld cardinal; il aurait posé comme seule condition qu'Arnauld se détachât des gallicans. Mais ce bruit vient d'une interprétation trop favorable d'une lettre que Cibo, le cardinal secrétaire d'État, écrivit à Arnauld au nom d'Innocent (2 janvier 1677), *Œuvres* d'Arnauld, 1775, t. I, p. 772. Par contre, Innocent fut constamment en lutte avec les jésuites. En 1676, il les exclut des missions du Tonkin et de la Cochinchine, et il leur défendit de recevoir des novices. Les jansénistes voulurent donner le change sur les condamnations qui les avaient frappés; en 1677, deux de leurs amis, Pierre de Montgaillard, évêque de Saint-Pons, et Guido de Rochechouart, évêque d'Arras, déférèrent à Rome des propositions d'une morale relâchée. On dit qu'elles étaient tirées d'Escobar, Suarez, Busenbaum, et autres théologiens jésuites. Le 2 mars 1679, le pape condamna 65 propositions de ce genre. Denzinger-Bannwart, n. 1151-1215.

Dans le même temps, le pape entrait en lutte contre le probabilisme.

Vers 1673, le jésuite espagnol Thyrse Gonzalès avait composé un ouvrage, *Fundamentum theologiæ moralis* où il attaquait fortement le probabilisme. Les reviseurs de l'ordre et le général Jean-Paul Oliva (vicaire général, puis général de la Compagnie, de 1661 à 1681) lui refusèrent l'autorisation de le publier. Gonzalès fit monter ses doléances jusqu'au pape, et celui-ci en saisit la congrégation du Saint-Office. Innocent et le Saint-Office prirent position contre le probabilisme; le 26 juin 1680, ils portèrent un décret en ce sens.

Ce décret comprend deux parties. La première contient des encouragements au P. Gonzalès à continuer dans la voie où il était entré; le cardinal secrétaire d'État devait le lui faire savoir au nom du pape. De la seconde partie, nous avons trois rédactions différentes. La première a été transmise par le Saint-Office, en 1693, au P. Gonzalès, devenu général de son ordre, et publiée par lui la même année : les pères de la Compagnie, y lit-on, doivent avoir la liberté d'écrire en faveur du probabiliorisme et de combattre le probabilisme; les universités, ou écoles théologiques des jésuites, doivent être averties de cette liberté. Des deux autres formes du décret, l'une a été publiée en 1734, par Ballerini, prêtre séculier, grand adversaire du probabilisme, l'autre en 1745, par le P. Gagna, jésuite. Elles ne diffèrent entre elles que par des nuances, et c'est celle de 1745 qui doit être préférée. Plus incisive que la version publiée en 1693, cette seconde forme du décret défend aux jésuites d'écrire en faveur du probabilisme et de combattre le probabiliorisme.

De la version de 1693 ou de celle de 1745, quelle est celle qui a été transmise au P. Oliva en 1680? Vraisemblablement celle de 1693; l'autre forme, qui du reste se trouve certainement dans les archives du Saint-Office, aurait été un premier projet. Des doubles de ce genre ne sont pas rares. Que fit Oliva? Il ne publia pas le décret (ce à quoi du reste il ne semble pas avoir été strictement obligé), et jusqu'en 1693 ce décret resta complètement ignoré. Il se borna à en écrire à la Compagnie, et dans des termes assez vagues (10 août 1680). Il défendait « d'affaiblir par des doctrines trop molles la rigueur de la discipline chrétienne », mais aussitôt il ajoutait : « Ce n'est pas toutefois que nous soyons contraints, en toute question controversée, de rejeter les opinions plus bénignes. »

Innocent fut mécontent de la conduite d'Oliva; en 1687, à la mort du général Charles de Noyelle, il pesa sur la Compagnie et lui fit donner pour successeur Thyrse Gonzalès lui-même qui fut général jusqu'en 1705.

La condamnation de Michel de Molinos et du quiétisme est l'une des condamnations doctrinales les plus importantes de l'histoire de l'Église. Mais elle est encore entourée de quelque mystère. En 1910-1911, j'ai essayé de l'éclairer, par la consultation des archives du Saint-Office. Mais je me suis heurté à des refus répétés. Précédemment, pour ses études sur le XVI[e] siècle, L. Pastor n'avait pas été plus heureux. Voir *Historisches Jahrbuch*, 1912, t. XXXIII, p. 479-482. Pour quelle raison ces archives restent-elles encore fermées, alors que désormais toutes les autres archives pontificales sont publiques? A cause de la nature très délicate des documents qu'elles renferment, par exemple, enquêtes sur la doctrine et la conduite des évêques? Plus simplement, m'ont dit certains, parce qu'elles attendent un classement et des catalogues.

La condamnation de Molinos est très importante, non seulement au point de vue doctrinal, mais à cause de l'antagonisme qui s'y accentua entre Louis XIV et les jésuites d'un côté, Innocent XI et Molinos de l'autre. En France et un peu partout, on insiste beaucoup trop sur le quiétisme de Mme Guyon et de Fénelon, qui n'est qu'un demi-quiétisme; il faudrait s'attarder davantage à celui de Molinos.

A l'article MOLINOS, on trouvera des développements sur l'histoire et le fond de ce quiétisme. Ici, il est sans doute bon de présenter déjà quelques remarques sur le rôle personnel d'Innocent XI dans cette affaire. Ce rôle n'est pas encore complètement éclairci. Mais Innocent fut évidemment favorable à Molinos. On a dit qu'il avait songé à le créer cardinal. En 1680, le jésuite Paul Segneri, soutenu par son général Jean-Paul Oliva, attaque la nouvelle méthode de spiritualité. Alors ce fut la tempête. Le 26 novembre 1681, l'ouvrage de Segneri est condamné par le Saint-Office. Quelques mois auparavant (14 avril 1681), Innocent XI avait nommé évêque d'Iesi l'oratorien Pierre Matthieu Petrucci, ami intime de Molinos. Les années suivantes, des ouvrages antiquiétistes sont condamnés; le mouvement quiétiste en est accentué.

Tout à coup, la scène change; le 16 juillet 1685, Molinos est mis en prison. Il devait y rester jusqu'à sa mort. Le 17 août suivant, Louis XIV écrivait à son

homme de confiance à Rome, le cardinal d'Estrées : « L'emprisonnement du docteur Molinos et les égarements de sa doctrine font bien voir que le pape ne donne pas moins de créance à une dévotion apparente qu'à une véritable, et il serait à souhaiter que cet événement pût détromper Sa Sainteté de toutes les fausses impressions qu'il a reçues de semblables gens. Je serai bien aise de savoir quelle sera la suite de cette procédure. » Et le 1[er] octobre 1687, après la condamnation de Molinos : « Si le pape voulait faire réflexion sur la confiance qu'il a accordée à Molinos, à Petrucci et à d'autres, il avouerait de bonne foi qu'il ne doit pas condamner ceux qui ne conviennent pas de son infaillibilité, et que ce ne doit pas être une raison qui l'empêche d'accorder les bulles à ceux que j'ai nommés. » E. Michaud, *Louis XIV et Innocent XI*, 1883, t. IV, 458, 466.

Non, l'infaillibilité du pape, telle qu'elle est maintenant définie par le concile du Vatican, n'était nullement engagée par la faveur d'Innocent pour Molinos et Petrucci : le pape était loin d'avoir *imposé* officiellement comme un dogme la doctrine de ces deux hommes. Aujourd'hui encore, les théologiens s'accordent à dire que, comme homme privé, le pape pourrait même devenir vraiment hérétique. En 1310, Clément V n'a-t-il pas consenti à introduire officiellement un procès d'hérésie contre son prédécesseur Boniface VIII? Mais au XVII[e] siècle, et dans l'ardeur d'une lutte passionnée, on comprend qu'un roi, un laïque, n'ait pas fait ces distinctions; dans toute l'affaire de Molinos, Louis XIV eut à cœur de montrer que des deux antagonistes, lui et Innocent XI, le vrai chrétien c'était lui.

D'après la rumeur publique, c'était le cardinal d'Estrées qui avait dénoncé Molinos; au nom de Louis XIV, il aurait reproché à Innocent sa conduite : alors que le roi faisait tous ses efforts pour éteindre l'hérésie dans ses États, il s'étonnait étrangement que le pape protégeât un hérétique dans sa propre capitale. Le pape, disait-on, avait été mécontent de cette dénonciation, mais il n'avait pu sembler l'ignorer et il avait transmis l'affaire au tribunal du Saint-Office. Dans une lettre du 11 septembre 1685, d'Estrées se défend d'avoir pris cette initiative. P. Dudon, *Le quiétiste espagnol Michel Molinos* (1628-1696), Paris, 1921, p. 168.

Puis, on reste près de deux ans sans voir avancer le procès de Molinos et des quiétistes. Mais au mois de février 1687, les poursuites contre eux reprennent, et avec une grande activité : « En moins d'un mois, près de deux cents personnes furent mises à l'inquisition. Tout le monde avait peur pour soi, et l'on ne croyait pas qu'il y eût de voie sûre que de dire *Amen* à tous les sentiments des jésuites. Qui aurait pu se croire à couvert de tout soupçon, puisque le pape ne put s'en garantir et qu'on le fit passer pour un des fauteurs de la nouvelle hérésie; en conséquence de quoi l'inquisition lui envoya des députés, pour l'examiner là-dessus, non en qualité de souverain pontife, de vicaire de Jésus-Christ, de successeur de saint Pierre; mais en qualité de Benedetto Adescalchi, ou de simple particulier. » *Recueil....* 1688, p. 311.

Comme on l'a vu, la distinction apportée ici est fondée en théologie. Mais, en fait, ce bruit ne paraît pas reposer sur des données très sérieuses. Peut-être simplement une députation fut-elle envoyée à Innocent pour lui représenter la nécessité d'en finir avec Molinos.

A partir du mois de février 1687, le procès fut activement poursuivi. Par contre, à cette époque, Caraffa, Ciceri et Petrucci, trois amis de Molinos, furent créés cardinaux : promus le 2 septembre 1686, ils reçurent le chapeau le 22 mai 1687. Par cette dignité, Petrucci, le plus lié avec Molinos, devait éviter plus facilement les poursuites de l'Inquisition. On lut alors sur le torse de Pasquin :

*Crimine sunt similes, verum impare sorte :*
*Ostrum Petrucius, vincla Molinos habet.*

Enfin, le 28 août, l'Inquisition porta son jugement : elle condamna 68 propositions de Molinos. Denzinger-Bannwart, n. 1221 sq. Lui-même dut faire une abjuration publique (3 septembre 1687), et fut condamné à la prison perpétuelle.

Quelque temps après, Petrucci fut jugé à son tour. Jusqu'à ces dernières années, tout ce qui concernait son procès était resté dans la plus grande obscurité. Mais les PP. Hilgers et Dudon ont publié le bref de sa condamnation, et ce bref nous renseigne sur toute la suite de la procédure. J. Hilgers, *Der Index*, 1904, p. 563-573; P. Dudon, *Le quiétiste espagnol Michel Molinos*, 1921, p. 299-306. Des ouvrages de Petrucci, le tribunal avait tiré 34 propositions condamnables. La rétractation eut lieu le 15 décembre 1687, dans le palais du cardinal Cibo, en présence de ce cardinal, du commissaire général de l'Inquisition et de deux témoins. Puis Petrucci fut maintenu dans toutes ses dignités, et défense fut faite de l'inquiéter à l'avenir au sujet de ses erreurs. Mais le 5 février 1688, en conséquence du jugement porté, ses ouvrages furent condamnés par le Saint-Office. Dans l'*Index* de Léon XIII, de 1900, Petrucci est le seul cardinal dont on trouve des ouvrages condamnés pendant le cardinalat; là encore, la querelle du quiétisme devait être dans l'Église une particularité unique.

Pour expliquer la faveur dont Innocent XI entoura les quiétistes, on a mis en avant une insuffisance de formation théologique. D'abord il ne s'était pas destiné à l'état ecclésiastique; les mauvaises langues prétendaient même qu'il ne savait pas le latin; dans le conclave où il fut élu, un cardinal se serait écrié : « Donnez-nous du moins un pape qui entende le latin du bréviaire et du missel. » M. le Vassor, *Histoire du règne de Louis XIII* (œuvre très protestante), 3[e] édit., Amsterdam, 1711, t. IV, p. 70. Il faut surtout ajouter qu'il n'était pas aisé de voir le danger de la direction spirituelle de Molinos. Le quiétisme répondait aux tendances de l'époque; il a été l'*hérésie spécifique* de la fin du XVII[e] siècle. En outre, on a fait très justement remarquer qu'assez souvent les écrits dangereux sont susceptibles de plusieurs sens, et que, pris de certains côtés, on peut les entendre en un sens orthodoxe; c'est spécialement le cas pour les écrits de Molinos. Des jésuites de renom, comme Martin d'Esparza, donnèrent dans le quiétisme; et dans les années qui suivirent la condamnation de Molinos, on mit à l'*Index* des ouvrages de spiritualité qui circulaient dans l'Église depuis le commencement du siècle. J. Paquier, *Qu'est-ce que le quiétisme*, 1910, p. 12.

Dans les dernières années de son pontificat, la piété d'Innocent XI alla encore en s'accentuant. Quelques instants avant sa mort, un ambassadeur lui ayant dit que son maître prendrait sous sa protection la famille du pape, les Odescalchi, Innocent répondit : « Je n'ai ni maison, ni famille; ce n'est pas pour l'avantage de mes parents que Dieu m'a prêté la dignité pontificale, mais pour celui de l'Église et de son peuple. »

Il laissait une telle réputation de sainteté qu'aussitôt l'on s'occupa de recueillir les informations en vue de le canoniser. L'enquête juridique fut achevée en 1692, et la cause fut introduite par Clément XI, le 16 juin 1714. Le décret *sur l'absence de culte (de non cultu)* fut rendu le 15 octobre 1714, celui *sur la réputation de sainteté en général (de fama sanctitatis in genere)*, le 22 janvier 1724. On commença alors le procès sur les vertus et les miracles; en 1736, la S. C. des Rites constata la validité de toutes ces procédures. Mais

dans son *Dictionnaire*, Bayle avait accusé Innocent d'ambition et autres défauts. Pour examiner ces accusations, Clément XIII institua une congrégation particulière de cardinaux. Benoît XIV voulut la présider lui-même; le postulateur de la cause répondit à toutes les objections du promoteur de la foi, et le pape décida dans le même sens. Pourtant, à ce moment, tout s'arrête; depuis plus de 150 ans la cause n'a plus fait un pas; il n'y a plus de postulateur pour s'en occuper, faire les instances nécessaires et se procurer les fonds à cet effet. Or, disait le cardinal Mermillod, « Rome ne crée pas, elle confirme. » Ce qui veut dire que, dans l'espèce, il est à présumer qu'elle ne prendra pas les devants; à moins d'une initiative privée, le procès ne sera pas continué, et les choses resteront en l'état présent. Léon XIII a cherché à intéresser à la cause la famille Odescalchi, mais sans effet. Battandier, *Annuaire pontifical*, 1901, p. 525 : liste des causes en suspens devant la S. C. des Rites.

*Analecta juris pontificii*, 11e série (1872), p. 271-327; 20e série (1881), p. 35-37, 1132-1134; documents sur Innocent XI, et surtout actes de son procès de canonisation (documents importants et peu connus). Il y a plusieurs Vies d'Innocent XI; voir Palatius, *Gesta pontificum romanorum*, Venise, 1690, p. 1 sq.; Guarnaccius, *Vitæ et res gestæ pontificum romanorum*, Rome, 1751, t. I, p. 105 sq.; les publications de G. Berthier, Rome, 1889-1895; Immisch, *Papst Innocenz XI*, Berlin, 1900.

Sur les relations avec la France : Gérin, *Recherches historiques sur l'assemblée de 1682*, Paris, 1869; *L'ambassade de Lavardin et la séquestration du cardinal-nonce Ranuzzi*, dans la *Revue des questions historiques*, octobre 1874; *Le pape Innocent XI et la révolution anglaise de 1688, ibid.*, octobre 1876; *Le pape Innocent XI et la révocation de l'édit de Nantes, ibid.*, octobre 1878; Michaud, *Louis XIV et Innocent XI*, 4 vol., 1882 sq.; J. de Récalde (pseudonyme), *Le message du Sacré-Cœur à Louis XIV et le P. de La Chaise*, Paris, 1920.

Sur les querelles avec les jésuites, et notamment sur le probabilisme : J. Dœllinger et H. Reusch, *Geschichte der Moralstreitigkeiten in der römisch-katholischen Kirche*, 1889, t. I et II; surtout les articles du P. Brucker, dans les *Études*, mars 1901-novembre 1903, et du P. Mandonnet, dans la *Revue thomiste*, septembre 1901-janvier 1903; tirage à part, Paris, 1903; voir aussi Franz ter Haar, *Das Dekret des Papstes Innocenz XI über den Probabilismus*, Paderborn, 1904; J. Brucker, *La Compagnie de Jésus, 1521-1773*, 1919, p. 524 sq.

Sur le quiétisme : G. Burnet (évêque anglican), *Voyage de Suisse, d'Italie et de quelques endroits d'Allemagne et de France, fait ès années 1685 et 1686*, Rotterdam, 1687; (Protestant anonyme), *Trois lettres concernant l'état présent de l'Italie, écrites en 1687, pour servir de supplément aux lettres du Dr Burnet*, Cologne, 1688; (Protestant annoyme), *Recueil de diverses pièces concernant le quiétisme et les quiétistes; ou Molinos, ses sentiments et ses disciples*, Amsterdam, 1688; C. E. Scharling, *Michael Molinos*, trad. all. du danois, dans *Zeitschrift für historiche Theologie*, 1854; H. Heppe, *Geschichte der quietischen Mystik in der katholischen Kirche*, 1875, (médiocre); Marcellino Menendez Pelayo, *Historia de los heterodoxos espanoles*, s. d. (1880?) t. II; Bigelow, *Molinos the Quietist*, New-York, 1882 (doit être médiocre); E. Michaud, *Louis XIV et Innocent XI*, 4 vol., 1882 sq.; J. Hilgers, *Der Index der verbotenen Bücher*, 1904; J. Paquier, *Qu'est-ce que le quiétisme?* 1910; P. Dudon, divers articles dans les *Recherches de science religieuse*, juillet 1911-août 1920; dans la *Revue d'ascétique et de mystique*, janvier 1919-août 1920; et surtout *Le quiétiste espagnol Michel Molinos, 1628-1696*, Paris, 1921.

J. Paquier.

**12. INNOCENT XII**, pape (du 12 juillet 1691 au 25 septembre 1700). Antonio Pignatelli (1615-1700), appartenait à une vieille famille de Naples. Il fit ses études à Rome, chez les jésuites. Il fut successivement vice-légat d'Urbin, gouverneur de Pérouse, nonce à Florence, en Pologne et à Vienne. En 1681, Innocent XI le créa cardinal et, en 1687, archevêque de Naples. A la mort d'Alexandre VIII, successeur d'Innocent XI, il fut élu pape (12 juillet 1691); par admiration et reconnaissance pour Innocent XI, il prit lui aussi le nom d'Innocent.

Comme Innocent XI, et contrairement aux pratiques de son prédécesseur Alexandre VIII, il ne voulut pas que sa famille profitât de son élévation au souverain pontificat. Par la bulle *Romanum decet pontificem* (22 juin 1692), il condamna même officiellement le népotisme. Les papes, décrète-t-il, ne pourront nommer qu'un seul neveu cardinal; sous aucun prétexte, un pape n'a le droit de donner aux siens de l'argent, des biens ou des charges; sont-ils absolument sans ressources, le pape peut alors les secourir comme des pauvres ordinaires. Si, à cause de ses mérites, un parent du pape devient cardinal, ses émoluments ne dépasseront pas 12 000 écus romains. Tous les cardinaux, présents et futurs, devaient jurer d'observer cette constitution. Innocent interdit aussi la vente des charges et des dignités ecclésiastiques : à ceux qui avaient acheté leurs charges il fit rendre l'argent; de sages économies lui permirent de se procurer les sommes que demanda cette mesure.

Innocent prit d'autres mesures pour le bon ordre et la stricte administration de la justice dans ses États. Membres de la noblesse bravant les lois, femmes se livrant à des jeux de hasard connurent également la prison. Il défendit aux juges de recevoir des présents. Pour faciliter l'administration de la justice, il fit achever et aménager la *Curia Innocentiana*, maintenant Chambre des députés. Pour restaurer la discipline monastique, il créa la Congrégation *pour la discipline et la réforme des réguliers*. Bref *Debitum pastoralis officii*, du 4 août 1698.

Innocent XII fut très bon pour les pauvres; il les appelait ses neveux. Un jour qu'il revenait de voyage, ils allèrent à sa rencontre à deux milles de Rome et l'acclamèrent en criant : « Voici le père des pauvres. » Ils enlevèrent aux porteurs la chaise où était le pape, et ils la portèrent jusqu'à Rome.

A l'extérieur, il termina les différends de Louis XIV avec la cour de Rome. Voir Innocent XI. Dans l'affaire de la succession d'Espagne, il fut constamment favorable à la France. Il changea ainsi une longue orientation de la politique pontificale : depuis Urbain VIII, tous les papes avaient été favorables aux Habsbourg.

Le pontificat d'Innocent XII fut agité par trois querelles doctrinales : la continuation du jansénisme, la lutte de Bossuet contre Sfondrate sur des questions concernant la grâce; le quiétisme de Mme Guyon et de Fénelon.

Dans les Pays-Pas, des prêtres, sur le simple soupçon de jansénisme, avaient été dépossédés de leurs charges : ils en appelèrent au souverain pontife. Comme le soupçon était immérité, Innocent se mit de leur côté; en 1694, par un bref à l'archevêque de Malines, il lui recommanda de n'inquiéter personne sur des accusations vagues, mais uniquement après la constatation juridique d'attachement à des erreurs condamnées. Les jansénistes en reprirent courage; mais Innocent XII déclara que le formulaire d'Alexandre VII, de 1665, qui condamnait les cinq propositions de Jansénius, devait être signé *in sensu obvio*. Les jansénistes virent là un adoucissement aux mesures précédentes, et ils en conclurent de plus en plus qu'Innocent leur était favorable. Mais, en 1696, le pape dissipa toutes ces espérances; il déclara que rien n'était plus loin de sa pensée que de retirer ou de modifier les ordonnances de ses prédécesseurs sur l'hérésie janséniste.

L'affaire de Sfondrate se rattache aux discussions sur le jansénisme. Le cardinal Célestin Sfondrate était mort le 4 septembre 1696; à la fin de la même année parut de lui le *Nodus prædestinationis... dissolutus*.

Il y réfutait les protestants et les jansénistes, et s'y déclarait notamment contre la condamnation à l'enfer des enfants morts sans baptême, part. I, § 1, n. 2; édit. de Cologne, 1698, p. 20. C'était aller non seulement contre les hérétiques, mais contre une opinion de saint Augustin. Par ailleurs, Sfondrate avait été très opposé à l'assemblée de 1682. Le 23 février 1697, Le Tellier, archevêque de Reims, Noailles, archevêque de Paris, Bossuet, Rochechouart, évêque d'Arras, et Feydeau de Brou, évêque d'Amiens, dénoncèrent son ouvrage à Innocent XII. C'était Bossuet qui avait rédigé la lettre on y accusait Sfondrate de tomber dans le pélagianisme ou du moins le semi-pélagianisme.

Innocent répondit par un bref du 6 mai 1697. Il y disait aux cinq évêques qu'il avait nommé une commission pour examiner le livre de Sfondrate, afin que, tout étant pesé mûrement, il pût ensuite prendre une décision, sans autre considération que celle de remplir le ministère que Dieu lui avait confié. Survint l'assemblée du clergé de France, de 1700. Le Tellier voulut y faire condamner Sfondrate. Mais les esprits modérés firent comprendre que la condamnation d'un cardinal par une assemblée de ce genre serait un fait considérable, que le livre étant déféré au Saint-Siège, une censure anticipée ne manquerait pas de paraître intempestive et de mécontenter la cour de Rome. La majorité goûta ces raisons, et on retira le projet de condamnation.

Après mûr examen, la commission nommée par le pape déclara que dans l'ouvrage incriminé rien ne lui avait paru digne de censure.

Pour le quiétisme, voir les articles BOSSUET, FÉNELON et GUYON.

Guarnaccius, *Vitæ et res gestæ pontificum romanorum*, 1751, t. I, p. 389 sq.; Sandinus, *Vitæ pontificum romanorum*, Ferrare, 1763, part. II, p. 689 sq.; Barozzi et Berchet, *Relazioni degli Stati europei lette al senato dagli ambaciatori Veneti*, série III, *Italia, Relazioni di Roma*, Venise, 1878, t. II, p. 433 sq.

J. PAQUIER.

**13. INNOCENT XIII** pape, (du 8 mai 1721 au 7 mars 1724). Michele Angelo Conti, était fils de Charles II Conti, duc de Poli, d'une famille qui avait donné plusieurs papes, dont Innocent III. Il naquit à Rome le 13 mai 1655. De bonne heure, il s'attacha à la cure. En 1695, il fut nonce en Suisse, et de 1697 à 1710, en Portugal. C'est sans doute à cette époque que remonte sa profonde aversion contre les jésuites. Clément XI le fit cardinal (1707), et évêque d'Osimo, puis de Viterbe. Le 8 mai 1721, après un conclave agité, il succéda à Clément XI.

Un de ses premiers actes fut de donner à l'empereur Charles VI l'investiture du royaume de Naples (1722). Par contre, lorsque Charles VI donna à don Carlos l'investiture de Parme et de Plaisance, Innocent protesta : ces deux duchés relevaient du Saint-Siège (1723).

On craignit d'abord qu'il ne revînt aux pratiques du népotisme : il s'empressa d'élever au cardinalat son frère Bernard Marie Conti, évêque de Terracine (voir, ci-dessus, la bulle d'Innocent XII). Mais ce cardinal ne reçut pas de traitement favorisé.

A l'extérieur, il reconnut le prétendant Stuart, Jacques III, et lui promit 100.000 ducats au cas d'une lutte contre la royauté établie; Jacques III avait promis d'être favorable à l'Église catholique.

Innocent resta très mal disposé pour les jésuites, surtout à cause de leur attitude à l'endroit des rites chinois. Au commencement de 1724, il en arriva, comme naguère Innocent XI, à leur défendre de recevoir des novices. Il songeait même à supprimer l'ordre; mais la mort l'en empêcha (7 mars 1724).

Mal disposé pour les jésuites, Innocent allait peut-être se tourner du côté des jansénistes et révoquer la constitution *Unigenitus!* Cardinal, il avait témoigné son étonnement que Clément XI eût publié cette bulle sans l'assentiment du Sacré-Collège. Le 9 juin 1721, sept évêques français lui écrivirent donc pour lui en demander la suppression. Mais Innocent fit condamner leur lettre par le Saint-Office (8 janvier 1722), et exigea l'acceptation pure et simple de cette constitution. Comme empereur et souverain des Pays-Bas, Charles VI avait défendu de frapper de peines spirituelles les ecclésiastiques ou les laïques qui refuseraient d'y adhérer. Mais peu à peu il revint sur cette décision, sans doute en partie pour avoir reçu l'investiture du royaume de Naples; enfin, en 1723, il écrivit à l'évêque de Gand qui rien ne s'opposait aux procédures contre les contempteurs de la constitution.

Guarnaccius, *Vitæ et res gestæ pontificum romanorum*, Rome, 1751, t. I, p. 137 sq., 381 sq.; Sandinus, *Vitæ pontificum romanorum*, Ferrare, 1763, part. II, p. 706 sq.

J. PAQUIER.

**INQUISITION.** — I. Les origines. II. Le tribunal. III. Les justiciables. IV. La procédure. V. Les pénalités. VI. Jugement sur l'Inquisition.

I. LES ORIGINES. — L'Inquisition (du latin *inquirere*; enquête) tire son nom du mode de procédure inauguré par les papes Lucius III et Innocent III et par le IVe concile de Latran. Jusqu'à cette époque la procédure criminelle en usage dans les tribunaux ecclésiastiques était la procédure accusatrice romaine, où le juge n'agissait pas de lui-même, mais devait être saisi par un accusateur responsable, qui était soumis à la peine du talion quand il ne parvenait pas à faire la preuve. Dans ce système « l'affaire criminelle se débat entre deux particuliers comme une affaire civile. L'accusateur joue le rôle de demandeur; *c'est lui qui recherche* et produit les moyens de preuves destinés à convaincre le juge et à entraîner la condamnation. » Fournier, *Les officialités au moyen âge*, p. 235. Abandonnée de la sorte à l'initiative privée, la répression des crimes n'était guère assurée. Aussi, dans leur désir de relever le niveau de la justice, Lucius III et Innocent III « furent amenés à rendre la poursuite des crimes plus rapide en la débarrassant de tous préliminaires et en la confiant aux supérieurs ecclésiastiques... La procédure d'office qu'ils instituèrent consiste essentiellement en une enquête faite par le juge, contradictoirement avec le prévenu, enquête à la suite de laquelle le juge rend sa sentence. On l'appelle généralement *inquisition.* » *Ibid.*, p. 267-268.

C'est ce genre d'enquête qui fut appliqué à l'hérésie, dans des conditions que nous aurons à déterminer et qui constituent l'Inquisition proprement dite. Cf. E. Jordan, *La responsabilité de l'Église dans la répression de l'hérésie au moyen âge*, p. 6-38.

Nous ne considérerons que l'Inquisition, telle qu'elle fonctionna jusqu'au XVe siècle contre les cathares, les vaudois, les sorciers, etc. L'Inquisition espagnole, instituée en 1478 par Ferdinand le Catholique et Isabelle, avec l'approbation de Sixte IV et dirigée spécialement contre les Juifs relaps, les Maures et les Morisques, n'est pas en cause; nous laisserons pareillement de côté la S. C. du Saint-Office ou de l'Inquisition, que Paul III établit par sa constitution *Licet* du 21 juillet 1542 et à laquelle Sixte V donna la dernière main. Const. *Immensa*, du 25 janvier 1587 ou 1588. Voir t. III, col. 1111-1112.

La répression de l'hérésie a été, à partir du XIIe siècle, la grande préoccupation de l'Église et de l'État. Les ravages causés spécialement dans le nord de l'Italie et le midi de la France par les cathares ou manichéens, dont la doctrine était destructive de la société aussi bien que de la foi, épouvantaient les chefs de la chrétienté. A plusieurs reprises et en maints endroits le

peuple et les princes se firent d'abord justice, par des condamnations et des exécutions sommaires : expulsion ou mise à mort des coupables (affaires d'Orléans et condamnation des hérétiques par le roi Robert, Mansi, *Concil.*, t. XIX, col. 373-386; affaire de Liège, dans Frédéricq, *Corpus*, t. I, p. 28-32; affaire de Soissons dans Bouquet, *Historiens des Gaules*, t. XII, p. 266). L'Église répugna longtemps à ces mesures de rigueur. Parmi ses représentants, les uns ne se reconnaissaient pas le droit de châtier l'hérésie comme un crime, et se bornaient à la combattre par la discussion : *Capiantur non armis, sed argumentis*, disait saint Bernard, *In Cant.*, serm. LXIV; cf. Wazon, évêque de Liège, *Epist.*, dans *Monumenta Germaniæ historica*, *Scriptores*, t. VII, p. 227; d'autres ne voulaient employer contre elle que des peines spirituelles telles que l'excommunication, destinée à préserver les fidèles de toute contamination. Cf. conciles de Reims, 5 octobre 1049, et de Toulouse, 13 septembre 1056, dans Mansi, *Concil.*, t. XIX, col. 737 et 849; d'autres enfin, tout en prononçant des peines temporelles contre les hérétiques, n'usaient que faiblement et à contre cœur de ces moyens extrêmes : la peine de mort restait en tout cas exclue de tout système de répression : *quod leges tam ecclesiasticæ quam sæculares effusionem humani sanguinis prohibent*, écrivait le pape Alexandre II à l'archevêque de Narbonne. Mansi, *Concil.*, t. XIX, col. 980.

Cependant l'extension que prenait l'hérésie amena une recrudescence de sévérité. En 1162, le roi de France, Louis VII, signalait au pape Alexandre III les méfaits des manichéens dans les Flandres : « Que votre sagesse donne une attention toute particulière à cette peste, disait-il, et qu'elle la supprime avant qu'elle puisse grandir. Je vous en supplie pour l'honneur de la foi chrétienne, donnez toute liberté dans cette affaire à l'archevêque (de Reims); il détruira ceux qui s'élèvent ainsi contre Dieu; sa juste sévérité sera louée par tous ceux qui, dans ce pays, sont animés d'une vraie piété. Si vous agissiez autrement les murmures ne s'apaiseraient pas facilement et vous déchaîneriez contre l'Église romaine les violents reproches de l'opinion. » En lisant ces lignes, il est facile de voir qu'Alexandre III répugnait à la violence. Dans sa réponse, en date du 11 janvier 1163, il promit, du moins, de ne rien décider, dans la question des hérétiques de Flandre, sans l'avis de l'archevêque de Reims. Martène, *Amplissima collectio*, t. II, p. 683-684.

Cet échange de lettres explique la décision du concile qui se tint à Tours, en cette même année 1163, sous la présidence d'Alexandre III. Des mesures de rigueur y furent prises contre l'hérésie manichéenne qui « comme un chancre, s'était étendue à travers toute la Gascogne et dans d'autres provinces. » Le concile ordonnait à tous les évêques et à tous les prêtres de la surveiller; par leurs soins, les hérétiques devaient être chassés de tous les pays où on les découvrirait; les princes étaient même invités à les emprisonner; enfin on devait les dépister et rechercher avec soin leurs assemblées secrètes. Mansi, *Concil.*, t. XXI, col. 1178. C'était déjà une ébauche de l'Inquisition, prise au sens large.

Au concile de Latran de 1179, Alexandre III, tout en rappelant, après saint Léon le Grand, que le clergé évite avec soin l'effusion du sang, *cruentas effugiant ultiones*, demande à la puissance séculière des sanctions pénales « contre les cathares, les *publicani* ou *patareni*, qui, en Gascogne, dans l'Albigeois et le comté de Toulouse, ne se contentaient pas de professer leur erreur en secret, mais la manifestaient publiquement. » Il lance l'anathème contre eux et contre tous les fauteurs; il appelle même les princes et les peuples aux armes, et pour la première fois on voit une croisade ordonnée non plus contre des infidèles, mais contre des hérétiques.

Six ans plus tard (1184), Lucius III réunissait à Vérone, dans une sorte de concile, non seulement des patriarches, des archevêques et des évêques, mais encore l'empereur Frédéric Barberousse et un grand nombre de princes venus de tous les points de l'empire. Avec leur concours et plus précisément avec le concours de l'empereur, *Frederici illustris Romanorum imperatoris, semper Augusti, præsentia pariter et vigore suffulti*, le pape promulguait une constitution « contre les cathares, les patarins, ceux qui s'appelaient faussement les humiliés et les pauvres de Lyon, les *passagini*, les *josephini*, les *arnaldistæ*. » Cette mesure atteignait tous les hérétiques, parfaits ou simples croyants, clercs ou laïques. Les coupables, surtout les relaps, seraient livrés au bras séculier, qui leur appliquerait l'*animadversio debita*. Tout archevêque ou évêque devait inspecter soigneusement, en personne ou par son archidiacre ou par des gens de confiance, une ou deux fois l'an, les paroisses suspectes, et se faire signaler sous serment par les habitants, les hérétiques, avoués ou cachés. Ceux-ci étaient invités à se purger par serment du soupçon d'hérésie et se montrer désormais bons catholiques; s'ils refusaient de prêter serment ou retombaient de nouveau dans l'erreur, ils seraient punis par l'évêque. Les comtes, barons, recteurs, conseils des villes et autres lieux, devaient prêter serment d'aider l'Église dans cette œuvre de répression, sous peine de perdre leurs charges; d'être excommuniés et de voir l'interdit lancé sur leurs terres; les villes qui résisteraient sur ce point aux ordres des évêques seraient mises au ban de toutes les autres; aucune ne pourrait commercer avec elles. Enfin les évêques et archevêques devaient avoir toute juridiction en matière d'hérésie et être considérés comme délégués apostoliques par ceux qui, jouissant du privilège de l'exemption, étaient placés sous la juridiction immédiate du Saint-Siège.

Comme on l'a remarqué, cet édit (qui fut inséré dans les *Décrétales*, l. V, tit. VII, *De hæreticis*, c. 9) était « le plus sévère qui eût encore été fulminé contre l'hérésie. » Lea, *Histoire de l'Inquisition*, t. I, p. 131 (116). En effet, on ne se contentait pas de frapper les hérétiques et leurs fauteurs ou recéleurs; *on les recherchait;* et cette recherche était organisée et confiée au zèle des évêques, qui en étaient responsables.

Les évêques s'acquittant plus ou moins exactement de leur mission, Rome se crut obligée de suppléer à l'insuffisance de leur zèle. Les papes confièrent à des légats le soin d'agir contre l'hérésie, de concert avec les évêques ou à côté d'eux, et l'on vit, dès le XII[e] siècle, fonctionner simultanément deux inquisitions : l'inquisition épiscopale, exercée par les ordinaires dans leurs diocèses respectifs, et l'inquisition légatine, exercée par les légats, dans toute l'étendue d'une juridiction déterminée. Dès 1178 le pape Alexandre III avait envoyé le cardinal de Saint-Chrysogone comme légat en Languedoc avec pleins pouvoirs pour réprimer l'hérésie : en vertu de cette délégation, le légat et les cisterciens qui l'accompagnaient firent promettre par serment à l'évêque de Toulouse, à une partie du clergé, aux consuls et à tous les citoyens dont la foi n'était pas suspecte de leur signaler par écrit tous les hérétiques et leurs fauteurs. Vaissette, *Histoire générale du Languedoc*, t. VI, p. 79. En 1198, Innocent III donna pareillement tous pouvoirs aux religieux cisterciens qu'il envoyait dans le comté de Toulouse comme légats apostoliques. Les princes avaient ordre de se mettre à leur disposition : « Nous enjoignons aussi à tous les peuples de s'armer contre les hérétiques, lorsque frère Raynier et frère Gui jugeront à propos de le leur ordonner. » Potthast,

*Regesta*, n. 95. Saint Dominique, dont on a voulu faire le premier inquisiteur, n'agit d'abord qu'en sous-ordre; s'il rendit des services à l'Inquisition, ce fut en vertu d'une délégation qu'il tenait de la légation cistercienne dirigée par Arnauld de Cîteaux et Pierre de Castelnau. *Acta sanctorum*, augusti, t. I, p. 410-411; cf. Douais, *L'Inquisition, ses origines, sa procédure*, p. 25-26. L'Inquisition proprement dite n'était pas encore née.

Du pontificat de Lucius III à celui de Grégoire IX, la législation inquisitoriale ne fit guère de progrès. Grégoire IX, au début de son ministère, usa de l'Inquisition légatine comme avaient fait ses prédécesseurs. En 1227, commissions particulières à deux dominicains, l'une pour Florence, l'autre pour l'Allemagne. Lanci, *Lezione di antichita Toscana*, IIe partie, p. 493; Lettre à Conrad de Marbourg, Ripoll, *Bullarium*, t. I, p. 20. Mais bientôt il transforma sa méthode, Cf. sa constitution de février 1231, Auvray, *Registres de Grégoire IX*, n. 539. Sans nous arrêter aux missions un peu vagues, comme celles qui furent confiées au prieur des dominicains de Besançon et aux dominicains d'Aragon, Ripoll, *op. cit.*, t. I, p. 36-42, nous arrivons aux documents décisifs du 13, 20 et 22 avril 1133 où la pensée du pontife se déclare tout entière. Percin, *Monumenta conventus Tolosani*, t. IV, p. 92; Ripoll, t. I, p. 47. Le 13 et le 20 avril, Grégoire IX annonce à tous les prélats de France qu'il a choisi, pour combattre l'hérésie, les frères prêcheurs, qui se sont, dans l'humilité d'une pauvreté volontaire, dévoués à cette tâche. S'il confie à des religieux les fonctions d'inquisiteurs, ce n'est pas qu'il veuille priver les évêques du droit de poursuivre eux-mêmes les hérétiques, mais c'est qu'il se propose de les soulager et de les relever en quelque sorte de ce soin, parce que « les soucis de leurs multiples occupations leur permettent à peine de respirer. » Le texte mérite d'être cité : *Nos considerantes quod vos diversis occupationum turbinibus agitati vix valetis inter inundantium sollicitudinum angustias respirare, ac per hoc dignum ducentes ut onera vestra cum aliis dividantur, dictos Fratres prædicatores contra hæreticos in regnum Franciæ et circumjacentes provincias duximus destinandos, mandantes quatenus ipsos benigne recipientes et honeste tractantes in hiis et aliis consilium, auxilium et favorem taliter impendatis, quod ipsi commissum sibi officium exsequi valeant.* Le 22 du même mois, Grégoire complétait ces instructions, en chargeant le provincial dominicain de Toulouse d'envoyer dans le pays quelques-uns de ses frères, choisis par lui, pour procéder contre les hérétiques, conformément à la récente constitution qu'il avait publiée contre eux en 1231. Ripoll, *op. cit.*, t. I, p. 47.

Ces bulles qui répondaient à un besoin signalé par le concile de Toulouse du 12 novembre 1229, Mansi, *Concil.*, t. XXIII, col. 191-198, sont, dit un historien, « très remarquables par l'ensemble des instructions qu'elles contiennent. Il ne s'agit plus ici de recommandations générales aux membres du nouvel ordre pour la prédication contre les hérétiques, mais de véritables poursuites à exercer, de sentences à rendre par les juges délégués, de l'exercice, en un mot, d'un véritable pouvoir judiciaire. Enfin et c'est là le point capital de cette intervention de l'autorité pontificale, il s'agit avant tout de substituer aux évêques, pour la répression de l'hérésie, non plus des légats, choisis spécialement par la papauté pour des missions temporaires, mais un institut nouveau qui reçoit le mandat définitif de pourvoir, par tous ses membres, sur le simple choix d'un provincial, à l'exercice dans un diocèse d'une juridiction que les prélats sont déclarés impuissants à garder. Les ministres ou gardiens de l'ordre des franciscains recevaient une délégation semblable, de Grégoire IX, pour la Navarre, 24 avril 1238, Sbaralea, *Bullar. franciscanum*, t. I, p. 236, et d'Innocent IV, une délégation générale pour tous les pays où leurs frères seraient employés. Wadding, *Annales minorum*, ad ann. 1254, t. III, p. 328. C'est cette délégation du droit de commission aux chefs d'ordres qui fondait véritablement l'inquisition monastique et lui donnait son caractère permanent. » Tanon, *op. cit.*, p. 173-174.

Le régime inquisitorial, inauguré dans la France méridionale, remonta vers le nord. Par une bulle en date du 29 avril 1233, Grégoire IX nommait inquisiteur général du royaume de France, *per universum regnum Franciæ*, frère Robert (surnommé le Bougre, parce que, avant d'entrer dans l'ordre des dominicains, il avait lui-même fait partie de la secte des cathares que le peuple désignait sous le nom de *bulgari*, bougres). Robert avait ordre d'agir de concert avec les évêques et les religieux. Frédéricq, *Robert le Bougre premier inquisiteur de France*, p. 13; Tanon, *op. cit.* p. 114.

Le royaume de France se trouva ainsi bientôt divisé en différentes circonscriptions inquisitoriales, dont les sièges se trouvaient à Toulouse, à Carcassonne, à Paris, etc. L'inquisiteur de Toulouse, par exemple, s'intitulait *inquisiteur de la province de Toulouse*, ou *inquisiteur de Toulouse*, ou enfin *inquisiteur du royaume de France, Tolosæ residens.* Cf. Vidal, *Bullaire de l'Inquisition française au XIVe siècle*, p. VII sq.

Le pouvoir civil se montrait disposé à seconder l'Église dans son œuvre répressive. Dès 1228, Blanche de Castille n'avait pas hésité à déclarer qu'elle poursuivrait les coupables, qui lui seraient déférés par l'Église : *postquam fuerint de hæresi per episcopum loci vel per aliam ecclesiasticam personam quæ potestatem habeat condemnati.* Laurière, *Ordonnances des rois de France*, t. I, p. 50. Louis IX n'était pas homme à désavouer sa mère. Il se mit à la disposition des inquisiteurs. Dans sa *Chronique rimée*, vers 28879-28882, Bouquet, *Historiens des Gaules*, t. XXII, p. 55, Philippe Mousket dit que Robert le Bougre agissait, à la fois au nom du pape et au nom du roi :

Par le commant de l'apostole
Qui li et enjoint par estole
Et par la volonté du roi
De France, ki l'en fist otroi.

Le coutumier appelé *Établissements de saint Louis*, et les *Coutumes du Beauvaisis* de Beaumanoir constatent cet accord de la juridiction ecclésiastique et de la juridiction séculière. « Quand le juge (ecclésiastique) aurait examiné (l'accusé), se il trouvait qu'il fut bougre (hérétique), si le devait faire envoier à la justice laïque et la justice laïque le doit faire ardoir (brûler). » Laurière, *Ordonnances des rois de France*, t. I, p. 211 et 175. « En tel cas, disent les *Coutumes de Beauvaisis*, édit. de la *Société de l'histoire de France*, t. I, p. 157 et 413, doit aider la laïque justice à sainte Église; car quand quelqu'un est condamné comme bougre par l'examination de sainte Église, sainte Église le doit abandonner à la laïque justice et la laïque justice le doit ardoir, parce que la justice spirituelle ne doit nul mettre à mort. »

L'Inquisition franchit nécessairement les frontières de la France. La Flandre et les Pays-Bas, par exemple, furent soumis à l'action du grand inquisiteur Robert le Bougre. Cf. P. Frédéricq, *Corpus documentorum inquisitionis neerlandicæ*, t. I, *passim.*

Au sud, les diocèses ecclésiastiques chevauchaient sur les deux versants des Pyrénées. De là des communications fréquentes entre les fidèles, comme aussi entre les hérétiques de l'Espagne et de la France. Le roi d'Aragon, dom Jayme, ne pouvait se désintéresser

des questions de foi; sur les conseils de son confesseur, le dominicain Raymond de Pennafort, il demanda à Grégoire IX de lui envoyer des inquisiteurs, et par une bulle du 26 mai 1232, le pape invita l'archevêque de Tarragone et ses suffragants à faire dans leurs diocèses, soit personnellement soit avec l'aide des frères prêcheurs ou d'autres religieux, une inquisition générale. Un peu plus tard (le 30 avril 1235) répondant à plusieurs questions qui lui étaient posées, Grégoire IX fit transmettre au roi d'Aragon tout un code de procédure inquisitoriale qui avait été rédigé par saint Raymond de Pennafort. Dès lors, l'Inquisition fonctionna régulièrement en Aragon avec le concours des dominicains et des franciscains, et elle étendit, nous l'avons vu, son action en Navarre. Lea, *Histoire de l'Inquisition*, t. II, p. 193 sq. La Castille ne pouvait échapper à son influence; *El Fuero real*, code promulgué par Alphonse le Sage en 1255, et *Las siete Partidas* de 1265 reproduisent les prescriptions insérées contre l'hérésie dans les *Décrétales* de Gregoire IX et celles qui, édictées par ses successeurs, figurèrent plus tard dans le *Sexte* de Boniface VIII. Cf. *El Fuero real*, IV, 1; *Siete Partidas*, I, 6, 58; VII, 24, 7; VII, 25.

C'était l'Italie du nord qui avait déversé sur le midi de la France les manichéens ou cathares, mais elle en nourrissait encore en son sein un très grand nombre. Aussi, dès 1224 Honorius III avait chargé les évêques de Brescia, de Modène et de Rimini de poursuivre les hérétiques de leurs diocèses. En 1228, le légat du Saint-Siège, Geoffroy, ordonnait de livrer au bras séculier les hérétiques obstinés ou relaps du Milanais. Suivant la méthode qu'il avait adoptée, Grégoire IX nomma le dominicain Albéric inquisiteur en Lombardie (1232), le dominicain Pierre de Vérone (saint Pierre martyr) inquisiteur à Milan (1233), les dominicains Aldobrandini Cavalcante et Ruggieri Calcagni inquisiteurs à Florence, le premier en 1230, le second vers 1241. Cf. Lea, *op. cit.*, t. II, p. 237-254; Jordan, *La responsabilité de l'Église*, p. 26-27.

En Sicile, l'empereur Frédéric II seconda de tout son pouvoir l'œuvre inquisitoriale des légats de Grégoire IX, tout en faisant tourner à son profit les confiscations qu'amenait la poursuite des hérétiques. De 1220 à 1231 il promulgua plusieurs constitutions qui déclaraient l'hérésie crime de lèse-majesté, passible de la peine de mort, et ordonnaient la recherche des coupables. Sur l'œuvre inquisitoriale de Frédéric II, voir surtout E. Jordan, *La responsabilité de l'Église dans la répression de l'hérésie au moyen âge*, p 28-37.

Un édit daté de Ravenne en 1232 étendit à tout l'empire l'application de cette législation : et c'est ce que répétèrent les ordonnances ultérieures du 14 mai 1238, du 26 juin 1238, du 22 février 1239. Pertz, *Monumenta Germaniæ, Leges*, t. II, p. 196, 281 sq. En Allemagne, Conrad de Marbourg fut chargé d'appliquer les ordonnances impériales et les bulles pontificales. Une lettre de Grégoire IX en date du 11 octobre 1231, lui indiquait par le menu la procédure à suivre, Potthast, n. 8860; cf. Auvray, *Registres de Grégoire IX*, n. 539.

D'Allemagne, l'Inquisition s'étendit en Bohême, en Hongrie, dans les pays slaves et scandinaves; elle s'établit jusque dans le royaume de Jérusalem. Bref, en dehors de l'Angleterre, elle couvrit la chrétienté latine à peu près tout entière. Cf. Lea, *op. cit.*, t. I, p. 352-356; Wattenbach, *Ueber die Inquisition gegen die Waldenser Pommern und der Mark Brandenburg*, Berlin, 1886, etc.

II. Le tribunal. — 1° *Les juges.* — Les inquisiteurs sont essentiellement des juges délégués de la papauté. Et c'est de cette qualité que dérive le principe de leurs pouvoirs. Lors même qu'ils sont, comme nous l'avons vu, désignés par leurs provinciaux, à la demande du pape, c'est toujours du souverain pontife qu'ils sont réputés tenir directement leur juridiction. Bulle d'Alexandre IV, du 11 décembre 1260, dans Ripoll, *op. cit.*, t. I, p. 402, Cf. Tanon, *op. cit.*, p. 184-185.

Dans la circonscription territoriale dont ils ont la surveillance, ils exercent une juridiction indépendante que limite seule l'autorité papale; c'est dire qu'ils exercent une souveraineté absolue. Les évêques des diocèses où ils instrumentent n'ont pas à s'immiscer dans les procès qu'ils instruisent.

Cette situation pouvait amener des conflits. La question se posa de savoir si la commission donnée à l'Inquisition suspendait la juridiction de l'ordinaire sur les hérétiques. « Gui Faucois se prononça, dans ses *Quæstiones*, lorsqu'il n'était encore que cardinal, pour la juridiction exclusive de l'inquisiteur. Il décidait que l'ordinaire ne pouvait pas procéder dans les matières commises aux frères, parce que le pape les avait reprises et que, dès lors, la juridiction de l'évêque cessait. Il appuyait cette proposition sur la règle de droit commun que le juge délégué était supérieur au juge ordinaire, quel qu'il fût, dans l'affaire qui lui était confiée. *Quæst.*, I, dans Doat, t. XXXVI, fol. 207-208. Mais lorsqu'il fut devenu pape, sous le nom de Clément IV (1265), il ne persévéra pas dans cette doctrine qui portait une si grave atteinte à la juridiction épiscopale. Aussi (en réalité) le pouvoir juridictionnel des évêques sur les hérétiques ne leur a-t-il jamais été enlevé, même dans la période la plus active de l'Inquisition monastique. Dans la lettre du 13 décembre 1255, par laquelle Alexandre IV donne aux provinciaux des dominicains et des franciscains une délégation générale pour la désignation de leurs frères, la double qualité en laquelle les évêques peuvent agir, soit comme juges ordinaires, soit en vertu d'une commission spéciale, est formellement réservée. Ripoll, *op. cit.*, t. I, p. 292; et cette réserve est reproduite encore dans une lettre de Grégoire X, de 1273, Ripoll, t. I, p. 512, aux inquisiteurs du royaume, et dans le canon du *Sexte*, l. V, tit. II, c. 17, de Boniface VIII, de 1298. » Tanon, *op. cit.*, p. 176 et 180.

En fait, l'inquisiteur demeurait au moins indépendant de l'ordinaire dans l'exercice de ses fonctions. Et de la sorte, il possède un pouvoir sans limites. « Par privilège, il cumule des attributions que dans la justice ordinaire l'on trouve réparties entre plusieurs personnes. Il accuse, il instruit, il juge, il condamne. Ce n'est pas qu'il lui soit défendu de commettre à d'autres les actes de la procédure dont il ne peut se charger personnellement. Il est libre de s'adjoindre des vicaires, des lieutenants, des commissaires dont il fixera lui-même les pouvoirs et qu'il révoquera à son gré. » Vidal, *Le tribunal d'Inquisition de Pamiers*, p. 91. Cf. Tanon, *op. cit.*, p. 188-195. Mais c'est dans sa personne que se centralise et s'incarne la juridiction inquisitoriale.

Des abus de pouvoir étaient à craindre. Ils éclatèrent, dès les origines mêmes; témoin ceux qu'on reprocha à Conrad de Marbourg et à Robert le Bougre (on sait que ce dernier finit par être suspendu de son office, puis condamné à une réclusion perpétuelle. Cf. Tanon, *op. cit.*, p. 114-116; Frédéricq, *op. cit.*)

La force des choses amena une réaction. Les inquisiteurs et les évêques comprirent les avantages et la nécessité d'agir de concert. Avant même qu'elle fût érigée en règle, l'entente du juge ordinaire et du juge délégué se trouva réalisée dans plusieurs diocèses. Citons simplement comme exemple, le cas de Bernard de Castanet, évêque d'Albi (1275-1308), instrumentant avec les inquisiteurs de Carcassonne. Cf. Vidal, *Bullaire de l'Inquisition française*, p. 11, note.

Le 2 mars 1304, Benoît XI recommande cette union aux inquisiteurs de Lombardie. Grandjean, *Registres*

de Benoît XI, Paris, 1883, n. 120. Un peu plus tard Clément V donna ordre aux cardinaux Taillefer de la Chapelle et Bérenger Frédal de l'imposer aux évêques et aux inquisiteurs des provinces méridionales. Douais, *Documents*, t. II, p. 308. Il est vrai que le 12 août 1308, le pontife révoqua cette mesure. Vidal, *Bullaire*, p. 16. Mais le principe de l'entente était posé et le concile de Vienne, en 1312, l'introduisit dans le droit. *Clémentines*, l. V, tit. III, c. 1, *Multorum querela*.

Ce décret célèbre donnait à l'évêque les mêmes pouvoirs qu'à l'inquisiteur. Ils pouvaient, indépendamment l'un de l'autre, citer et incarcérer les hérétiques ou les suspects. Mais ils ne devaient les enfermer au mur étroit, les soumettre à la torture et prononcer leur sentence que de concert. La surveillance des prisons appartenait également à l'un et à l'autre et chacun d'eux l'exerçait par un gardien assermenté.

La promulgation de cette loi souleva les protestations des inquisiteurs de Toulouse et de Carcassonne, qui prétendirent que, si on l'appliquait à la lettre, les procédures subiraient des retards préjudiciables à la défense de la foi. *Histoire du Languedoc*, édit. Privat, t. IX, p. 334-337. Bernard Gui émit l'espoir de voir révoquer une décrétale aussi gênante. *Practica*, édit. Douais, p. 188. Mais ces réclamations furent vaines, et les documents nous montrent les inquisiteurs n'agissant jamais qu'avec le concours du juge diocésain ou de ses délégués. Cf. Douais, *Documents*, p. CVIII CXXVIII. Le tribunal d'Inquisition de Pamiers nous offre, sous l'épiscopat de Jacques Fournier (1318-1326), le futur Benoît XII (1334-1343), le type réalisé du tribunal monastico-diocésain tel que l'avaient conçu les Pères du concile de Vienne. Vidal, *Le tribunal d'Inquisition de Pamiers*, p. 73 sq.

2° *Les auxiliaires de l'Inquisiteur :* vicaires, lieutenants, conseillers, le *socius*. — Les inquisiteurs avaient, de droit commun, la faculté de se donner un vicaire ou délégué. Mais à l'origine celui ci ne pouvait obtenir une délégation pleine et entière. Sa fonction était uniquement de faire comparaître les personnes suspectes d'hérésie, de procéder à leur interrogatoire, d'entendre les témoins, en un mot, d'instruire leur procès. Le jugement proprement dit, la sentence de condamnation étaient toujours réservés à l'inquisiteur. Lettres d'Alexandre IV, d'Urbain IV, de Clément IV et de Nicolas IV, Ripoll, *op. cit.*, t. I, p. 328- 417, 460, 466; t. II, p. 21. Cf. Tanon, *op. cit.*, p. 188-189. Plus tard, comme les canons *Multorum querela* et *Nolentes* des *Clémentines*, l. V, tit. III, c. 1 et 2, parlaient d'une manière générale et sans aucune réserve, des substituts et commissaires que les inquisiteurs avaient le droit de se donner, on en conclut que tous les pouvoirs pouvaient être commis à ces officiers subalternes, y compris le jugement et le prononcé de la sentence. Telle est en particulier l'opinion du célèbre canoniste Eymeric, dans son *Directorium*, part. III, *De institutione vicarii*. Pourtant, en pratique, on ne voit pas que le *vicarius*, le *vices gerens*, le *locum tenens inquisitoris*, ait entrepris et mené seul à terme un procès inquisitorial.

Le *socius* n'est pas un co-inquisiteur comme on pourrait le croire d'après son titre. Ce n'est même pas un suppléant normal de l'inquisiteur dans l'exercice de ses fonctions judiciaires : son rôle est purement moral et spirituel. C'est un religieux de l'ordre, soit dominicain, soit franciscain, que l'inquisiteur s'est choisi ou qui lui a été donné pour compagnon, pendant qu'il est lui-même séparé de ses frères, pour demeurer avec lui, l'assister dans sa vie intérieure et au besoin lui servir de conseil dans l'accomplissement de sa mission. Un trait caractéristique du *socius* est qu'il accompagne l'inquisiteur à Rome, pour les affaires de l'office : *ad se associandum, commorandum et ad exsequendum officium hereticæ pravitatis, et cum eisdem procedere hinc et inde, etiam ad romanam curiam*, dit Eymeric. *Directorium*, part. III, q. X, p. 551.

L'inquisiteur avait, ce semble, d'autres conseillers que son *socius*. C'étaient des jurisconsultes, clercs ou laïques, aux lumières desquels il avait recours pour suppléer à l'insuffisance de ses connaissances en matière de droit. On remarque, surtout au XIVe siècle, la présence de ces auxiliaires dans les tribunaux de l'Inquisition. Leur collaboration est attestée par les archives du tribunal de Pamiers (1318-1325). Vidal, *Le tribunal d'Inquisition de Pamiers*, p. 99-100. Zanchini, dont la science juridique est si remarquable, assistait en qualité de conseiller l'inquisiteur de Rimini. Cf. son ouvrage *De hæreticis*, préface de l'édition de Campegius. Un acte de 1371 mentionne pareillement des conseillers qui entouraient l'inquisiteur de Carcassonne. Doat, t. XXXV, fol. 136; cf. Tanon, *op. cit.*, p. 195.

3° *Notaires.* — Après le lieutenant de l'inquisiteur, c'est le greffier qui tient la première place dans un tribunal d'Inquisition. Il peut être choisi parmi les notaires publics. On voit parfois, dans les actes, des officiers désignés sous le titre de *publicus auctoritate apostolica officii inquisitionis notarius*. Ce sont des notaires spéciaux de l'Inquisition, créés soit directement, soit indirectement, par la chancellerie apostolique. Quelle que fût l'origine de leur charge, les notaires juraient de remplir fidèlement leurs fonctions et d'en garder le secret. Cf. Bernard Gui, *Practica*, p. 61. Ils devenaient d'ailleurs de véritables officiers de l'Inquisition et jouissaient de tous les privilèges attachés à ce titre.

Les fonctions du notaire étaient très importantes. C'est lui qui « recueillait par écrit les interrogatoires des accusés et les dépositions des témoins, ainsi que les autres actes de la procédure et dressait tous les registres, originaux et copies. Il assistait à la question, constatait la manière dont elle était administrée et recueillait la confirmation de leurs aveux, lorsqu'ils les renouvelaient après avoir été déliés de la torture. Cf. Eymeric, part. III, *Instructio accuratissima circa quæstiones reorum*, p. 481. Il avait parfois un rôle plus important et pouvait être appelé à suppléer momentanément le juge. » Tanon, *op. cit.*, p. 198. Nous voyons un notaire de l'Inquisition de Carcassonne, Menet de Robécourt, à qui l'inquisiteur délègue le pouvoir « d'entendre et d'écrire en son absence et en l'absence de ses lieutenants, par manière d'information provisoire, les aveux et les dépositions en matière de foi. » Germain, *Une consultation inquisitoriale au XIVe siècle*, dans *Mémoires de la Société archéologique de Montpellier*, t. IV, p. 336. Il est vrai que, si l'on en juge par les méfaits de cet officier, les notaires n'auraient guère été capables de remplir une fonction aussi délicate. Cf. Vidal, *Menet de Robécourt, commissaire de l'Inquisition de Carcassonne* (1320-1340), dans le *Moyen âge*, 1903.

4° *Jurés, agents, geôliers.* — Au-dessous des notaires, divers officiers sont attachés au tribunal d'inquisition soit de façon permanente, soit à titre provisoire. Il semble qu'on les désigne par le qualificatif général de *jurati*, « assermentés ». Les sergents d'armes (*servientes*), les messagers *(nuntii)*, les espions *(exploratores)* et les geôliers (*carcerarii*) sont des *jurati*, car tous ont prêté le serment général.

Les sergents ou hommes d'armes étaient chargés de la capture et de la garde des hérétiques, en même temps qu'ils constituaient l'escorte de l'inquisiteur. Les inquisiteurs de France s'entouraient de sergents ou familiers, « quoi qu'il semble que ce soit en Italie que ces servants de l'Inquisition se soient surtout multipliés. Innocent IV, dans une lettre aux inqui-

siteurs du midi (14 mai 1239), *Cum a quibusdam*, se plaint de leur nombre excessif ainsi que de celui des scribes de l'office et des exactions qu'ils commettaient. Une lettre adressée par l'archevêque d'Embrun en qualité de nonce apostolique à l'inquisiteur de Florence, nous donne une idée approximative du nombre normal d'officiers de tout ordre que comportait une circonscription inquisitoriale de moyenne étendue. Il lui accorde deux notaires, deux geôliers, et douze autres auxiliaires, tant officiers que familiers, *duodecim alios inter officiales et familiares et non ultra*. Lettre du 2 mai 1282, dans Dont, *Appendice*, t. I, p. 572. Clément V recommandait aux inquisiteurs, au concile de Vienne de 1311, *Clémentines*, l. V, tit. III, c. 2, *Nolentes*, de ne pas abuser de leur droit d'accorder le port d'armes et de n'avoir que les officiers qui leur seraient nécessaires. » Tanon, *op. cit.*, p. 199-200.

Pour débusquer les hérétiques réfugiés en terre étrangère ou dans un autre juridiction territoriale, les inquisiteurs employaient volontiers des espions. On pourrait citer un certain nombre de ces officiers subalternes. « Le modèle du genre, c'est le limier Arnaud Sicret, d'Ax, qui se met au service du tribunal de Pamiers et fouille la moitié de l'Espagne dans l'espoir d'y saisir des cathares fugitifs. Lorsqu'il a trouvé une bonne piste, il retourne à Pamiers, se fait délivrer un mandat régulier par Jacques Fournier, reçoit de l'argent et, ce qui est plus grave, l'autorisation de passer pour un « croyant » des hérétiques et de fréquenter leurs conventicules. Il ne tarde pas à se rendre maître du (cathare) Guillem Bélibarte et de presque toute sa bande. Quand son œuvre est terminée, il reçoit les félicitations chaleureuses des trois inquisiteurs Bernard Gui, Jean de Beaune et Jacques Fournier. » Vidal, *Le tribunal d'Inquisition de Pamiers*, p. 151-152, avec les références.

Les *geôliers* étaient des personnages dont la responsabilité s'aggravait suivant l'importance des *murs* ou prisons dont ils avaient la garde. A Pamiers, le *mur* des Allemands était surveillé par un geôlier en chef, *custos muri*, qui avait sous ses ordres plusieurs gardiens, *carcerarii*, et leurs femmes. « Celles-ci concouraient avec leurs maris à la garde des détenus et plus spécialement sans doute à celle des prisonnières. On les voit assister, en outre, comme témoins aux différentes formalités judiciaires dont la prison peut être le théâtre. » Tanon, *op. cit.*, p. 200; Cf. Molinier, *Études*, p. 123 et note 7; Vidal, *Le tribunal d'Inquisition de Pamiers*, p. 110-111.

En raison de leurs relations constantes avec les prisonniers, les geôliers avaient de grandes facilités pour adoucir ou aggraver, dans les détails de la vie quotidienne, le sort des condamnés. Les faveurs qu'ils leur accordaient étaient parfois une source illicite de profits. De là un grand relâchement dans le régime intérieur des prisons. C'est un état contre lequel proteste une lettre de Jean Galand, inquisiteur de Carcassonne en 1282. Doat, t. XXXII, fol. 125; Douais, *Documents*, t. I, p. CLXXXIX; cf. l'enquête faite par les cardinaux Bérenger de Frédal et Taillefer de la Chapelle, Douais, *Documents*, t. II, p. 304-349. Dans son règlement sur l'entente et la collaboration de l'ordinaire et de l'inquisiteur délégué, Clément V essaie de prévenir ces abus, en autorisant l'établissement de deux geôliers indépendants pour chaque mur, l'un à la nomination de l'inquisiteur, l'autre à la nomination de l'évêque, *Clémentines*, l. V, tit. III, c. 1-2. Mais, s'il faut en croire Eymeric, *Directorium*, part. III, q. LIX, p. 587, ces prescriptions, qui présentaient des difficultés dans la pratique, ne furent guère observées.

III. LES JUSTICIABLES. — 1° *Les néo-manichéens ou cathares*. — L'hérésie particulière contre laquelle l'Inquisition fut primitivement instituée paraît se rattacher au manichéisme oriental par les pauliciens et les bogomiles, qui professaient sur l'origine des êtres la théorie dualiste. Au Xe siècle, l'impératrice Théodora, voulant se débarrasser des pauliciens, en avait fait massacrer une centaine de mille. Cf. Dœllinger, *Beiträge*, t. I, p. 13. L'empereur Alexis Commène (vers 1118) persécuta pareillement les bogomiles (ou amis de Dieu). Voir t. II, col. 927-930. Mais nombre des membres des deux sectes prirent, par la Bulgarie, la route de l'Occident, où ils trouvèrent un refuge et firent souche. Cf. Dœllinger, *Beiträge*, t. I, p. 51-55.

Au XIIe siècle, on les trouve un peu partout en Lombardie et en France. En 1167, ils tinrent un concile à Saint-Félix de Caraman, dans le voisinage de Toulouse, sous la présidence d'un de leurs chefs, le pape ou tout simplement l'évêque Nikéta ou Niquinta, venu de Constantinople. D'autres évêques de la secte siégèrent auprès de lui : Marc chargé de toutes les églises de Lombardie, de Toscane et de la Marche de Trévise; Robert de Sperone, qui dirigeait une église du Nord; Sicard Cellerier, évêque de l'église d'Albi. On pourvut de chefs quelques autres communautés : Bernard Raymond fut nommé évêque de Toulouse, Guiraud Mercier, évêque de Carcassonne, et Raymond de Casalis, évêque du Val d'Aran, au diocèse de Comminges. Une telle organisation marque un développement considérable de la secte en Occident. *Historiens des Gaules*, t. XIV, p. 448.

Aux environs de l'an 1200, ses progrès sont plus effrayants encore. Un évêque cathare converti, Bonacursus, écrivait vers 1190 : « Ne voyons-nous pas les villes, les bourgs, les châteaux remplis de ces faux prophètes? » *Manifestatio hæresis catharorum*, *P. L.*, t. CCIV, col. 778. Et d'après Césaire d'Heisterbach, *Dialogi*, Anvers, 1604, p. 289, le catharisme comptait un peu plus tard des partisans dans près d'un millier de villes plus spécialement dans le nord de l'Italie et dans le midi de la France. En Languedoc, le nombre des « parfaits » s'élevait à sept ou huit cents, et il faudrait, semble-t-il, Dœllinger, *Beiträge*, t. I, p. 212-213, multiplier ce chiffre par vingt ou même plus, pour obtenir approximativement le nombre des membres de la secte ou simples « croyants ».

En Italie, ils portent différents noms : concoréziens et bagnolais, etc., du nom des villes qu'ils occupent; à Milan, on les confond avec les patarins; de là ces *patareni* que signalent les constitutions de Frédéric II; enfin dans les speronistes il est facile de reconnaître les disciples de l'évêque cathare Sperone. En France, bien qu'il semble que le centre du catharisme ait été Toulouse, et non Albi, on les appela communément *albigeois*, voir ALBIGEOIS, ou encore *bulgares*, à cause de leur provenance : d'où *boulgres*, *bougres*, qualification qui fut étendue à tous les hérétiques du XIIIe siècle.

M. Vernet, voir CATHARES t. II, col. 1993 sq. n'a donné qu'une indication très sommaire de leur doctrine. Pour plus de détails, il conviendrait de lire Jean Guiraud, *La morale des albigeois* et le « *Consolamentum* » *ou initiation cathare*, dans *Questions d'histoire et d'archéologie chrétiennes*, Paris, 1906, ou Vacandard *L'hérésie cathare*, dans l'*Inquisition*, 5e édit., Paris, 1914. Si l'on veut comprendre le zèle et l'outrance avec lesquels l'Église et l'État poursuivirent la secte, il importe de connaître ses pratiques à la fois antireligieuses et antisociales. Cf. Tanon, *op. cit.*, p. 229-230. Nous insisterons surtout sur leur théorie antimatrimoniale et sur leur initiation à l'état de « parfaits ».

Le commerce de l'homme avec la femme est chose damnable, disaient-ils, c'est en cela que consistait la faute de nos premiers parents. Le fruit qui leur fut défendu, enseignait à Toulouse Pierre Garsias, ce fut tout simplement le plaisir de la chair, Dœllinger, *Bei-*

*träge*, t. I, *Dokumente*, p. 34; cf. p. 88 et 612. Aussi le mariage est-il une abomination. L'un de ses effets n'est-il pas la procréation des enfants? Or la propagation de l'espèce humaine, par le moyen des corps, constitue une œuvre diabolique. Une femme enceinte est une femme qui a le diable au corps. « Priez Dieu, disait une « parfaite » à la femme d'un marchand de bois de Toulouse, qu'il vous délivre du démon que vous avez dans le ventre. » Dœllinger, *ibid.*, p. 35. Cf. ms. *609* de la bibliothèque de Toulouse, fol. 230. Le plus grand malheur qui pouvait arriver à une femme était de mourir enceinte : les hérétiques déclaraient nettement *quod si decederet prægnans, non posset salvari*, parce qu'elle mourait sous la puissance de Satan Doat, t. XXII, p. 57. Le mariage, qui rend possible un tel état, doit être réprouvé, et il n'y a pas de terme assez fort pour marquer cette réprobation : « Le mariage est un concubinat légal » *matrimonium est meretricium : matrimonium est lupanar.* Dœllinger, *ibid*, p. 40, 156; ms. *609* de Toulouse, fol. 41 et 64; cf. Bernard Gui, *Practica*, édit. Douais, p. 130. Dans leur aversion pour le mariage les cathares vont jusqu'à lui préférer le libertinage déclaré. « Avoir un commerce avec une épouse, disaient-ils, est pire que de l'avoir avec une autre femme. » Et pour justifier ce paradoxe, ils faisaient remarquer qu'il était facile de rompre avec une étrangère, tandis que le mariage semblait lier l'un à l'autre l'époux et l'épouse et les autorisait à commettre le péché sans honte ni vergogne *quia magis publice et sine verecundia peccatum fiebat.* Dœllinger, *ibid.*, t. II, p. 23; cf. p. 156.

Il faut reconnaître pourtant que les cathares n'appliquaient pas avec une égale rigueur leur théorie à tous les membres de la secte. Ils distinguaient entre les simples « croyants » et les « parfaits ». Les « croyants », qui étaient initiés par la « convenenza », n'étaient pas astreints absolument au célibat. Mais lorsqu'ils avaient reçu le *consolamentum*, force leur était de renoncer aux œuvres du mariage. Le *consolamentum* était le vrai baptême spirituel des cathares. On en peut voir les rites dans Clédat. *Le Nouveau Testament traduit au XIII^e siècle en langue provençale, suivi d'un rituel cathare.* Paris, 1888, p. XI sq. Un Ancien imposait les mains au candidat et disait : « Père saint, recevez votre serviteur dans votre justice et envoyez votre grâce et votre esprit sur lui. » Le candidat s'engageait à suivre exactement les prescriptions morales de la secte : « Je promets de me rendre à Dieu et à l'Évangile, de ne jamais mentir ni faire serment, de ne plus toucher à une femme, de ne tuer aucun animal et de ne manger ni viande, ni œufs, ni laitage, de ne me nourrir que de végétaux et de poisson; de ne rien faire sans dire l'oraison dominicale, de ne voyager ni passer la nuit sans compagnon; et si je tombe entre les mains de mes ennemis et suis séparé de mon frère, de m'abstenir au moins trois jours de nourriture, de ne jamais dormir que vêtu, enfin de ne jamais trahir ma foi devant n'importe quelle menace de mort. » Sacconi, *Summa de catharis*, dans Martène et Durand, *Thesaurus novus anecdotorum*, t. V, p. 1776 sq.

Ces engagements étaient si rigoureux que peu d'hommes étaient capables de les tenir. Les « croyants » qui demandaient le *consolamentum* au cours d'une maladie, étaient généralement suspects de les violer s'ils venaient à guérir. Aussi, pour prévenir toute rechute, les engageait-on fortement à assurer leur salut par l'*endura*. L'*endura* était un suicide volontaire. On en connaît deux formes appliquées aux malades, l'asphyxie et le jeûne; le candidat à la mort est interrogé sur le titre qu'il préfère, celui de martyr ou celui de confesseur. Lorsqu'il choisit le martyre, on lui pose un mouchoir ou un coussin sur la bouche jusqu'à ce que l'étouffement s'ensuive. Si l'état de confesseur lui semble préférable, on se borne à lui supprimer toute nourriture, afin qu'il meure de faim. Dœllinger, *op. cit.*, t. II, p. 373 (ce texte est emprunté à la *Summa de catharis* de Sacconi); cf. p. 271, 370. Voir des exemples dans Vacandard, *L'Inquisition*, p. 116-117. Lorsque, vers le milieu du XIII^e siècle, la coutume s'introduisit de « consoler » ou « hérétiquer » même les enfants, les sectaires eurent souvent la barbarie de les mettre en *endura*. On se serait cru revenu, dit un historien, au temps odieux où des mères dénaturées offraient à Moloch le fruit de leurs entrailles. Dœllinger, *op. cit.*, t. I, p. 222; cf. p. 193. Il pouvait arriver que les parents des « consolés » opposassent une résistance plus ou moins ouverte au désir cruel des « parfaits ». En pareil cas, ceux-ci s'installaient auprès des malades et veillaient à ce que leurs prescriptions homicides fussent ponctuellement observées. Cas fréquent dans les Actes de l'Inquisition de Carcassonne, dit Dœllinger, *op. cit.*, t. I, p. 225, note 1.

Le plus souvent, à vrai dire, les hérétiques se condamnaient de leur plein gré à l'*endura*. Exemples dans Vacandard, *L'Inquisition*, p. 118-119. Certains cathares avaient recours à d'autres moyens de suicide non moins horribles. Une Toulousaine, du nom de Guillemette, commença d'abord par se soumettre à de fréquentes saignées, puis elle essaya de s'affaiblir davantage en prenant des bains prolongés, elle absorba enfin certaines substances vénéneuses, et comme la mort tardait à venir, elle avala du verre pilé pour se perforer les entrailles, ms. *609* de Toulouse, fol. 33. Une autre se fit ouvrir les veines dans un bain. *Ibid.*, fol. 70. Cf. Tanon, *op. cit.*, p. 224-225.

De telles pratiques, sans doute, étaient exceptionnelles dans la secte. Mais l'*endura* y sévissait fréquemment, au moins dans le Languedoc. Cf. Molinier, *L'endura*, p. 293-294. Et tout compte fait, dit un historien grave, pour qui sait lire les Actes des tribunaux d'Inquisition de Toulouse et de Carcassonne, il n'y a pas de doute que l'*endura*, volontaire ou forcée, a fait plus de victimes que le bûcher de l'Inquisition. Dœllinger, *op. cit.*, t. I, p. 226. Voir les cas d'*endura* cités par Dœllinger, *ibid.*, t. II, p. 20, 24, 25, 26, 37, 136, 138, 139, 141, 142, 147, 157, 205, 234, 238, 239, 242, 248, 250, 271, 295, 370, 373. Cf. Molinier, *L'endura* p. 288.

Les cathares faisaient donc courir à l'État et à la société, aussi bien qu'à l'Église, un péril grave. Ils relevaient de ce chef, plus peut-être que tous les hérétiques contemporains, du tribunal de l'Inquisition.

2° *Les vaudois.* — L'an 1173, nous dit le *Chronicon universale anonymi Laudunensis*, édit. Cartellieri, Paris, 1909, p. 20-22, un riche marchand de Lyon, Pierre Valdo, subitement touché de la grâce, distribuait ses richesses aux pauvres et groupait autour de lui quelques hommes épris de perfection, qui voulaient vivre de la vie du Christ et des apôtres. Les vaudois étaient nés. Mais, au lieu de rester dans les limites de la pauvreté évangélique, selon la doctrine de l'Église, ils s'émancipèrent bientôt, et prirent peu à peu l'aspect d'une secte hérétique. Les conciles de Vérone (1184) et de Latran (1215) les excommunient. Des missions vaudoises ne s'en organisent pas moins en Provence et en Lombardie. Etienne de Bourbon, *Anecdotes historiques*, p. 292-293. Une scission éclate à l'intérieur de la secte; mais séparés ou unis les pauvres lombards et les pauvres de Lyon, continuent activement leur propagande. Des missionnaires s'en vont en Alsace, en Bohême, en Autriche, en Bavière jusqu'en Poméranie. Cf. Haupt, *Deutschböhmische Waldenser*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. XIV; Wattenbach, *Ueber die Inquisition gegen die Waldenser in Pommern und der Mark Brandenburg*, Berlin, 1880. Au XIV^e siècle c'est surtout dans les vallées du Piémont et du Brian-

çonnais qu'on signale leurs groupements. Cf. Jean Marx, *L'Inquisition en Dauphiné*, p. 7-27. On n'en rencontre que très peu en Languedoc. Cf. Vidal, *Le tribunal d'Inquisition à Pamiers*, p. 129-135.

L'inquisiteur David d'Augsbourg, auteur d'un traité contre les vaudois, dans Martène et Durand, *Thesaurus novus anecdotorum*, t. v, col. 1779, dit avec raison que leur première et fondamentale hérésie consiste dans le mépris de la puissance de l'Église. A l'origine leur hiérarchie était constituée par l'évêque, le prêtre et le diacre qui remplissaient les fonctions ecclésiastiques. L'évêque ou « majoral » exerçait le pouvoir des apôtres, en dépit du pape. Plus tard, ce fut le « barbe » (mot usité avec le sens d'*oncle* dans tout le nord de l'Italie et qui est devenu pour les missionnaires vaudois un prédicat d'honneur, avec le sens d'homme vénérable, cf. Comba, *Histoire des vaudois*, Paris et Florence, 1901, p. 585), ce fut le « barbe » qui devint le missionnaire et le ministre par excellence de la Vaudoisie. Dans ce système, l'autorité du pape est nulle. Aussi bien l'Église romaine est devenue une Babylone nouvelle. Les prêtres ont cessé d'observer la vérité de l'Évangile et la pauvreté apostolique, ils ont perdu leur autorité parce qu'ils ont perdu leur sainteté. C'est par la sainteté de leur vie que le « majoral » et le « barbe » sont puissants. C'est parmi eux qu'il faut chercher l'Église de Dieu, puisqu'ils mènent la vie des apôtres. Ils ont toute puissance de lier et de délier, car la puissance du confesseur est en raison de sa sainteté. Étienne de Bourbon, *Anecdotes historiques*, p. 297; Bernard Gui, *Practica*, p. 247. Ni les foudres, ni les censures de l'Église romaine ne sont donc à craindre. Dieu seul a le pouvoir d'excommunier et Dieu n'excommunie pas ses saints.

Les vaudois attaquent avec une particulière violence la doctrine catholique du purgatoire et les pratiques qui en dérivent. Les messes pour les défunts sont inutiles; inutile aussi l'intercession des saints. Toute une partie du culte catholique se trouve dès lors sans objet. C'est Dieu qu'il faut prier et non les saints, ni même la Vierge, car ils n'entendent pas nos oraisons, et ne sauraient nous aider : les chants religieux sont superflus, les églises n'ont pas de raison d'être : on peut aussi bien prier dans une étable. Étienne de Bourbon, *Anecdotes historiques*, p. 296-297; Jean Marx, *L'Inquisition en Dauphiné*, p. 20-22. Cependant, dans la pratique, les vaudois se mêlaient volontiers aux fidèles et suivaient leurs exercices religieux, de peur d'être traités en hérétiques.

Bien qu'ils considérassent le serment comme un péché, ils y avaient recours en cas de danger grave, pour ne pas faire suspecter leur religion : *jura, perjura, secretum prodere noli*. Ils s'élevaient contre la justice séculière qui exigeait le serment et édictait la peine de mort; ils réprouvaient également la guerre et les croisades, en vertu des principes de l'Évangile. Dénoncer aux tribunaux un des maîtres de la secte et l'exposer ainsi à une condamnation capitale, c'était commettre un crime et un péché contre le Saint-Esprit. Étienne de Bourbon, *loc. cit.*; Bernard Gui, *Practica*, p. 245; Jean Marx, *op. cit.*, p. 22.

La morale des vaudois s'achève en quelques autres préceptes : mal faire et causer du tort à son prochain est un péché; on doit respecter le mariage et éviter le faux témoignage. Bernard Gui, *Practica*, p. 246-247.

Les sacrements d'eucharistie et de pénitence sont appropriés à l'usage de la secte. Les vaudois ne nient pas la transsubstantiation, mais ils estiment que la consécration peut être opérée par tout homme juste qui prononce les paroles rituelles. Les fidèles se confessent aux évêques et aux prêtres, plus tard aux barbes, qui leur imposent pour pénitence des jeûnes et la récitation d'un certain nombre de *Pater*. Cf. Jean Marx, *loc. cit.*, et Vidal, *Le tribunal de l'Inquisition de Pamiers*, p. 132-134. Le *Pater* est la grande prière des vaudois. Ils ont coutume de la réciter cinquante fois à genoux avant de prendre leur nourriture et autant de fois en se levant de table. Bernard Gui, *Practica*, p. 249.

On leur a reproché leur hypocrisie et on a prétendu qu'à certaine date au moins, ils se réunissaient dans des synagogues et se livraient à la débauche. Mais cette accusation ne repose sur aucun document digne de foi. Cf. Jean Marx, *op. cit.*, p. 24-27. En réalité, sauf sur les points de doctrine qui les faisaient verser dans l'hérésie et la révolte contre l'Église, ils s'adonnaient à la pratique des vertus chrétiennes. C'est avec une grande conviction que les vaudois du Dauphiné déclaraient encore à la fin du XV[e] siècle (1488) : « Nous sommes de fidèles serviteurs du roi et de véritables chrétiens. Nous ne voulons pas imiter ceux qui foulent aux pieds l'Évangile et ont abandonné les traditions apostoliques... Ce que nous recherchons, c'est la pauvreté et l'innocence qui ont présidé à l'établissement et aux premiers développements de la foi orthodoxe. » Jules Chevalier, *Mémoire historique sur les hérésies en Dauphiné avant le XVI[e] siècle*, Valence, 1890, p. 85. Tout n'est pas faux dans ces déclarations. Mais les sectaires oubliaient de révéler les articles secrets de leur croyance qui les rendaient justiciables de l'Inquisition. Pour une bibliographie plus complète du sujet, voir Jean Marx, *op. cit.*, p. XVIII-XXIII.

3° *Les Juifs, les apostats et les excommuniés.* — Les Juifs, comme tels, ne relevaient pas de l'Inquisition. L'observation de leurs rites était autorisée par l'Église. Cf. Eymeric, *Directorium*, part. II, q. XLVI, p. 355. Mais il leur était interdit de faire du prosélytisme. Les chrétiens qu'ils auraient amenés au judaïsme tombaient nécessairement sous la juridiction des inquisiteurs. *Sexte*, l. V, tit. II, c. 13. Les juifs convertis qui apostasiaient et retournaient à la loi de Moïse subissaient la même règle. Divers papes du XIII[e] siècle, Clément IV, Grégoire X, Nicolas III et Nicolas IV, soumirent cette nouvelle catégorie de coupables à l'Inquisition. Potthast, *Regesta*, n. 20 081, 20 082, 20 095, 20 720, 20 724, 20 798; Doat, t. XXXVII, fol. 191; Langlois, *Registres de Nicolas IV*, n. 322. Et les papes du XIV[e] imitèrent leurs prédécesseurs : Benoît XII, par exemple, pourvoit de sa recommandation les émissaires de l'Inquisiteur de Provence chargés de débusquer un apostat judaïsant, en Savoie et en Dauphiné, Vidal, *Bullaire de l'Inquisition française au XIV[e] siècle*, p. 258, n. 171 *bis*; Innocent VI (1359) donne des lettres du même genre à un inquisiteur qui va rechercher des coupables de cette espèce jusque dans l'Aragon et la Castille. *Ibid.*, n. 224-229. Voir d'autres exemples cités par Vidal, *ibid.*, p. XLIV.

Cependant la juridiction contre les juifs demeura souvent indécise, dans la pratique, entre les inquisiteurs et les évêques ou même les juges civils. Au XIII[e] siècle, aussi bien qu'au XIV[e], tous ces juges paraissent avoir exercé une action concurrente en matière de judaïsme. Cf. Tanon, *op. cit.*, p. 244-245. Certaines formules de la *Practica* de Bernard Gui font penser que, si un inquisiteur citait les Juifs à son tribunal, c'était en vertu d'une commission spéciale. *Nos talis, inquisitor hæreticæ pravitatis ac perfidiæ judæorum in regno Franciæ per sedem apostolicam deputatus.* Formules, 1, 4, 13, de la II[e] partie de la *Practica*; cf. Tanon, *op. cit.*, p. 245-246. Ce privilège fut même ôté aux tribunaux d'inquisition par Clément VII. Les juifs des provinces de Sens, de Reims, de Rouen et de Lyon, s'étant plaints des mauvais traitements que les inquisiteurs leur faisaient subir, le pape décida que les causes des israélites seraient à l'avenir portées et traitées devant les curies épiscopales, suivant les prescriptions de

droit commun. Vidal, *Bullaire de l'Inquisition française*, n. 318, p. 450; Cf. p. XLIV-XLV.

Le fait de ne tenir aucun compte de l'excommunication encourue pour un manquement disciplinaire ne constitua sûrement un crime contre la foi qu'à partir du concile de Trente. Sess. XXV, *De reformat*, c. III. Mais, bien avant cette date, papes, conciles et inquisiteurs inclinèrent à considérer comme suspects d'hérésie les excommuni s contumaces. Boniface VIII pressait, en 1294, l'inquisiteur de Carcassonne de poursuivre les magistrats de Béziers, qui ne faisaient aucun cas des foudres de l'Église. *Histoire du Languedoc*, t. X, p. 199-200. Les conciles de Reims de 1301 et 1303 ordonnèrent la punition des excommuniés comme hérétiques après deux années de contumace. Frédéricq, *Corpus*, t. I, p. 150. En 1398, Benoît XIII prescrivit des mesures semblables contre certains paroissiens de Marteau, au diocèse de Besançon, qui se trouvaient depuis fort longtemps sous le coup de censures dont ils refusaient de solliciter l'absolution. Vidal, *Bullaire de l'Inquisition française du XIVe siècle*, n. 329, p. 469. L'inquisiteur Geoffroy d'Ablis abonda dans ce sens et traita en hérétique Jean de Pecquigny, commissaire royal, excommunié pour obstruction au Saint-Office. Cf. Vidal, *ibid.*, n. 4 et note 1, p. 13-15. Nicolas Eymeric rédigea en formules dans son *Directorium* la théorie de la contumace : quand un excommunié, quelle que fût la cause de la censure qui le frappait, ne se faisait pas absoudre dans l'année, il se trouvait atteint, par le fait même, d'un léger soupçon d'hérésie et pouvait dès lors être cité devant un juge d'église. S'il ne se rend pas à cette seconde citation, il rentre dans la catégorie des excommuniés pour cause d'hérésie, et, passé un an, il doit être poursuivi et condamné comme hérétique véritable. Le soupçon léger qui l'atteignait d'abord par suite de sa première excommunication se transformait, par la seconde, en un soupçon véhément et même en un soupçon violent d'hérésie qui le rendait justiciable de l'Inquisition. Eymeric, part. II, q. XLVII, p. 360-361.

4° *Spirituels, béguins et béguines, béghards, faux apôtres.* — Parmi les membres de l'ordre de saint François une division éclata, dès le milieu du XIIIe siècle, au sujet de la pratique de la pauvreté. Victimes des théories idéalistes de Joachim de Flore et de Jean d'Olive, les *spirituels* et leurs adeptes du tiers ordre séculier, les *béguins*, rêvèrent non seulement de pratiquer la pauvreté absolue, mais encore de l'imposer comme règle à l'universalité des chrétiens. Suivant eux, l'ère du Christ avait pris fin, pour faire place au règne du Saint-Esprit et à l'ascétisme monacal : l'Église corrompue des clercs, des évêques et du pape allait avoir le sort de Babylone. Nous n'avons pas à entrer dans le détail de ces théories. Cf. Ehrle, *Les spirituels*, dans *Archiv für Literatur une Kirchengeschichte*, 1888, t. IV, p. 1; *Pierre Jean d'Olive et ses écrits*, *ibid.*, t. III, p. 409, 552. Voir BÉGHARDS, BÉGUINES HÉTÉRODOXES, t. II, col. 528 sq. En pratique, elles jetèrent le trouble dans les monastères franciscains. Les zélateurs se développèrent en Italie et dans le midi de la France, surtout à Narbonne et à Béziers, où le saint et le théoricien du groupe, Pierre Jean d'Olive, avait vécu. Dès qu'ils se sentirent en nombre, ils chassèrent des couvents de ces deux villes les frères de la communauté et essayèrent de former une congrégation indépendante.

A la demande des supérieurs franciscains, le pape Jean XXII entreprit d'arrêter ces essais de schisme. Le 17 février 1317, il ordonna aux inquisiteurs du Languedoc de traiter désormais comme hérétiques tous les exaltés, quelque nom qu'ils se donnassent : *fratricelles, frères de la pauvre vie, bizoches* ou *béguins*. Doat, t. XXXIV, fol. 147. En conséquence, des arrestations eurent lieu où furent compris le fameux Bernard Délicieux et soixante-quatre de ses amis; plusieurs exécutions s'ensuivirent le 7 mai 1318. Cf. *Historia septem tribulationum*, dans *Archiv für Literatur*, 1868, p. 142-149; *Histoire du Languedoc*, t. IX, p. 198-199, 390, 396-397.

La déroute des spirituels du premier ordre entraîna celle de leurs adhérents, les frères et les sœurs du tiers ordre, *béguins* et *béguines*. Le 13 décembre 1317, Jean XXII supprima leur prétendue congrégation et les dénonça à l'attention des inquisiteurs. Vidal, *Bullaire de l'Inquisition française*, n. 16, p. 39-40. Sans doute, tout n'était pas à rejeter dans les œuvres de ces âmes éprises de perfection. L'Église avait encouragé le tiers ordre et les congrégations de béguines. *Clémentines*, l. V, tit. III, c. 2 Et Jean XXII prit soin d'établir une distinction entre les âmes vraiment pieuses et celles qu'une fausse exaltation jetait en dehors des règles. Défense fut signifiée aux inquisiteurs de molester les béguines non suspectes d'hérésie; mais ordre fut plus d'une fois renouvelé de poursuivre sans relâche béguins et béguines vraiment coupables. Vidal, *ibid.*, p. LIII-LIV.

Aussi bien le schisme franciscain finissait par prendre un caractère doctrinal qui mettait la foi en péril. Les spirituels avaient toujours proclamé qu'en exigeant l'application stricte de la règle séraphique, ils ne faisaient que demander la pratique de la pauvreté absolue, telle que l'avaient observée le Christ et les apôtres. Et c'était là leur position dogmatique : le Christ et les apôtres n'ont rien possédé en commun ni individuellement; donc la pauvreté rigoureuse est une loi de l'Évangile. La bulle de Nicolas III, *Exiit qui seminat* (1279), *Sexte*, l. V, tit. XII, c. 3, ne justifie-t-elle pas cette interprétation, en déclarant que saint François et ses disciples ne font que se conformer à l'exemple du Christ et des apôtres? Jean XXII coupa court à ces théories subversives, en fulminant la constitution *Cum inter nonnullas* (12 novembre 1323), où il condamne comme hérétique la doctrine qui prétendait que le Christ et les siens n'avaient rien possédé en commun ni en particulier. *Extravagantes Joannis XXII*, tit. XVI, c. 4; Cf. Göller, *Die Publikation der Extravagante « Cum inter nonnullos » Johannis XXII*, dans *Römische Quartalschrift*, 1908, t. XXII, p. 143-146. Cette bulle déchaîna une violente tempête, qui faillit même compromettre l'unité de l'Église. Un certain nombre de frères mineurs se soumirent : les dissidents allèrent grossir les recrues du tribunal de l'Inquisition. Voir des exemples dans Vidal, *Bullaire de l'Inquisition française*, p. LV-LVI.

Les faux apôtres de l'Italie, parmi lesquels on distingue le fameux Dolcino, formaient une branche de réformistes à peu près semblable à celle des fratricelles. Cf. Tanon, *op. cit.*, p. 87-92.

Il ne faudrait pas confondre avec les béguins provençaux la secte des béghards que condamne le pape Urbain V, 3 septembre 1365. Vidal, *ibid.*, n. 257-375. Les béghards étaient de provenance allemande. Cf. Lea, *Histoire de l'Inquisition*, t. II, p. 419-423, 441-450, 462-464. Urbain V ordonna aux évêques de France de les poursuivre. Le roi Charles V seconda l'œuvre des inquisiteurs, et le pape Grégoire XI le félicita de son zèle. Vidal, *ibid.*, p. 276, 396.

D'autres sectes à peu près semblables prirent le nom de turlupins et de lollards et virent leurs adeptes aux prises avec l'Inquisition, notamment dans le nord. En 1373, turlupins et lollards de Paris demandent en foule à être réconciliés avec l'Église. Cf. bulle de Grégoire XI dans Vidal, *ibid.*, n. 174, p. 393; cf. p. 376, note 1.

5° *Les sorciers.* — La sorcellerie n'a pas donné d'abord à l'Église les mêmes alarmes que l'hérésie. Le concile de Valence de 1248, qui s'occupe des sorciers

et des sacrilèges, ne les traite pas encore comme des hérétiques. Il ne distingue pas entre eux et les livre tous à l'évêque, qui ne les condamne, même impénitents, qu'à la prison ou à une autre peine plus légère, can. 12. Hardouin, *Concilia*, t. VII, col. 427.

Cependant la sorcellerie offrait plusieurs formes plus ou moins graves : la divination, la magie, le sortilège, l'alchimie, surtout le culte des démons et les pactes démoniaques qui s'accomplissaient dans le sabbat. Sur l'évolution de la sorcellerie, voir en particulier J. Hansen, *Zauberwahn, Inquisition und Hexenprozess in Mittelalter*, Munich et Leipzig, 1900. Alexandre IV formula en 1264, *Quod super nonnullis*, Ripoll, *op. cit.*, t. I, p. 388; *Sexte*, l. V, tit. II, c. 8, sect. IV, la distinction fondamentale entre les sortilèges simples et les sortilèges à « saveur hérétique », *quæ saperent hæresim :* les sortilèges simples restaient du ressort des curies diocésaines; mais les pratiques qui sentaient manifestement l'hérésie relevaient des tribunaux de l'Inquisition. On s'en tint pendant quelque temps à cette distinction, sauf à se disputer pour savoir si les sortilèges avaient ou n'avaient pas une *saveur hérétique*. Nicolas V trancha la question en déclarant, août 1451, Ripoll, *op. cit.*, t. III, p. 301, que les devins seraient désormais de la compétence de l'Inquisition alors même qu'ils ne sentiraient pas l'hérésie. Les chiromanciens, les astrologues et tous les simples devins furent dès lors assimilés aux démonomanes et aux habitués du sabbat. Les inventions bizarres des sorciers, accréditées par l'imagination des juges au moins autant que par la superstition populaire, finirent par absorber l'attention des inquisiteurs. La bulle d'Innocent VIII, du 5 décembre 1484, *Summis desiderantes*, dans Eymeric, édit. Pegna, p. 83, fut le point de départ de traités doctrinaux sur la recherche et la punition des démonologues qui renouvelèrent la matière inquisitoriale. Cf. les bulles *Honestis* (Léon X, 15 février 1521); *Dudum* (Adrien VI, 20 juillet 1522); *Cæli et terræ* (Sixte V, 5 janvier 1586), dans Eymeric, *loc. cit.*, p. 99, 105 et 142.

Il faut remarquer cependant que, en dépit des décisions papales, la répression de la sorcellerie fut exercée presque toujours concurremment par les inquisiteurs, par les évêques et par la justice laïque. Ce furent surtout les évêques qui réprimèrent si violemment au XVe siècle la *vauderie* d'Arras, où fourmillent les sorciers. Frédéricq, *Corpus*, t. I, p. 345 sq. Beaumanoir a beau écrire que la sorcellerie relève des tribunaux d'Église : « Si autre cas de quoi la connaissance appartient à sainte Église, si est de sorcerie, car li sorciers et les sorcières si errent contre la foi, » *Coutumes de Beauvaisis*, c. XI, la juridiction laïque revendique elle-même et obtient, notamment à Paris, à la fin du XIVe siècle la connaissance des sorciers. Le registre criminel du Châtelet, de 1390 à 1393, publié par Duplès-Agier, en fournit de curieux exemples. La justice laïque émit même des prétentions beaucoup plus hardies; elle entendit reprendre à son compte les procès de sorcellerie déjà clos par l'Inquisition ecclésiastique. Des cas de ce genre sont nombreux, en Dauphiné, au cours du XVe siècle. Cf. Jean Marx, *L'Inquisition en Dauphiné*, p. 131.

Les malheureux accusés de sortilèges ne gagnèrent rien à ces empiétements de la justice séculière; car, tandis qu'en général, à la faveur de leur repentance, sous le régime épiscopal et inquisitorial ils n'étaient condamnés qu'à la prison, ils furent invariablement punis de mort par les tribunaux laïques. Cf. Jean Marx, *loc. cit.*, et Tanon, *op. cit.*, p. 250.

Un exemple fera comprendre comment les sorciers se trouvèrent justiciables à la fois du tribunal de l'Inquisition et de la cour civile. Le 15 octobre 1346, une sentence inquisitoriale est rendue à Exilles, en Dauphiné, par l'inquisiteur Pierre Faure, frère mineur, contre Thomas Bègue et quelques-uns de ses amis; la sentence *largo sensu* énumère, dans une première partie, les fautes avouées par les inculpés; après quoi, vient la sentence *stricto sensu*, qui vise en bloc les coupables. Or cette sentence est une formule d'absolution avec injonction de pénitences canoniques, jeûnes pèlerinages. Cependant, malgré l'absolution de l'inquisiteur, le juge-mage du Briançonnais prononce une sentence plus grave, et cela le jour même où est rendu le jugement ecclésiastique, ce qui prouve que l'enquête préalable et l'instruction de l'affaire avaient été menées concurremment par les deux juridictions. Le procès inquisitorial n'avait relevé que quatre griefs; la cour-mage en relève quinze. En tête de la sentence se présentent les quatre titres que l'on trouve également dans les deux procès : 1° Thomas Bègue est entré en rapport avec le diable; 2° il a renié Dieu et marché sur la croix; 3° il a écouté les promesses du diable; 4° le diable lui a défendu de baiser la croix. Après quoi viennent les titres qui ne se rencontrent que dans le procès séculier : 5° il a fait des poudres magiques; 6° il a fait un usage criminel de ces poudres; 7° il a commis des maléfices et assassiné des enfants; 8° il est allé au sabbat; 9° il a jeté un sort au lait des vaches; 10° Il a fait périr un enfant; 11° il a fait avorter une vache; 12° il a commis plusieurs empoisonnements; 13° il a été complice d'autres empoisonnements; 14° il a commis encore d'autres meurtres; 15° il a participé à d'autres meurtres encore. Le juge civil le poursuit donc comme homicide et empoisonneur, mais aussi comme maléfique, apostat, devin, invocateur de démons et « feyturier » (sorcier), et le condamne à mort. J. Marx, *L'Inquisition en Dauphiné*, p. 132.

Par de telles sentences, remarque un historien, J. Marx, *ibid.*, p. 133, le tribunal séculier prenait conscience de son indépendance; « il suffisait et se suffisait à lui-même pour condamner et exterminer les sorciers. C'est ce qui nous explique que, dans le second quart du XVe siècle, un certain nombre de procès de sorciers aient été jugés par la cour-mage sans que mention soit faite de l'inquisiteur. »

Une autre remarque s'impose : si le nombre des condamnations à mort des sorciers a été si considérable au XVe siècle et plus tard, c'est aux tribunaux séculiers et non aux inquisiteurs qu'il faut attribuer cette sévérité. De ces exécutions, l'Inquisition n'est pas, à proprement parler, responsable

6° *Criminels de droit commun.* — A vrai dire, l'Inquisition fut aussi chargée d'instruire des procès sur des crimes de droit commun. Les gens de Marteau, dont l'obstination avait provoqué, nous l'avons vu, la sévérité de Benoît XIII, s'étaient rendus coupables d'adultère, d'inceste, de concubinage, pour lesquels ils se vantaient d'avoir l'impunité; le pontife voulut que l'inquisiteur et l'official réprimassent ces désordres. L'inquisiteur fut ainsi amené à s'occuper de délits qui n'étaient pas de sa compétence ordinaire, Vidal, *Bullaire de l'Inquisition française*, n. 329, p. 469. Pons Fougeyron reçut pareillement d'Alexandre V un surcroît de facultés débordant la compétence ordinaire de l'Inquisition, contre des criminels de droit commun, notamment contre les usuriers. Vidal, *Ibid.*, n. 335, p. 487; cf. bulle de Grégoire XI, de 1375, *ibid.*, n. 300, p. 427. Au reste, Nicolas V remettra plus tard à Hugues Nègre (*Nigri*), inquisiteur en Languedoc et en Gascogne, le droit de punir non seulement le blasphème et la sorcellerie, mais encore les actes sacrilèges et les crimes contre nature. Ripoll, *op. cit.*, t. III, p. 301. « Les vrais hérétiques manquant, remarque un historien, l'Inquisition se rabattait sur les criminels qui pouvaient leur être assimilés. » Vidal, *Bullaire de l'Inquisition française*, p. XLVIII.

IV. Procédure. — La mission de l'Inquisiteur est ainsi expliquée dans un lettre que Grégoire IX adresse, le 11 octobre 1231, à Conrad de Marbourg : « Lorsque vous arriverez dans une ville, vous convoquerez les prélats, le clergé et le peuple et vous ferez une solennelle prédication; puis vous vous adjoindrez quelques discrètes personnes et ferez avec un soin diligent votre enquête sur les hérétiques et les suspects. Ceux qui, après examen, seront reconnus coupables ou suspects d'hérésie devront promettre d'obéir absolument aux ordres de l'Église; sinon vous aurez à procéder contre eux suivant les statuts que nous avons récemment promulgués contre les hérétiques. » Küchenbecker, *Analecta Hassiaca*, t. III, p. 73. Nous avons là toute la procédure inquisitoriale : 1° tournée inquisitoriale; 2° prédication et temps de grâce; 3° enquête, qui comprend la dénonciation et la citation des suspects; 4° examen ou interrogatoire des accusés; 5° audition des témoins; 6° l'avocat; 7° la *vexation* qui comprend l'internement et 8° à partir d'Innocent IV, la torture; 9° la sentence publique dans un *sermo generalis* ou autodafé; 10° subsidiairement nous examinerons la question de l'appel au pape.

1° *Tournées inquisitoriales*. — A l'origine, les inquisiteurs entreprenaient des tournées dans les villes et villages où ils avaient quelque espoir de saisir des hérétiques et des suspects. Mais ces déplacements étaient extrêmement périlleux. Les hérétiques recouraient parfois à la violence pour échapper à la poursuite de leurs juges. Dans la nuit du 28 au 29 mai 1242, par exemple, l'inquisiteur Guillaume Arnault et le frère mineur Étienne de Saint-Tibéri furent assassinés au château d'Avignonet, avec leur notaire et leurs clercs. A partir de cette date, les tournées inquisitoriales se firent plus rares. Le concile de Narbonne de 1246 et Innocent IV, en 1247, autorisèrent les inquisiteurs à citer les suspects hors de leur résidence, dans des lieux qui paraîtraient commodes et sûrs, Ripoll, *op. cit.*, t. I, p. 779; consultation de l'évêque de Narbonne, dans Tanon, *op. cit.*, p. 329, note 3. Les tournées inquisitoriales restèrent cependant l'une des formes normales de l'exercice de l'office. Nous en avons la preuve dans les formules mêmes que donne Eymeric pour le sermon général qui inaugurait les poursuites. *Directorium*, part. III, p. 408; cf. Martène et Durand, *Thesaurus*, t. V, col. 1811.

2° *Prédication et temps de grâce*. — Le premier devoir de l'inquisiteur était d'inviter, dans un sermon public, ceux qui se sentaient coupables d'hérésie, si légère que fût leur faute, à se présenter devant lui spontanément, dans un délai fixe, qui allait de quinze jours à un mois. Cf. *Processus inquisitionis*, dans Vacandard, *L'Inquisition*, p. 314. Le temps ainsi destiné aux confessions volontaires, prenait le nom de « temps de grâce », *tempus gratiæ sive indulgentiæ*. Cf. *ibid.*, p. 315. Ceux qui en profitaient et dont la faute était demeurée jusque-là cachée, étaient dispensés de toute peine ou ne recevaient qu'une pénitence secrète très légère; ceux dont l'hérésie s'était manifestée au dehors étaient exonérés de la peine de mort et de la prison perpétuelle et ne pouvaient être condamnés qu'à un court pèlerinage ou aux autres pénitences canoniques habituelles. Consultation du cardinal-évêque d'Albano, Pierre de Colmieu, ancien archevêque de Rouen, dans Doat, t. XXXI, fol. 5; cf. Tanon, *op. cit.*, p. 144-145 et 329, note 4.

A l'édit de grâce était joint un « édit de foi », qui ordonnait, sous peine d'excommunication, à quiconque connaîtrait soit un hérétique notoire, soit une personne suspecte d'hérésie de les dénoncer à l'inquisiteur. Eymeric, *Directorium*, part. III, n. 52, 53, 56.

3° *Délation et citation*. — Le tribunal d'Inquisition ne poursuivait pas seulement les hérétiques avérés; il étendait sa compétence aux suspects. En principe la *diffamatio* ou *infamia* désignait ces justiciables; mais en réalité le plus léger soupçon, la dénonciation la plus vague faisait ouvrir des poursuites contre celui qui en était l'objet. Cf. lettres des consuls de Narbonne à ceux de Nîmes, dans Ménard, *Histoire de Nîmes*, t. I, p. 74, et *Registres* d'inquisiteurs, cités par Tanon, *op. cit.*, p. 333, note 4.

Les hérétiques et les suspects qui ne se présentaient pas d'eux-mêmes étaient convoqués par une citation en règle, citation quelquefois verbale, le plus souvent écrite. Habituellement cette citation se faisait par l'intermédiaire du curé du lieu dans lequel demeurait le prévenu. Cf. Bernard Gui, *Practica*, part. I, form. 1, p. 3.

La première citation était péremptoire; le refus d'y obtempérer exposait les inculpés à une poursuite pour contumace. Néanmoins, quand il le jugeait à propos, l'inquisiteur pouvait, par faveur spéciale, essayer d'une deuxième sommation. Cf. Bernard Gui, *ibid.*, p. 21, n. 24 : *Forma secundæ citationis quando inquisitori visum fuerit amplius facienda.*

« Lorsque l'accusé néglige de se présenter ou prend la fuite, on procède à son arrestation. A l'origine, nous l'avons dit, la capture des hérétiques n'était pas sans danger. Les populations, les magistrats, les nobles étaient manifestement hostiles. L'inquisiteur était souvent obligé de payer de sa personne. Il s'en allait, avec une escorte, à la recherche des suspects et les arrêtait lui-même. Cf. Molinier, *L'Inquisition dans le midi de la France*, p. 318-319. Lorsque, après de longs efforts, l'Inquisition eut brisé toute résistance et gagné l'appui des grands, elle en usa plus commodément. Officiers civils, bailes, châtelains, sergents d'armes furent requis, sous peine d'excommunication, de prêter main forte aux messagers inquisitoriaux porteurs de mandats d'arrêt. Bernard Gui, *Practica*, n. 4-8, p. 5-7; Cf. *Sexte*, l. V, tit. II, c. 6. Les gens furent recherchés, capturés et conduits par les agents de l'autorité laïque. » Vidal, *Le tribunal d'Inquisition de Pamiers*, p. 150. S'agissait-il de débusquer un hérétique réfugié sur le territoire d'une autre juridiction inquisitoriale, on trouvait des émissaires qui se chargeaient volontiers, moyennant récompense, de cette besogne délicate. Voir des exemples dans Vidal, *ibid.*, p. 151 sq.

4° *Examen ou interrogatoire des accusés*. — Une fois arrêté, l'accusé comparaissait devant le tribunal de l'Inquisition et recevait communication des charges relevées contre lui. Il avait à y répondre. Et pour qu'il n'eût pas la tentation de trahir la vérité, on l'invitait à prêter sur les quatre Évangiles serment de dire la vérité *tam de se ut principalis, quam de aliis vivis et mortuis, ut testis*. Cf. *Décrétales*, l. V, tit. I, c. 17, et textes de conciles ou de registres dans Tanon, *op. cit.*, p. 348, notes; Vidal, *Le tribunal de l'Inquisition de Pamiers*, p. 156 sq. Après cette formalité, la parole est à l'accusé qui la garde autant qu'il le désire. De loin en loin, le juge provoque des explications. Des questionnaires furent rédigés de bonne heure à l'usage des inquisiteurs. Un cathare ne doit pas être interrogé comme un vaudois ou un béguin. De là l'utilité des modèles spéciaux d'interrogatoires; *Interrogatoria ad credentes de secta manichæorum. — Interrogatoria specialia ad illos de secta valdensium. — Interrogatoria ad beguinos moderni temporis. — Interrogatoria specialia ad examinandum pseudo-apostolos.* Bernard Gui, *Practica*, part. V, p. 242-256, 263, 277, 282; cf. Eymeric, *Directorium*, part. III, p. 421 : *Modus interrogandi reum accusatum*, p. 429, *Observanda ab inquisitoribus in examinatione hæreticorum.*

Pour obtenir la vérité, l'inquisiteur est parfois obligé d'user d'artifice. Certains accusés masquent avec une

si merveilleuse habileté leurs croyances! Cf. Bernard Gui, *Practica*, part. V, p. 253-254 : *De sophismatibus et duplicitatibus verborum ipsorum; De astuciis et fallaciis quibus se contingunt in respondendo.* En pareil cas, Eymeric est d'avis de ruser avec eux. On les leurrera par de douces paroles et des promesses d'indulgence; on leur accordera des faveurs dans la nourriture et le logement; on leur dépêchera des complices dont on est sûr et qui, bien que convertis, feindront d'être toujours de la secte; on amorcera ainsi des conversations où les coupables se trahiront par des confidences; on aura soin de poster des témoins aux écoutes, voire un notaire qui ne manquera pas de consigner sur ses tablettes ce qu'il aura entendu; on obtiendra ainsi des aveux que les moyens ordinaires n'auraient pu arracher. Eymeric, part. III, *Cautelæ inquisitorum contra hæreticorum cavillationes et fraudes.* Cf. Tanon, *op. cit.*, p. 354-358.

5° *Accusateurs et témoins.* — Les accusateurs des hérétiques étaient plutôt des dénonciateurs proprement dits. En droit strict, l'accusateur était obligé de faire la preuve des faits qu'il dénonçait; sinon il encourait la peine qu'aurait subie l'accusé qu'il poursuivait. A vrai dire, s'il succombait dans son action, il n'était pas nécessairement et dans tous les cas, puni de la peine du talion, qui avait été établie surtout pour prévenir les accusations calomnieuses : une accusation simplement téméraire pouvait être excusée. Mais l'accusation était en soi fort périlleuse et entraînait des formalités très compliquées, propres à décourager les meilleures volontés : discussion des exceptions, sentence incerlocutoire sur la recevabilité ou le rejet de l'action, litiscontestation, procédure de preuve avec enquête et production de témoins, discussion contradictoire des avocats et des parties, sentence définitive sur le fond. Or l'Église avait à cœur de simplifier la procédure dirigée contre les hérétiques. C'est pourquoi, dans le droit inquisitorial, l'accusation légale fut abandonnée. Cf. sur tout ceci, Tanon, *op. cit.*, p. 255-263. On s'en tint à la simple dénonciation et à l'audition des témoins.

En principe, l'inquisiteur ne devait se fier qu'à des personnes discrètes. Et l'Église avait longtemps admis que la déposition d'un hérétique, d'un excommunié, d'un homicide, d'un voleur, d'un sorcier, d'un devin, d'un faux témoin, n'était pas recevable en procédure criminelle. Gratien, *Decretum*, part. II, caus. VI, q. I, c. 1-5. Mais son horreur de l'hérésie lui fit adopter une exception dans les matières qui touchaient à la foi. Déjà, au XIIe siècle, Gratien fait observer que le témoignage d'un hérétique ou d'un infâme était acceptable quand il s'agissait d'hérésie. *Decretum*, part. II, caus. II, q. VII, c. 22; caus. VI, q. I, c. 19. Les édits de Frédéric II déniaient aux sectaires le droit d'ester en justice, mais cette incapacité fut levée dans la constitution de Ravenne du 22 février 1232 : *Adjicimus quod hæreticus convinci per hæreticum possit.* Cf. *Historia diplomatica Frederici II*, t. IV, p. 299-300. Dans les premiers temps, les inquisiteurs hésitèrent parfois à tenir compte des témoignages ainsi obtenus. Mais, en 1261, Alexandre IV rassura leur conscience. Bulle *Consuluit* du 23 janvier 1261, dans Eymeric, *Directorium*, Appendix, p. 40. Il fut dès lors admis que la déposition d'un hérétique devait être retenue. Il appartenait à l'inquisiteur de la contrôler. Ce principe fut généralement accepté, incorporé dans le droit canonique, *Sext.*, l. V, tit. II, c. 5, *In fidei favorem*, Eymeric, *Directorium*, p. 105, et confirmé par une pratique constante. On peut même dire que les principaux et ordinaires témoins qui comparaissaient devant les tribunaux d'Inquisition étaient des hérétiques. On se rappelle que, dans le serment qu'ils prononçaient, les accusés promettaient de dire la vérité *tam de se ut principalis, quam de aliis... ut testis.* Cf. Vidal, *Le tribunal de l'Inquisition*, p. 156. La police et la justice inquisitoriales étaient fondées sur une vaste délation érigée en système et imposée à tous comme un devoir (à la réserve du secret de la confession, cf. Pegna, sur Eymeric, *Directorium*, part. II, comm. 25, p. 228). Aucun lien d'amitié ou de parenté n'en dispensait : le père et la mère devaient accuser leurs enfants; le mari sa femme, et réciproquement. Dans sa lettre du 12 avril 1233 à Robert le Bougre, Grégoire IX félicite l'inquisiteur d'avoir inspiré une si salutaire terreur, *quod pater filio vel uxori, filius ipse patri, uxor propriis filiis aut marito vel consortibus ejusdem criminis, in hac parte sibi aliquatenus non parcebant.* Bulle *Gaudemus*, dans Ripoll, *op. cit.*, t. I, p. 56.

L'âge requis pour la validité du témoignage était, d'après le concile de Toulouse de 1229, can. 12, dans Hardouin, t. VII, col. 178, quatorze ans pour les hommes et douze seulement pour les femmes. On voit cependant, dans un acte reçu après la prise de Montségur, un enfant de dix ans admis à déposer contre son père, sa sœur et un grand nombre de personnes. Doat, t. XXII, fol. 237 sq.

Deux témoins suffisaient, conformément au droit commun, pour entraîner, à défaut de l'aveu, la condamnation de l'accusé : *quia regulare est quod in ore duorum vel trium testium stet omne verbum.* Matth., XVIII, 16. Cf. Eymeric, *Directorium*, part. III, q. LXXI, p. 614. Gui Foucois, le futur Clément IV, fut le premier canoniste (vers 1265) qui conseilla de ne pas s'en tenir à ce nombre, lorsqu'il s'agissait de condamner un homme de bonne renommée : *Non crederem tutum ad vocem duorum testium hominem bonæ opinionis damnare, licet videar contra jus dicere*, q. XIV et XV. L'avis et la pratique des inquisiteurs furent dès lors assez variables. Eymeric, le juge aragonais, dont l'autorité était si grande, soutint l'opinion de Gui Foucois, en la précisant : *Non videtur tutum ad vocem duorum testium hominem bonæ famæ, de tanto crimine condemnare : secus si fuerit malæ famæ. Loc. cit.*, p. 615. Mais comme, en fait, la plupart des accusés étaient *malæ famæ*, la distinction ne devait profiter qu'à un petit nombre de justiciables. Pegna jugera plus tard que l'opinion d'Eymeric est bénigne et déclarera que le mieux est de laisser les inquisiteurs libres de se contenter ou non du témoignage de deux personnes honorables : *Hoc non possumus diffiteri liberum esse judicibus fidei, et ob communem sententiam et ob jura, duos solum testes idoneos in quavis causa postulantia et ob communem etiam usum sacri tribunalis Inquisitionis, ad vocem duorum testium idoneorum reos hujus criminis condemnare.* Comment. du *Directorium*, *loc. cit.* On peut donc dire qu'en règle générale, *ob communem usum sacri tribunalis Inquisitionis*, si deux témoins estimés dignes de foi par l'inquisiteur s'accordaient à charger l'inculpé, son sort était inévitablement réglé; qu'il s'avouât ou non coupable, il était déclaré hérétique. Cf. Tanon, *op. cit.*, p. 387-388. Le plus souvent, à la vérité, le nombre des témoins s'élevait à trois, quatre, six, huit, dix et même plus. Cf. Vidal, *Le tribunal de l'Inquisition de Pamiers*, p. 140.

L'accusé n'était jamais — l'exception qu'on peut citer, Tanon, *ibid.*, p. 395, confirme la règle — confronté avec les témoins qui déposaient contre lui. Le nom de ces témoins ne lui était même pas communiqué. Dans la procédure de droit commun, « les noms des témoins étaient portés à la connaissance de l'accusé qui assistait à leur prestation de serment et pouvait ainsi faire valoir contre eux, dès le début de l'enquête, toutes ses causes de récusation. » Ces règles protectrices de la défense, que Grégoire IX recommandait encore le 18 novembre 1234 à l'archevêque de Vienne,

Auvray, *Registres de Grégoire IX*, n. 2218, furent bientôt supprimées. « Le péril que la divulgation de leurs noms faisait courir aux témoins, les représailles qu'elle pouvait attirer sur leur tête et dont on avait eu, à l'origine, d'assez nombreux exemples, amenèrent cette int. rdiction. » Tanon, *op. cit.*, p 389-390. Cf. Vacandard, *L'Inquisition*, p. 152, note 1. D'après un petit manuel inquisitorial des environs de 1244, l'usage de taire les noms des accusateurs fut confirmé d'abord par Grégoire IX et ensuite par Innocent IV et Alexandre IV. *Processus Inquisitionis*, dans Vacandard, *L'Inquisition*, p. 317; bulle *Cum negotium* d'Innocent IV, Ripoll, *op. cit.*, t. I, p. 241; *Layettes du Trésor des Chartes*, n. 4112, 4221; cf. conciles de Narbonne de 1244 et de Béziers, 1246. Hardouin, *Concilia*, t. VII, col. 255 et 417.

Telle fut la règle jusqu'à Boniface VIII. Ce pontife, inaugurant un droit nouveau ou plutôt renouvelant le droit ancien, décida que la réticence des noms ne serait plus obligatoire. Elle devrait être observée si un réel danger menaçait les accusateurs. Et même dans ce cas l'inquisiteur ne pourrait se dispenser de communiquer les noms à un petit nombre de personnes prudentes et sûres formant son conseil durant le cours du procès. Mais si aucun péril n'était à redouter, *accusatorum et testium nomina, prout in aliis fit judiciis, publicentur.* A l'inquisiteur de juger, selon sa conscience, si le danger existe ou non. *Sext.*, l. V, tit. II, *De hæreticis*, c. 20.

Il semble que Bernard Gui n'ait pas voulu tenir compte habituellement de cette règle. Cf. *Practica*, p 229 et 189. Sur la pratique de l'Inquisition de Carcassonne au XIII^e^ siècle, cf. Douais, *Documents*, t. II, p. 147. D'autres inquisiteurs, tels que Jacques Fournier, par exemple, obéirent à la lettre aussi bien qu'à l'esprit de la bulle de Boniface VIII. Cj. Vidal, *Le tribunal de l'Inquisition de Pamiers*, p. 192 sq. Au temps d'Eymeric, la pratique n'était pas uniforme. Certains inquisiteurs communiquaient les noms des témoins, mais avec un tel luxe de précautions que l'accusé ne pouvait s'y reconnaître. D'autres, et Eymeric est du nombre, se faisaient un devoir de les garder secrets, afin de garantir la liberté du témoin. Le *Directorium* décrit divers moyens de procéder à la communication des témoignages; aucun ne favorise l'accusé : *Modi sex tradendi copiam processus delato de hæresi... suppressis delatorum nominibus*, p. 499 sq.

Il y avait pourtant un cas où le témoignage perdait toute valeur : la déposition d'un ennemi mortel n'était pas recevable en droit inquisitorial, *conspirationes et inimicitiæ capitales*, comme dit le concile de Béziers de 1245, can. 13, Hardouin, *Concilia*, t. VII, col. 418; cf. concile de Narbonne de 1244, can. 24, *ibid.*, col. 256; Eymeric, *Directorium*, part. III, q. LXXIII, p. 606-607. Il importait donc que l'accusé connût les noms des témoins. Si on ne les lui communiquait pas, il était réduit à chercher au hasard quels pouvaient être parmi ses accusateurs les ennemis qui voulaient sa mort. « Pour tomber juste, il eût fallu être devin. L'accusé en était réduit à étayer sa défense sur des soupçons et des conjectures. Le plus souvent, il perdait son temps et son procès. » Vidal, *loc. cit.*, p. 194-195. Cf. Molinier, *L'Inquisition dans le Midi*, p. 340-358; Tanon, *op. cit.*, p. 396-401. On voit combien la constitution de Boniface était sage.

5° *L'avocat.* — De doit commun, tout accusé pouvait requérir un avocat. Le 18 novembre 1234, Grégoire IX préconise encore cette règle dans une lettre qu'il adresse à l'archevêque de Vienne au sujet d'un procès inquisitorial : *Quidam ad inquirendum super dicto crimine procedentes, juris ordine prætermisso, testes super hoc recipiunt in occulto et, nominibus vel dictis testificantium minime publicatis, omnem defensionis copiam et* ADVOCATORUM SUFFRAGIUM *eis contra quos inquiritur, pro sua* SUBTRAHUNT *voluntate.* Auvray, *Registres de Grégoire IX*, n. 2218. Mais bientôt l'assistance judiciaire fut refusée aux justiciables de l'Inquisition. En 1248, les évêques assemblés à Valence sous la présidence des légats du pape, les cardinaux d'Albano et de Sainte-Sabine, édictèrent la règle suivante : *Item, ne Inquisitionis negotium per advocatorum strepitum retardetur, providendo statuimus quod ab inquisitoribus* NON ADMITTANTUR IN PROCESSIBUS ADVOCATI. *Circa vero advocatos hæreticorum, fautores et defensores, constitutionem de hæreticis præcipimus observari.* Can. 11, Hardouin, *Concilia*, t. VII, col. 426. Or on sait que d'après la constitution. *Si adversus*, *Decretales*, l. V, tit. VII, c. 11, les avocats ou notaires qui auraient prêté leur office aux hérétiques et à leurs fauteurs étaient condamnés à perdre leur office et subissaient la note d'infamie. Cette règle fut insérée dans le Sexte, l. V, tit. III, c. 20, *De hæreticis : Concedimus quod ... procedi possit simpliciter et de plano et absque advocatorum ac judiciorum strepitu et figura.* Bernard Gui l'enregistre à son tour dans sa *Practica*, édit. Douais, p. 192. *Undecimo, possunt inquisitores, in commisso fidei negotio procedere simpliciter et de plano absque advocatorum et judiciorum strepitu et figura.*

Le droit est formel. Cependant au cours du XIV^e^ siècle on voit apparaître en quelques procès la mention d'un ou de plusieurs avocats. C'est notamment le cas pour une affaire relative à des défunts soupçonnés d'hérésie. Les avocats prêtent leur ministère, non à proprement parler à des hérétiques, mais à des héritiers qui défendent la mémoire de leurs ascendants, pour conserver, ou se faire restituer des biens confisqués. Cf. Doat, t. XXXIV, fol. 217; exemple cité par Tanon, *op. cit.*, p. 401, note 2. L'assistance judiciaire est pareillement accordée à des accusés vivants, conformément au droit et selon la pratique du tribunal de l'Inquisition : *Si vult habere advocatum seu advocatos ipse* (*episcopus sive inquisitor*) *dabit ei et concedet illos quos habere voluerit, juxta juris formam ac stylum et usum officii Inquisitionis.* On connaît deux cas de ce genre : l'un signalé par Douais, *La procédure inquisitoriale en Languedoc au XIV^e^ siècle*, p. 43, et l'autre par Vidal, *Le tribunal de l'Inquisition de Pamiers*, p. 196. Eymeric formule la règle à cet égard dans son *Directorium*, part. III, n. 117, p. 446. « Quand l'accusé nie son crime, dit-il, malgré l'affirmation des témoins et qu'il demande un défenseur, *petit defensiones sibi concedi*, soit qu'on présume son innocence, soit qu'on présume sa malice et son opiniâtreté, il faut lui accorder les défenses du droit, *defensiones juris.* Qu'on lui donne alors un avocat probe et non suspect, habile en droit canon aussi bien qu'en droit civil, » etc. Eymeric se réserve le droit d'agréer l'avocat que se choisit l'inculpé : *Concedo sibi talem quem petit in advocatum. Ibid.*, p. 451, 453.

Il faut remarquer que, si l'inquisiteur consent à ce que l'accusé recoure au ministère d'un avocat, c'est à condition que l'avocat et le client s'en tiendront « aux prescriptions du droit ainsi qu'au style et à l'usage reçus dans les tribunaux d'Inquisition. » La formule se retrouve dans les deux procès que nous connaissons. Or cette formule est caractéristique, et il faut l'entendre. Un des accusés, celui que cite M. Vidal, s'adresse à deux jurisconsultes de Pamiers, Jacques Camel et Hugues d'Abelhès. Tous deux lui déclarent qu'ils ne prendront sa défense que sur l'ordre formel de l'évêque (l'inquisiteur). Celui-ci désigne Jacques Camel, qui s'engagea aussitôt à prêter ses services « selon la coutume et la manière de ses pareils, quand ils défendent des personnes suspectes d'hérésie, obstinées à la nier. » Il conseillera donc à l'accusé, *modo et forma prædictis... quod recognosceret veritatem.* Vidal, *loc. cit.*, p. 199.

Avouer la vérité, cela veut dire : reconnaître le bien-fondé des accusations, en d'autres termes, reconnaître sa culpabilité. C'est à forcer cet aveu que se réduisait à peu près l'office de l'avocat. Pegna le dira plus tard nettement dans son commentaire du *Directorium* (passage cité : comment. 28) : *Advocati partes erunt admonere reum ut veritatem confiteatur..., pænitentiam petat pro culpa, si quam habet.* De la sorte, comme on l'a remarqué, le défenseur était plutôt l'avocat du tribunal que celui de l'accusé, Vidal, *loc. cit.;* ce qu'il recherchait uniquement, c'était le triomphe de la justice.

A vrai dire, si son client n'était pas coupable, il pouvait l'aider à faire éclater son innocence. Mais l'accusé dont la conscience n'était pas nette, n'avait rien à attendre de son avocat. Tout au plus, par l'aveu que celui-ci lui conseillait, pouvait-il obtenir une sentence plus bénigne, un adoucissement de sa peine.

A tout prendre, l'avocat des tribunaux de l'Inquisition ne fut jamais à proprement parler qu'un avocat conseil. Cf. Vidal, *loc. cit.*, p. 196-203. En aucun cas, il ne paraissait à l'audience. Son rôle se bornait à conseiller l'accusé dans l'élaboration de la *cédule* de défense. Douais. *La procédure inquisitoriale*, p. 18-19.

7° *La vexatio ou contrainte.* — Si l'accusé, en face des témoignages qui lui sont contraires et malgré les conseils de son avocat, s'obstine à nier sa culpabilité, on lui applique divers moyens de contrainte destinés à lui ouvrir la bouche, bon gré mal gré. L'emprisonnement préventif est une de ces mesures coercitives. « Les suspects doivent être soumis à la prison étroite et à une vie dure, pour qu'ils parlent », déclare Guillaume de la Broue, évêque de Carcassonne. Douais, *Documents*, t. I, p. LXVII. L'inquisiteur était juge du mode d'emprisonnement. « Il pouvait placer l'accusé dans une cellule plus ou moins incommode ou malsaine, le charger de chaînes aux mains et aux pieds, le priver de repos et de sommeil, le réduire par la faim. Il y avait, dans les prisons de l'office, des séjours de misère, bien faits pour porter la terreur dans les cœurs les plus fermes. Elles avaient leurs basses-fosses, étroites, obscures, humides, fétides, où le prisonnier n'avait pas la place pour se mouvoir, à peine celle nécessaire pour se tenir debout (Cf. Vidal, *Le tribunal de l'Inquisition de Pamiers*, p. 228-229). Les cellules du mur étroit de Carcassonne ou de la prison du château des Allemans (à Pamiers) étaient l'effroi des accusés; et la seule menace et, à plus forte raison, une épreuve suffisamment prolongée d'une telle détention, étaient de nature à vaincre les volontés les plus rebelles. L'emprisonnement avec chaînes, dans de telles prisons, le *carcer durus* ou *arctus* était considéré comme une véritable torture. » Tanon, *op. cit.*, p. 360. Aussi, remarque l'inquisiteur Bernard Gui, *Practica*, p. 302, « plusieurs, soumis à ce régime pendant des années, ont fini par convenir non seulement de fautes récentes, mais de chutes plus anciennes; l'épreuve ouvre l'esprit, » *vexatio dat intellectum.*

Tant de violences sont pourtant parfois inefficaces : il y a des suspects qui restent dans les murs six mois, un an, deux ans et plus, sans rien avouer, et qui y meurent. Exemples dans Vidal, *Le tribunal de l'Inquisition de Pamiers*, p. 167-168.

8° *La torture.* — Quand tous les moyens de douceur et de contrainte ont échoué, reste la suprême épreuve : la torture.

La torture était pratiquée par les tribunaux civils au moyen âge, c'est de là qu'elle passa dans les tribunaux ecclésiastiques, non seulement pour cause d'hérésie, mais encore pour crimes de droit commun. Cf. P. Fournier, *Les officialités au moyen âge*, p. 280-281; Tanon, *op. cit.*, p. 362 sq. ; Jordan, *op. cit.*, p. 45-60. Certains tribunaux de l'inquisition l'adoptèrent dès avant le milieu du XIIIe siècle. Cf. exemples dans Vidal, *Le tribunal de l'Inquisition de Pamiers*, p. 171. Innocent IV en autorisa l'usage par sa bulle *Ad extirpanda* du 15 mai 1252, qui fut ratifiée par Alexandre IV (30 novembre 1259) et Clément IV (4 novembre 1265), Ripoll, *op. cit.*, t. I, p. 210, 383, 460; Potthast, *Regesta*, n. 14 592, 17 714, 19 433. Il fut seulement stipulé que la question devait toujours être appliquée *citra membri diminutionem et mortis periculum.* Bulle *Ad extirpanda.*

Les modes de torture employés au XIIIe et au XIVe siècle paraissent avoir été le chevalet, l'estrapade et la torche enflammée.

*Nonnulli ponuntur in equuleis*, lisons-nous dans un document. Vidal, *Jean Galand et les Carcassonnais*, Paris, p. 39. Le patient était couché et fixé dans une complète immobilité sur un tréteau de forme triangulaire. L'extrémité des cordes qui attachaient ses membres aboutissait à un cric. Il suffisait d'imprimer un mouvement au cric pour que les liens fussent tendus et les membres du patient disloqués ou même déchirés : *tractus in equuleo.*

D'autres subissent l'épreuve de l'estrapade ou de la corde : *in corda levati.* Cf. Limborch, *Liber sententiarum, Inquisitionis Tholosanæ*, p. 146. Le patient était lié, les mains derrière le dos, et hissé, à l'aide d'une poulie et d'un treuil, au sommet d'une potence ou simplement jusqu'à la voûte de la chambre de torture; puis on le laissait tomber lourdement près du sol. La manœuvre recommençait plusieurs fois. Certains tortionnaires allaient jusqu'à attacher des poids lourds aux pieds du supplicié, afin d'augmenter la violence de la chute. Ce mode de torture fut sans doute l'un des plus douloureux.

Cependant l'épreuve du feu ne paraît pas avoir été moins périlleuse : *per esser motto pericoloso, hormai poco si usa*, disait plus tard un canoniste : Masini, *Sacro arsenale ovvero prattica dell' Officio della santa Inquisizione*, Bologne, 1665, p. 167-168. C'est le supplice décrit par Marsollier. *Histoire des Inquisitions*, Cologne, 1759, t. I, p. 201. On allume un feu ardent on étend le patient les pieds tournés vers le feu, pris dans des ceps ou entraves; on les lui frotte avec du lard, de la graisse ou tout autre matière pénétrante. On le brûle ainsi horriblement. De temps en temps, on place un écran entre ses pieds et le brasier : c'est un moment de répit qui permet à l'inquisiteur de reprendre l'interrogatoire. Un official de Poitiers, à l'exemple de ce qui se pratiquait dans le toulousain à l'égard des hérétiques, questionna une sorcière en lui plaçant les pieds *juxta carbones accensos* et l'épreuve fut telle que la victime mourut des suites de ses brûlures. Bulle de Jean XXII, du 28 juillet 1319, dans Vidal, *Le tribunal de l'Inquisition de Pamiers*, p. 247. 248. M. Vidal signale encore d'autres modes de torture, employés plus tard en Italie et en Espagne : l'épreuve des brodequins et celle de l'eau. *Ibid.*, p. 183.

La torture est ordonnée par un décret interlocutoire. Eymeric, *Directorium*, part. III, p. 480. Lorsque les préparatifs sont achevés, le juge exhorte l'accusé à faire des aveux. L'exhortation se poursuit pendant qu'on le dépouille de ses vêtements. Puis la torture commence par les épreuves les moins douloureuses. Si celles-ci ne suffisent pas, on essayera des autres, et dès la première séance on a soin d'en montrer la série au patient, afin que la vue des supplices qui l'attendent lui inspire une crainte salutaire et lui ouvre la bouche. Eymeric, *ibid.*, p. 481.

On ménage de loin en loin de courtes pauses, pour permettre au juge de poser des questions. Le notaire dresse un procès-verbal détaillé de tous les actes matériels de contrainte et consigne les réponses. Chaque séance dure une demi-heure environ. Cf. Masini, *Sacro arsenale*, p. 157-160, 182. Si on n'obtient pas

le résultat attendu, comme il est interdit de renouveler la torture, on remet à un autre jour le soin, non pas de *réitérer*, mais de *continuer* la question : *Si non est decenter quæstionatus, poterit iterum supponi quæstionibus et tormentis, non iterando, sed continuando.* Eymeric, *ibid.*, p. 481.

A l'origine, l'office de tortionnaire était dévolu à l'autorité civile. Cf. bulle *Ad extirpanda* d'Innocent IV. Les inquisiteurs ne pouvaient assister à la question, encore moins l'administrer, sans encourir l'irrégularité canonique qui les rendait « inhabiles » à remplir les fonctions sacrées. Devenus « irréguliers » ils avaient, à la vérité, la ressource de se faire relever par leurs supérieurs de la peine ou impureté légale qu'ils avaient contractée. Mais il ne leur était pas toujours facile de s'aboucher ainsi avec leurs chefs d'ordre. La bulle d'Urbain IV, du 4 août 1264, Ripoll, *op. cit.*, t. I, p. 430, supprima cet embarras, en autorisant les inquisiteurs et leurs *socii* à se relever mutuellement de tous les cas d'irrégularité qu'ils pouvaient encourir dans l'exercice de l'office.

Les membres du tribunal de l'Inquisition ne se firent pas faute dès lors d'assister aux séances de la torture ou d'appliquer eux-mêmes la question. Les accusés ne gagnèrent rien à ce changement de régime. Vers la fin du XIIIe siècle, on signale dans tout le midi les excès de violence et les modes nouveaux de torture à l'aide desquels les tortionnaires arrachaient aux inculpés de faux aveux ou de fausses accusations : *tormenta de novo exquisita*, Doat, t. XXXII, fol. 266; *inexcogitata tormenta*, lettre de Philippe le Bel au sénéchal et à l'évêque de Toulouse, dans Vaissette, *Histoire du Languedoc*, t. IV, Preuves, col. 118; cf. Tanon, *op. cit.*, p. 375-376. Bernard Délicieux, qui se fit, sur ce point comme sur tant d'autres, l'ardent champion des victimes de l'Inquisition, fut lui-même, plus tard, éprouvé par la torture; il y fut mis trois fois. Cf. Hauréau, *Bernard Délicieux*, p. 158.

Clément V recueillit les plaintes que soulevaient ces mauvais traitements, et pour mettre un terme aux abus dans la mesure du possible, il décida par sa constitution *Multorum querela*, du concile de Vienne de 1311, que l'inquisiteur ne pourrait désormais faire mettre un accusé à la torture sans l'évêque, ni l'évêque sans l'inquisiteur, ou du moins qui ni l'un ni l'autre ne pourraient procéder à la question, sans s'être avisés mutuellement huit jours à l'avance. Les inquisiteurs estimèrent qu'une pareille décision était inapplicable et demandèrent qu'elle fût amendée. Ces règles *indigent ut remedientur aut moderentur in melius seu potius totaliter suspendantur*, écrit Bernard Gui, dans sa *Practica*, part. IV, p. 174. La constitution *Multorum querela* fut néanmoins insérée dans le droit. *Clémentines*, l. V, tit. III, c. 1. Mais on se demande si elle fut bien observée. Tanon, *op. cit.*, p. 377.

Les registres judiciaires ne mentionnent que rarement la torture. Cf. Tanon, *op. cit.*, p. 377-380. Il n'en faudrait pas conclure qu'elle fut rarement appliquée. Les aveux obtenus durant l'épreuve n'avaient de valeur qu'autant qu'ils étaient ratifiés librement. C'est ce qui explique que les accusés, même torturés, sont toujours censés faire des aveux spontanés. Cf. Lea, *op. cit.*, t. I, p. 428. « Dans le registre du Châtelet de Paris, de 1391 à 1392, le prisonnier, conduit, après avoir subi la question, hors de la chambre où elle lui avait été donnée, pour renouveler ses aveux, déclare invariablement qu'il les fait de sa franche, pleine et libre volonté. Si le procès-verbal de torture ne précédait pas cette déclaration, on pourrait vraiment croire que l'accusé n'y avait pas été soumis. » Tanon, *op. cit.*, p. 380. Guillem Agasse, clerc, « commandeur » de la léproserie de Lestang, à Pamiers, est pareillement torturé le jeudi 4 juin 1321. Or, à la fin de sa confession faite *postquam depositus fuit de tormento*, on lit les paroles suivantes : *Prædicta confessus fuit sponte.* Vidal, *La poursuite des lépreux en 1321*, p. 42, 44, 49. L'expression est, il faut le reconnaître, cruellement inexacte, fait remarquer M. Vidal. La spontanéité et la sincérité de ces déclarations ont été telles que le patient les a rétractées dans la suite.

L'accusé qui n'avouait pas sous la torture devait, suivant l'opinion la plus générale, être absous. Eymeric et Pegna, *Directorium*, part. III, p. 480 et 485. C'est le sentiment d'Eymeric, qui apporte toutefois à cette déclaration une réserve importante. L'accusé était absous des faits précis pour la confession desquels la question lui avait été appliquée. Mais il pouvait être encore procédé contre lui s'il était par ailleurs entaché d'une suspicion d'hérésie soit légère, soit véhémente, et l'abjuration devait lui être imposée. Eymeric, *ibid.*, p. 482.

9° *La sentence et l'autodafé.* — Quand l'accusé désavouait ce qu'il avait dit sous la pression des tourments, il fallait s'en rapporter à la déposition des témoins légitimes. La règle du *Processus Inquisitionis*, dans Vacandard, *L'Inquisition*, p. 321, est qu'on ne doit pas procéder à la condamnation d'un inculpé sans son aveu ou sans preuves certaines et lucides : *sine lucidis et apertis probationibus vel confessione propria.*

La sentence devait être entourée de sérieuses garanties d'impartialité.

Et d'abord, l'inquisiteur ne devait la formuler qu'avec le concours de l'ordinaire ou des ordinaires des lieux où il instrumentait. En juillet 1251, Innocent IV ordonna de ne prononcer, sans les évêques, aucune peine grave. Bulle *Ad capiendum*, dans Ripoll, *op. cit.*, t. I, p. 194. Et en septembre de la même année, il rappelle cette obligation aux inquisiteurs de Lombardie, sans faire aucune distinction entre les peines. Bulle *Tunc potissime*, Ripoll, t. I, p. 199. Il est vrai qu'une dérogation fut apportée, quelques années plus tard, à ces prescriptions par Alexandre IV, qui autorisait les inquisiteurs à procéder seuls. Bulle *Ad capiendum*, du 11 janvier 1259. Mais ce n'était là qu'une mesure exceptionnelle et transitoire. Urbain IV reprit la règle de la coopération épiscopale pour toutes les condamnations à la prison perpétuelle ou à la mort. Bulle *Licet ex omnibus*, du 20 mars 1262, dans Ripoll, t. I, p. 512. Clément IV, en 1265, et Grégoire X, en 1273, renouvelèrent cette diposition, à laquelle il semble qu'il ne fut plus dérogé, Ripoll, *op. cit.*, t. I, p. 466 et 512 : loin de là, la nécessité du concours épiscopal fut étendue à toutes les sentences par Boniface VIII, *Sexte*, l. V, tit. II, c. 17, et par Clément V, *Clémentines*, l. V, tit. III, c. 1.

La discipline a donc légèrement varié à cet égard et il convient de distinguer deux époques : celle qui est marquée par la législation d'Innocent IV, où le concours de l'évêque n'est formellement requis que pour les condamnations les plus graves (abandon au bras séculier ou prison perpétuelle) et celle qui fut inaugurée par Boniface VIII, où le concours de l'évêque est prescrit pour toutes les sentences. On trouve dans la *Practica* de Bernard Gui, part. I, p. 26, les formules qui traduisent, d'une manière très nette, les deux états de la législation épiscopale. Cf. Tanon, *op. cit.*, p. 413-417.

L'inquisiteur et l'évêque n'étaient d'ailleurs pas seuls chargés de préparer les sentences inquisitoriales. Le tribunal comprenait un certain nombre d'assesseurs qui avaient voix consultative. *Processus Inquisitionis*, dans Vacandard, *L'Inquisition*, p. 321. Nous avons dans les t. XXVII et XXVIII de la collection Doat, les actes des délibérations de plusieurs conseils tenus à Pamiers par les inquisiteurs et l'évêque de cette ville

en 1324, 1328 et 1329. Le conseil se composait de tous ceux que les inquisiteurs avaient jugé utile d'y appeler, en vertu de leur pouvoir discrétionnaire, sans aucune limitation ni quant au nombre ni quant à la qualité des personnes : *Ita ut in ferendis sententiis, possis peritos et discretos, prout expedierit, advocare*, disait Alexandre IV. Bulle *Capientes* du 8 mars 1255, dans Ripoll, *op. cit.*, t. I, p. 273; cf. Bernard Gui, *Practica*, p. 26. C'étaient, pour la plupart, des clercs, archidiacres, officiaux, chanoines, chapelains, prieurs et simples moines, dominicains, franciscains, carmes, augustins et autres, auxquels on adjoignait quelques jurisconsultes laïques. Leur nombre, variable selon les circonstances, était en général assez élevé. Le conseil tenu en 1329, dans le palais épiscopal de Pamiers, sur la convocation des inquisiteurs H. de Chamay et P. Bruni, se compose de trente-cinq membres, parmi lesquels neuf jurisconsultes. On n'en compte pas moins de quarante-deux dans celui qui fut réuni la même année par H. de Chamay et le vicaire de l'évêque. Cf. Vidal, *Le tribunal d'Inquisition de Pamiers*, p. 206 sq.; Tanon, *op. cit.*, p. 420; Douais, *La formule « Communicato bonorum virorum consilio » des sentences inquisitoriales*, dans *Congrès scientifique international des catholiques*, section des *Sciences historiques*, Fribourg, 1898, p. 316-317.

« On leur soumettait un extrait sommaire des pièces du procès. Eymeric enseigne qu'on devait leur faire connaître le procès tout entier; et c'était sans doute sa pratique. Mais Pegna repousse cette solution et estime qu'il est préférable de ne pas révéler aux assesseurs les noms des témoins, ni même ceux des accusés. Il ajoute que c'est la coutume générale de l'Inquisition, au moins en ce qui concerne les noms. *Directorium*, part. III, q. LXXX, comm. 129, p. 632. C'était aussi la pratique des inquisiteurs du midi de la France, telle que Bernard Gui nous la rapporte. *Practica*, part. III, p. 83. On n'y donnait à la plupart des conseillers qu'un extrait sommaire des pièces du procès, sans aucun nom. Un très petit nombre de personnes seulement, sur la discrétion desquelles on pouvait compter, recevaient la communication des interrogatoires complets. » Tanon, *op. cit.*, p. 421.

L'examen des extraits achevé, les inquisiteurs recevaient les avis de tous les conseillers, en procédant séparément pour chaque accusé, et en commençant, comme dans les sentences, par ceux dont les fautes étaient le moins graves. Les assesseurs rendaient une des sentences suivantes : *Pénitence au gré de l'Inquisiteur. L'accusé doit être emprisonné ou livré au bras séculier.* Bien que l'avis des consulteurs ne fût pas décisif, on a remarqué que les inquisiteurs le suivaient d'ordinaire, quand ils ne le modifiaient pas dans le sens de l'indulgence. Cf. Douais, *La formule Communicato bonorum virorum consilio*, avec exemples à l'appui, *loc. cit.*, p. 324-326 (on peut cependant signaler, bien que très rarement, des cas d'aggravation de peine. Cf. Tanon, *op. cit.*, p. 423).

Les sentences une fois arrêtées, on citait les accusés pour la séance publique où leur sort devait être solennellement fixé. A cette séance étaient pareillement convoqués les officiers royaux, les premiers magistrats de la ville, le clergé et le peuple. Cette cérémonie dans laquelle on groupait le plus grand nombre possible de condamnés prenait le nom de *sermo generalis* ou autodafé (*auto da fe*, acte de foi).

Pour le peuple — et pour bien d'autres — elle évoque le souvenir des pires horreurs de l'Inquisition. On ne se la représente guère sans un accompagnement de flammes ardentes et de bourreaux féroces. Or l'autodafé ne comportait ni la présence des bourreaux ni le spectacle d'un bûcher. C'était tout simplement un prononcé du jugement, auquel les inquisiteurs tenaient à donner le plus d'éclat possible. *Processus Inquisitionis*, dans Vacandard, *L'Inquisition*, p. 321; bulle d'Alexandre IV, du 8 mars 1255, dans Ripoll, *op. cit.*, t. I, p. 273.

Le *sermo generalis* était célébré le plus souvent le dimanche. Cf. Tanon, *op. cit.*, p. 424-425. « On dressait, dans l'église ou sur la place publique une vaste estrade en bois sur laquelle prenaient place les personnages assistant à la cérémonie; les pénitents étaient placés de manière a être bien en vue du public. Des hommes d'armes, en nombre suffisant, étaient réquis pour accompagner les inquisiteurs et les juges, ainsi que les notables qui leur faisaient escorte, et pour conduire et garder les prisonniers. Les gravures de l'*Histoire de l'Inquisition* de Limborch, p. 372-375, nous représentent la conduite des accusés et l'entrée solennelle du cortège des juges et de leurs assistants, puis l'estrade, et une vue générale de toute la cérémonie des *Actes de foi* de l'inquisition espagnole. Quoique la description de ces actes contienne un grand nombre de détails qu'on ne retrouve pas dans l'inquisition de France, les traits principaux sont les mêmes, et ces gravures peuvent nous donner une idée assez exacte de nos sermons généraux, pour l'ensemble. » Tanon, *op. cit.*, p. 426.

Il ne paraît pas que les accusés fussent, à l'origine, revêtus d'un costume particulier, ni mitrés, comme dans l'inquisition espagnole du XVIe siècle. Pourtant Jeanne d'Arc en 1431 portait une mitre sur laquelle étaient écrits les mots : *hérétique, apostate, relapse.* Dans le sermon de 1459 tenu à Arras contre les sorciers condamnés au feu par les vicaires de l'inquisition et de l'évêque, les coupables étaient pareillement mitrés. Frédéricq, *Corpus*, t. I, p. 353.

L'autodafé commençait de bon matin, par un sermon approprié à la circonstance et prononcé par l'inquisiteur : *Bene mane proceditur ad sermonem.* Bernard Gui, *Practica*, part. III, p. 84. On proclamait ensuite l'indulgence accordée par les constitutions pontificales aux assistants. *Ibid.* Puis venait la distribution des grâces, qui consistaient en commutation de peines. Les nouveaux condamnés repentants prononçaient à genoux leur abjuration, la main sur l'Évangile. On leur faisait chanter les psaumes de la pénitence et réciter des prières, et on levait la sentence d'excommunication qui les avait frappés. Lecture leur était donnée des fautes contre la foi qu'ils avaient commises. Enfin on fulminait leurs sentences en commençant par celles qui entraînaient les peines les plus légères, et en finissant par les plus terribles. Bernard Gui, *ibid.*, p. 84, 89, 93. Pour plus de détails, voir Tanon, *op. cit.*, p. 247-430.

Les sentences individuelles prononcées en dehors des sermons généraux étaient aussi publiques et rendues avec un grand apparat, surtout quand elles édictaient des peines graves. Telle la condamnation de la bégharde Marguerite Porète, prêchée publiquement et exécutée à Paris, sur la place de Grève, en 1310. Cf. Frédéricq, *Corpus*, t. I, p. 158; Lea, *op. cit.*, t. II, p. 123.

9° *Appels.* — Les tribunaux de l'Inquisition reconnaissaient un supérieur dont ils tenaient tout leur pouvoir : le pape. Et l'on peut se demander si leurs justiciables avaient le droit de recourir à Rome par la voie de l'appel. La réponse est très simple : les lois de Frédéric II et toutes les constitutions pontificales qui statuent sur ce sujet proclament que le bénéfice de l'appel doit être entièrement refusé aux hérétiques et à leurs fauteurs. La bulle *Excommunicamus* de Grégoire IX, du 8 novembre 1236, pose ce principe : *appellationes hujusmodi personarum minime audiantur*, que reproduisent la constitution *Noverit universitas* d'Innocent IV, du 5 juillet 1254, et les bulles *Licet ex*

*omnibus* et *Præ cunctis* d'Urbain IV, du 20 mars et 28 juillet 1262, dans Ripoll, t. I, p. 249, 418 et 429. Le *Sexte*, l. V, tit. II, c. 18, est plus explicite encore, s'il est possible : *Appellationis et proclamationis beneficium expresse sit hæreticis et credentibus ac eorum receptatoribus, fautoribus et defensoribus interdictum.* Cf. *ibid.*, c. 11, et la loi *Commissi* de Frédéric II promulguée par Innocent IV, dans la bulle *Cum adversus*, du 31 octobre 1243. Ripoll, *op. cit.*, t. I, p. 125.

Cependant, malgré la généralité de leurs termes, ces lois ne fermaient pas aux justiciables de l'Inquisition tout appel à Rome. « On considéra que, les hérétiques et leurs fauteurs étaient seuls expressément exclus du bénéfice de ce recours, il fallait qu'ils eussent été reconnus tels, pour que ces textes leur fussent applicables : et on admit dès lors que leurs appels étaient recevables, tant que la sentence de condamnation n'avait pas été rendue. Ainsi donc, les jugements interlocutoires pouvaient faire l'objet d'un appel de la part de l'accusé. Au contraire, les sentences définitives et particulièrement les sentences de mort, n'étaient susceptibles d'aucun recours. » Tanon, *op. cit.*, p. 436.

Cette distinction est facile à justifier, remarque Pegna, dans Eymeric, *Directorium*, part. III, comm. 31. L'appel étant une voie établie seulement en faveur de l'innocent, un accusé dont la culpabilité n'est pas encore prouvée peut être admis à en bénéficier, mais un condamné qui n'a été déclaré coupable que sur son propre aveu ou sur des preuves légales convaincantes ne saurait, sans abus, avoir le même avantage.

« L'appel des sentences interlocutoires ne suspendait pas d'ailleurs nécessairement le cours du procès. L'inquisiteur en appréciait d'abord les motifs et il ne se dessaisissait de l'affaire que lorsque l'appel lui paraissait légitime, ou, dans tous les cas, assez sérieux pour motiver le renvoi de la cause devant un juge supérieur. Il délivrait alors à l'appelant des lettres dites révérentielles, *apostoli reverentiales seu affirmativi*, dans lesquelles, sans reconnaître la réalité du grief allégué, il déclarait qu'il déférait à l'appel, par respect pour le Saint-Siège devant lequel il assignait l'appelant. Si la cause ne lui paraissait pas légitime, il déclarait l'appel frivole et poursuivait le procès, après avoir remis à l'appelant des lettres par lesquelles il lui faisait connaître sa décision; c'étaient les *apostoli refutatorii* ou *negativi*. Toutefois l'accusé n'était pas tenu de déférer à cette décision; il demeurait libre, soit de se désister de son appel, soit d'y persévérer, et de le porter devant le juge supérieur qui dessaisissait l'inquisiteur et attirait à lui toute l'affaire, s'il considérait comme légitime la cause que celui-ci avait considérée comme dénuée de fondement. » Tanon, *op. cit.*, p. 437-438; Eymeric, *op. cit.*, *De appellatione*, part. III, p. 353-356.

Telle est la théorie. Dans la pratique, les inquisiteurs ne se montraient guère disposés à recevoir les appels, même des sentences interlocutoires. Cf. Tanon, *op. cit.*, p. 439. Cependant on a remarqué que Rome acceptait le recours non seulement des simples prévenus, mais encore, quoique plus rarement, des condamnés. On en signale, au XIVe siècle, un certain nombre de cas : « ils sont, en comptant les recours pour récusation et les évocations de causes provoquées par des recours, au nombre de dix-huit, dont trois ont suivi la sentence de condamnation. » Vidal, *Bullaire de l'Inquisition française*, p. LXXII-LXXVIII. Citons, comme exemple, l'appel du sire de Partenay, qui, condamné pour sorcellerie par l'inquisiteur de Tours, fut acquitté par le tribunal de Jean XXII. Cf. Vidal, *ibid.*, p. 80-83.

« Il ne faut pas confondre avec les appels les adoucissements qui sont parfois apportés par le pape aux peines prononcées par les inquisiteurs sur la demande des condamnés. Ce sont là de simples commutations de peines que le pape accorde, soit directement, soit le plus souvent en renvoyant les condamnés aux inquisiteurs eux-mêmes pour la détermination des peines à substituer à celles dont ils font la remise. Telles sont, *Histoire du Languedoc*, édit. Privat, t. VI, p. 800, les consultations, d'ailleurs si mal reçues par les inquisiteurs, qui furent accordées à quelques habitants de Limaux, en 1248. » Tanon, *op. cit.*, p. 440.

V. Pénalités. — « La pénalité inquisitoriale est surtout curieuse à étudier comme la conception d'un système très particulier, dans lequel on s'est efforcé de concilier la répression la plus sévère avec les principes de la pénalité et de la discipline ecclésiastiques, à l'aide de fictions qui attribuaient un caractère purement pénitentiel à toutes les peines autres que la mort, même à l'emprisonnement perpétuel. » Tanon, *op. cit.*, avant-propos, p. III. De la sorte, toutes les peines prononcées par le tribunal de l'Inquisition, y compris les incapacités (sur les incapacités, voir Tanon, *op. cit.*, p. 539-544), étaient *médicinales*, seule, la peine de mort aurait eu un caractère *vindicatif*. Et nous verrons que l'Église ne prit jamais la responsabilité de la peine de mort, infligée aux hérétiques.

1° *La peine de mort* était, avec l'emprisonnement perpétuel et la confiscation, le plus terrible châtiment de l'hérésie. On peut se demander comment elle fut rangée parmi les pénalités de l'Inquisition.

Au XIe et au XIIe siècles, c'est-à-dire dans les siècles qui précédèrent immédiatement l'institution du tribunal inquisitorial, on voit de tous côtés des princes, des évêques et des fidèles, tuer, pendre ou brûler les hérétiques, à mesure qu'on découvrait leurs conventicules. Les passions populaires ont une grande part dans les exécutions. Cf. Vacandard, *L'Inquisition*, p. 39-44. Mais l'influence du droit romain n'y est peut-être pas tout à fait étrangère. Anselme de Lucques et la *Panormie*, attribuée à Yves de Chartres, avaient reproduit textuellement sous la rubrique : *De edicto imperatorum in dampnationem hæreticorum*, la loi 5 du titre *De hæreticis* du code de Justinien. Cf. Tanon, *op. cit.*, p. 453-454. Or cette loi, qui prononce la peine de mort contre les manichéens, a pu paraître rigoureusement applicable aux cathares qu'on regardait alors comme les héritiers directs du manichéisme. Gratien, dans son *Decretum*, part. II, caus. XXIII, q. IV, VI, VII, préconise, il est vrai les théories de saint Augustin, sur les peines à infliger aux hérétiques, à savoir : l'exil et les amendes. Mais quelques-uns de ses commentateurs, notamment Rufin, Jean le Teutonique et un anonyme dont la glose est insérée dans la grande *Somme du Décret* d'Huguccio, n'hésitent pas à déclarer que les hérétiques impénitents peuvent ou même doivent être punis de mort. Cf. Vacandard, *op. cit.*, p. 76, note 4; Tanon, *op. cit.*, p. 455-457.

Ces divers ouvrages parurent avant le concile de Latran de 1215. Ils reflètent les pensées qui flottaient dans les esprits. Et il est possible que l'archevêque de Reims, le comte de Flandre, Philippe-Auguste, Raymond de Toulouse et Pierre d'Aragon, qui autorisaient l'application de la peine du feu aux hérétiques, aient cru imiter en cela les premiers empereurs chrétiens. Il faut pourtant reconnaître qu'il n'y a dans leurs actes, voire dans leurs écrits, aucune allusion directe à la législation impériale. Vraisemblablement ils subissaient l'influence de l'usage plus encore que celle de la loi écrite.

Au fond, Gratien, qui propose sous le couvert de saint Augustin, pour le châtiment de l'hérésie, des pénalités inférieures à la peine de mort, devait être suivi pendant quelque temps encore. Nous relevons,

en effet, dans la *Somme du Décret* de Benencasa, cette indication que l'usage est de punir les hérétiques, non de la mort, mais de l'exil et de la perte des biens. Vacandard, *op. cit.*, p. 78, note. Les conciles de Tours et de Latran, aux environs de l'an 1175, préconisent la confiscation, mais à l'exil ils substituent la prison, genre de châtiment que ne connaissait pas le droit romain. A partir de Lucius III, sous l'influence des légistes, le régime du bannissement et de la confiscation des biens prévalut. La décrétale *Ad abolendum* du concile de Vérone de 1184, disait bien : *Hæreticus relinquatur arbitrio potestatis animadversione debita puniendus*, et l'*animadversio* romaine était la peine de mort. Mais Frédéric Barberousse, dans l'édit répondant à cette décrétale, ne parle que du ban impérial : *imperiali banno subjecit*. Cf. textes dans Vacandard, *op. cit.*, p. 67, notes. Il semble donc que l'*animadversio* réclamée par le pontife n'entraînait pas nécessairement la peine capitale. Aux environs de l'an 1200, Alain de Lille pouvait encore écrire dans son traité *Contra hæreticos*, l. I, c. XXII : *Hæretici propter hæresim non sunt occidendi*. Et on l'a justement remarqué, « dans la législation d'Innocent III, comme dans ses lettres, il n'est nullement question de la mort pour les hérétiques. Il n'a jamais demandé que leur bannissement et la confiscation de leurs biens. S'il parle de recourir au bras séculier, *virtute materialis gladii coerceri*, *Epist.*, I, 81, du 1er avril 1198, à l'archevêque d'Auch, il n'entend par là que l'emploi de la force nécessaire aux mesures d'expulsion et d'expatriation édictées par son code pénal. » Luchaire, *Innocent III et les albigeois*, p. 57-58. Ficker, *Die gesetzliche Einführung der Todestrafe für Ketzerei*, p. 177-226, 430-431, Julien Havet, *L'hérésie et le bras séculier*, p. 165, note 3, Lea, *op. cit.*, t. I, p. 220-222, partagent ce sentiment. Contre ce sentiment, Tanon, *op. cit.*, p. 442 sq.; voir Vacandard, *op. cit.*, p. 69-75, où tous ces textes sont critiqués. Il est vrai qu'Innocent III invoqua des raisons qui devaient plus tard servir à aggraver le châtiment des hérétiques : « D'après la loi civile, dit le pontife, les criminels de lèse-majesté sont punis de la peine capitale et leurs biens sont confisqués, c'est même uniquement par pitié qu'on épargne la vie de leurs enfants. A combien plus forte raison ceux qui, désertant la foi, offensent Jésus, le Fils du Seigneur Dieu, doivent-ils être retranchés de la communion chrétienne et dépouillés de leurs biens, car il est infiniment plus grave d'offenser la majesté divine que de léser la majesté humaine, » *cum longe sit gravius æternam quam temporalem lædere majestatem*. *Epist.*, II, 1.

Cette remarque adressée aux magistrats de Viterbe, le 25 mars 1199, ne sera pas perdue. Frédéric II se chargera de tirer les conséquences qu'elle renferme. La constitution qu'il promulgua le 22 novembre 1220 pour tout l'empire rappelle expressément, c. VI, la phrase d'Innocent III, *Monumenta Germaniæ*, *Leges*, sect. IV, t. II, p. 107-109. Dans la constitution de 1224, pour la Lombardie, la peine de mort est décrétée contre les manichéens, et, comme la législation antique édicte contre eux la peine du feu, c'est au bûcher que Frédéric II condamne les hérétiques. En 1230, le dominicain Guala, devenu évêque de Brescia, fit l'application de cette loi terrible dans sa ville épiscopale. Ficker, *Die gesetzliche Einführung der Todestrafe für Ketzerei*, p. 199-201.

Le pape Grégoire IX, qui était en relations fréquentes avec Guala, adopta sa manière de voir. La constitution impériale de 1224 fut inscrite, soit à la fin de 1230, soit au commencement de 1231, sur le registre des lettres pontificales, où elle figure sous le n. 203 de la quatrième année de Grégoire. Auvray, *Registre de Grégoire IX*, n. 535. Le pape s'occupa ensuite de la mettre en vigueur, à commencer par la ville de Rome. Il promulgua, probablement en février 1231, une loi dans laquelle il ordonnait que les hérétiques condamnés par l'Église fussent abandonnés à la justice séculière, pour recevoir le châtiment qu'ils méritaient, *animadversio debita*. Un règlement municipal, publié en même temps par le sénateur de Rome, Annibaldi, fixa pour la ville éternelle la jurisprudence nouvelle. Boehmer, *Acta imperii selecta*, p. XIII, 378 et 665. La peine à appliquer n'est pas spécifiée. Mais le genre de supplice était suffisamment indiqué par la constitution de l'empereur qu'on venait de transcrire sur les registres de la chancellerie pontificale. De fait, dès le mois de février 1231, on arrêta dans Rome un certain nombre de patarins; ceux qui refusèrent de se convertir furent condamnés à être brûlés vifs, les autres envoyés au Mont-Cassin et à Cava pour y faire pénitence. *Monumenta Germaniæ*, *Scriptores*, t. XIX, p. 363. Les actes montrèrent ainsi d'une façon éclatante en quel sens il fallait interpréter les documents. Sur tout ceci, voir Vacandard, *L'Inquisition*, p. 129-134.

Les théologiens et les canonistes se chargèrent de justifier cette pratique et cette législation. Saint Thomas, par exemple, s'exprime ainsi : « Il faut considérer le crime d'hérésie, d'abord en lui-même, ensuite par rapport à l'Église. A considérer le crime en lui-même, les hérétiques méritent non seulement d'être exclus de l'Église par l'excommunication, mais encore d'être retranchés du monde par la mort. Car il est beaucoup plus grave de corrompre la foi, qui est la vie de l'âme, que de falsifier la monnaie qui est un moyen de subvenir à la vie temporelle. Si donc les faux monnayeurs ou autres malfaiteurs sont justement mis à mort par les princes séculiers, à plus forte raison les hérétiques, dès qu'ils sont convaincus d'hérésie, peuvent-ils être non seulement excommuniés, mais encore justement tués. Quant à l'Église, comme elle est miséricordieuse et cherche la conversion des coupables, elle ne condamne pas immédiatement l'hérétique, mais elle l'exhorte une première et une seconde fois à la repentance; que s'il demeure obstiné et si elle désespère de sa conversion, elle pourvoit au salut des autres en le séparant d'elle par l'excommunication et l'abandonne au juge séculier pour qu'il l'extermine du monde par la mort. » *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. XI, a. 3.

Saint Thomas ne parle que de peine de mort, sans indiquer le genre de supplice. Les glossateurs qui vinrent après lui précisèrent davantage. La *debita animadversio*, dit Henri de Suse (Hostiensis, † 1291), dans sa glose de la bulle *Ad abolendum*, est la peine du feu : *ignis crematio*. Dans Eymeric, *Directorium*, part. II, p. 149-150. Et il justifie cette interprétation par la parole du Sauveur : « Si quelqu'un ne demeure pas en moi, il sera jeté dehors comme le sarment et il séchera, et on le recueillera et on le mettra au feu et il brûlera : *in ignem mittent et ardet*. » Joa., XV, 6. Jean d'André († 1348), dont la glose n'eut pas moins d'autorité au moyen âge que celle d'Hostiensis, invoque le même passage de saint Jean pour l'appliquer aux hérétiques. Eymeric, *loc. cit.*, p. 170-171. Cf. d'autres exemples dans Ziletti, *Consilia selecta*, 1577, t. I, p. 8. Voir Tanon, *op. cit.*, p. 474-478.

Étaient livrés au bras séculier, pour être mis à mort par le feu, les hérétiques impénitents et les relaps.

La sentence qui frappait l'impénitent portait que l'Église étant désarmée en face de lui, puisque tout espoir de l'amender était perdu, n'en avait que faire et l'abandonnait au juge séculier : *Cum Ecclesia ultra non habeat quod faciat pro suis meritis contra eum, relinquimus brachio et judicio curiæ sæcularis*. Bernard Gui, *Practica*, part. III, p. 144. Cette formule laisse entendre qu'il dépendait toujours du coupable d'échapper au supplice. Pour cela il n'avait qu'à abjurer, même au pied de l'échafaud, Cf. Limborch, *Historia*

*Inquisitionis*, p. 993, sentence de Pierre Autier; Tanon, *op. cit.*, p. 466-469.

Les relaps pénitents n'étaient pas toujours, à l'origine, condamnés à mort. Sur la variation de la discipline à cet égard, voir Lea, *op. cit.*, t. I, p. 543-546. Mais bientôt la coutume prévalut de les abandonner au bras séculier malgré leur conversion. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. IX, a. 4, *sed contra*. Celle-ci ne leur procurait d'autre avantage que la faculté de recevoir les derniers sacrements. Cf. concile de Narbonne de 1244, can. 11; Bernard Gui, *Practica*, part. III, p. 127.

Dans le style des sentences de condamnation, l'hérétique impénitent et le relaps étaient non pas *livrés*, mais abandonnés au bras, au juge séculier : *relinquimus*. Cf. Limborch, *op. cit.*, p. 91; Bernard Gui, texte cité plus haut. C'était là une formule calculée de langage pour exprimer que l'Église se détournait du coupable et qu'elle laissait au juge laïque la responsabilité du traitement qui devait lui être infligé. *Nota quod Ecclesia RELINQUIT judici sæculari puniendos, TRADERE autem non debet*, dit Alain, dans sa glose sur les Décrétales. Cf. Tanon, *op. cit.*, p. 472, note 3.

Les mêmes sentences portaient que le bras séculier devait épargner au coupable la mutilation et la mort; c'était une prière que l'Église adressait instamment au juge : *affectuose rogantes ut citra mortem et membrorum mutilationem suum judicium moderetur.* Bernard Gui *Practica*, part. III, p. 144. Cf. Limborch, *op. cit.*, p. 255 et *passim*. Mais cette clause ne pouvait être qu'illusoire. Le juge séculier savait à quoi s'en tenir. Celui qui l'aurait prise à la lettre et aurait fait au condamné grâce de la vie, aurait encouru l'excommunication et se serait exposé à toutes les peines réservées aux fauteurs de l'hérésie. *Sext.*, l. V, tit. II, c. 18, dans Eymeric, *Directorium*, part. II, p. 110; cf. *ibid.*, p. XLVII, 360-361. On a donc peine à comprendre une pareille formule. Elle ne s'explique que par une sorte de transmission automatique. Employée d'abord pour des cas autres que l'hérésie, par exemple, pour le droit d'asile, Paul Viollet, *Institutions politiques de l'ancienne France*, t. I, p. 403; cf. *Décrétales*, l. V, tit. X, c. 27, *Novimus*, et l. II, tit. I, c. 10, *Cum ab homine*, elle a été ensuite conservée dans les jugements inquisitoriaux par la seule force de la tradition. « Elle palliait la contradiction trop flagrante qui existait entre le fait et l'enseignement évangélique, et rendait un hommage apparent à la doctrine de saint Augustin et des premiers Pères de l'Église. Mais elle avait aussi un autre but : elle fournissait au juge ecclésiastique un moyen... d'éluder, par une déclaration de pure forme, la défense faite aux clercs de prendre part aux sentences de nature à entraîner la mutilation ou la mort et d'éviter l'irrégularité résultant de cette participation. Ce fut là sans doute le motif principal, sinon de son introduction primitive, du moins de son maintien dans les sentences de condamnation..., on ne la trouve pas dans la formule d'abandon au bras séculier, du plus ancien de nos manuels inquisitoriaux, cf. Vacandard, *L'Inquisition*, p. 320, mais elle figure dans toutes les sentences de Bernard Gui. » Tanon, *op. cit.*, p. 473-474.

2° *La prison.* — Après la peine de mort, la pénalité la plus grave du tribunal de l'Inquisition était la prison ou le « mur », *murus*. « Suivant la doctrine inquisitoriale, la prison n'était pas en réalité une punition (une peine vindicative), mais un moyen pour le pénitent d'obtenir, au régime du pain et de l'eau, le pardon de ses crimes : en même temps une surveillance attentive le maintenait dans le droit chemin et l'empêchait de contaminer le reste du troupeau. » Lea, *op. cit.*, t. I, p. 484.

La prison était temporaire pour les hérétiques qui faisaient l'aveu de leur faute durant « le temps de grâce »; ceux qui ne se convertissaient que sous la pression de la torture et par crainte de la mort étaient « emmurés » à vie. Ce fut aussi le sort réservé en général aux relaps pénitents, pendant une bonne partie du XIIIe siècle. Du moins, Bernard de Caux (1244-1248) ne leur applique pas d'autre pénalité. Cf. Tanon, *op. cit.*, p. 471, note 4.

« Il y avait deux régimes pour les prisonniers : le régime strict, *murus strictus*, *durus*, *arctus* et même *strictissimus*, et le régime adouci, *murus largus*. Le captif était enfermé dans une cellule et ne pouvait communiquer avec personne... Toutefois cette règle ne fut pas sévèrement appliquée, car, vers 1306, Geoffroi d'Ablis signale comme un abus les visites faites aux prisonniers par des clercs et des laïcs des deux sexes. Déjà en 1282, Jean Galand avait interdit au geôlier de la prison de Carcassonne de manger et de jouer avec les prisonniers ou de les laisser jouer. Doat, t. XXXII, fol. 125. On permettait aux conjoints de se voir s'ils étaient emprisonnés l'un et l'autre ou si l'un des deux seulement était en prison. Vers la fin du XIVe siècle, Eymeric accorde que les catholiques zélés peuvent être autorisés à visiter les prisonniers, mais il interdit ces visites aux femmes et aux gens simples; car, ajoute-t-il, les convertis sont très disposés aux rechutes, très aptes à infecter les autres, et généralement ils finissent sur le bûcher. *Directorium*, part. III, p. 507.

« Les personnes soumises au régime plus doux du *murus largus* pouvaient, si elles se conduisaient bien, prendre un peu d'exercice dans les corridors, où elles avaient la facilité d'échanger quelques paroles et de reprendre contact avec le dehors. Les cardinaux qui visitèrent la prison de Carcassonne et prescrivirent des mesures pour en atténuer les rigueurs ordonnèrent que ce privilège fût accordé aux captifs âgés et infirmes.

« Le condamné au *murus strictus* était jeté, les pieds enchaînés, dans une cellule étroite et obscure », parfois il était enchaîné au mur. Cette pénitence était infligée à ceux dont les offenses avaient été scandaleuses ou qui s'étaient parjurés par des confessions incomplètes, le tout à la discrétion de l'inquisiteur.

« Lorsque les coupables appartenaient à un ordre religieux, la punition était généralement tenue secrète, et le condamné était emprisonné dans un couvent de son ordre. Les couvents étaient d'ordinaire pourvus de cellules à cet effet, où le régime n'était pas meilleur que dans les prisons épiscopales... La nourriture était passée au prisonnier à travers une ouverture ménagée à cet effet. C'est la tombe des vivants, connue sous le nom d'*in pace* ». Lea, *op. cit.*, t. I, p. 486, avec références.

Dans ces geôles misérables, la nourriture était parcimonieusement servie. Cependant, « bien que le régime normal des prisonniers fût le pain et l'eau, l'Inquisition permettait aux siens de recevoir d'autres aliments, du vin, de l'argent; il est si souvent fait allusion à cette tolérance qu'on peut la regarder comme un usage établi. » Lea, *op. cit.*, t. I, p. 491.

Le nombre des hérétiques à qui la peine de la prison, voire de la prison perpétuelle, fut infligée est relativement considérable. Le registre de l'inquisiteur de Toulouse, Bernard de Caux, contient, pour les années 1244-1246, *cinquante-deux* sentences dont *vingt-sept* portent la peine de prison perpétuelle. Et encore faut-il noter que plusieurs d'entre elles comprennent de nombreuses condamnations; la seconde, par exemple, atteint *trente-trois* personnes, dont douze assujetties à la prison perpétuelle; la quatrième *dix-huit* personnes toutes frappées de la prison à vie. Il est vrai que le registre ne signale pas, même pour les relaps, de remise au bras séculier. Douais, *Documents*, t. I, p. CCLX-

CCLXI; t. II, p. 1-89. Bernard Gui, qui remplit à Toulouse les fonctions d'inquisiteur pendant dix-sept ans (de 1308 à 1323) eut affaire à *neuf cent trente* coupables. Cf. Douais, *Documents*, t. I, p. CCV; Vacandard, *L'Inquisition*, tableau, p. 322. Le nombre de ceux qu'il condamne à la prison, soit temporaire, soit perpétuelle, s'élève à *trois cent sept*, c'est-à-dire au tiers environ du chiffre total des hérétiques traduits devant son tribunal. Même proportion, à peu près, de condamnations à la prison perpétuelle dans l'Inquisition appaméenne pendant les années 1318-1324. Cf. Vacandard, *loc. cit.*, p. 233; Vidal, *Le tribunal de l'Inquisition de Pamiers*, p. 227 sq.

Nous avons dit que la condamnation au « mur » comportait certains adoucissements, ou même des commutations de peines. La prison à vie était quelquefois changée en prison à temps, l'une et l'autre en pèlerinages ou port de croix. *Vingt* emmurés de l'Inquisition de Pamiers reçoivent la croix en échange de leur prison. Vidal, *ibid.*, p. 242. Cette indulgence n'était pas particulière au tribunal appaméen. En 1328, par une seule sentence, *vingt-trois* prisonniers de Carcassonne furent relâchés, quitte à subir d'autres pénitences moindres. Dans le registre des *Sentences* de Bernard Gui, on trouve *cent dix-neuf* cas de mise en liberté, avec l'obligation de porter des croix : de ces cent dix-neuf libérés, *cinquante et un* furent par la suite exemptés du port des croix. Lea, *op. cit.*, t. I, p. 495.

Les prisonniers obtenaient quelquefois des « congés » réguliers pour cause de maladie — les femmes pour cause d'accouchement — ou pour subvenir aux besoins de leur famille. Le terrible Bernard de Caux trouva ainsi le moyen d'adoucir la rigueur de l'une de ses sentences. En 1246, il condamna Bernard Sabbatier, hérétique relaps, à la prison perpétuelle, mais il ajouta que le père du coupable étant un bon catholique, vieux et malade, son fils pourrait rester auprès de lui, sa vie durant, pour le nourrir. Lea, *op. cit.*, t. I, p. 486.

3° *Les croix et autres signes d'infamie.* — Les croix étaient une peine infamante, *confusibilis;* elles partageaient ce caractère avec la peine du « mur » ou prison. Cf. Bernard Gui, *Practica*, part. II, p. 48. « Elles devaient être portées sur les vêtements d'une manière très apparente, comme la roue des juifs. Mais il y avait entre ces deux marques une différence essentielle. C'est que la roue n'avait par elle-même aucun caractère pénal et qu'elle était portée par tous les juifs comme un signe distinctif de la race et de la religion, tandis que la croix n'était imposée aux hérétiques que comme une peine et portée par ceux-là seuls contre lesquels cette peine était prononcée.

« La première mention d'imposition de croix à laquelle nous puissions assigner une date certaine, est celle de l'acte de 1206, dans lequel saint Dominique impose à l'hérétique Roger Pons, en même temps qu'une pénitence publique, le port d'un habit spécial sur lequel devaient être cousues deux petites croix de chaque côté de la poitrine. Martène, *Thesaurus anecdotorum*, t. I, col. 802. Ces deux petites croix devinrent par la suite les deux grandes croix de feutre jaune de la justice inquisitoriale. Concile de Toulouse de 1229, can. 10, Hardouin, *Concilia*, t. VII, col. 177. On les plaça d'abord par devant, de chaque côté de la poitrine, puis l'une par devant au milieu de la poitrine, et l'autre par derrière entre les épaules. Leurs dimensions, comme leur place, furent rigoureusement déterminées. Le grand bras devait avoir deux palmes et demie de long, et trois doigts de large, et le bras transversal trois doigts de large et deux palmes de long. Concile de Narbonne de 1246, can. 26, Hardouin, *Concilia*, t. VII, p. 420; Limborch, *Hist. Inquisitionis*, p. 13. Ces croix étaient cousues sur chaque vêtement de dessus, de manière à ce que l'hérétique en fût toujours revêtu, soit au dehors, soit à l'intérieur de la maison. Elles devaient être refaites ou réparées dès qu'elles étaient déchirées ou effacées par l'usure. » Tanon, *op. cit.*, p. 491-492.

Il y avait aussi des croix doubles, Limborch, *loc. cit.*, p. 13, Bernard Gui, *Practica*, part. III, p. 98, réservées particulièrement à ceux qui s'étaient parjurés en cachant la vérité aux inquisiteurs. Elles étaient formées comme la croix simple, à laquelle on ajoutait un second bras transversal, d'une palme environ. Concile de Narbonne, can. 26, *loc. cit.*

Certains inquisiteurs appliquaient fréquemment la peine des croix. Dans les sentences de Bernard Gui, par exemple, c'est la peine la plus usitée après la prison; elle est prononcée contre *cent quarante-trois* condamnés sur *neuf cent trente*. Cf. Vacandard. *L'Inquisition*, p. 322. D'autres impositions de croix résultent des commutations de peines accordées aux « emmurés ». Cf. Limborch, *op. cit.*, p. 7, 9, 40, 100, 185, 213.

Les croix étaient un châtiment très redouté, parce qu'elles exposaient les condamnés aux injures et aux vexations des fidèles. Les conciles et les inquisiteurs eurent beau protester contre ces pratiques odieuses, cf. Tanon, *op. cit.*, p. 495, leurs prescriptions demeurèrent le plus souvent impuissantes. En 1329, l'archevêque de Narbonne en était réduit à menacer ceux qui molesteraient les porteurs de croix de s'en voir imposer à eux-mêmes de semblables. Doat, t. XXVII, fol. 107.

Pour échapper aux vexations et à la honte, les condamnés sollicitaient volontiers une commutation de peine qui leur était quelquefois accordée. De 1308 à 1323, Bernard Gui signale *cent trente-deux* commutations de cette sorte. Cf. Vacandard, *op. cit.*, p. 322. « La remise était parfois temporaire, comme celle qui a été faite à un condamné, pour un voyage, *Registre de Carcassonne*, part. I, fol. 6, ou comme l'exemption générale accordée par les évêques du concile de Béziers de 1246, can. 26, *loc. cit.*, à ceux qui iraient en Palestine combattre les infidèles..

« L'imposition des croix très fréquente pendant toute la période active de l'inquisition monastique, paraît avoir été beaucoup moins usitée, ou même avoir à peu près disparu, dans les temps qui ont suivi. » Tanon, *op. cit.*, p. 497-498.

D'autres signes d'infamie figurèrent dans le code inquisitorial pour châtier certaines fautes spéciales; ils avaient, comme les croix, un caractère symbolique. C'étaient des langues, des marteaux, des vases, des figures de cire, une hostie, une lettre. Voir pour les détails, Tanon, *op. cit.*, p. 499-500. Deux hosties, l'une par devant l'autre par derrière, étaient imposées à ceux qui avaient profané le sacrement de l'eucharistie; les langues à ceux qui avaient accusé faussement quelque personne d'hérésie. Les langues étaient de drap rouge et devaient être cousues sur les vêtements, deux par devant la poitrine, deux par derrière entre les épaules.

Les calomniateurs devaient subir en outre la prison perpétuelle et l'exposition publique. Revêtus de leurs langues d'infamie, ils étaient exhibés au sommet d'une échelle, à l'angle d'une rue, au coin d'un marché, ou sur le parvis d'une église, les jours de grand concours populaire, notamment le dimanche. Cette peine était le prologue de leur emprisonnement. Limborch, *op. cit.*, p. 90, 97; Bernard Gui, *Practica*, part. III, p. 105 Douais, *La formule Communicato*, p. 22, 27.

4° *Pèlerinages et flagellations.* — Le pèlerinage expiatoire et la flagellation publique n'apparaissent qu'assez tard dans la discipline ecclésiastique. Cf. Tanon, *op. cit.*, p. 501-502. Le pèlerinage en Terre Sainte était considéré comme le plus méritoire. Les premiers inquisiteurs l'imposèrent à un grand nombre d'héré-

tiques, sous le nom de *passage d'outre-mer*. G. Pelhisse, *Chronique*, p. 94. Douze habitants de la ville d'Albi y furent condamnés à la fois. *Ibid.*, p. 96. Le sénéchal du roi condamna lui-même en 1237 les habitants de Narbonne à aller combattre les infidèles, les uns outre-mer, les autres en Espagne, pour avoir participé à une émeute soulevée contre les dominicains. *Histoire du Languedoc*, édit. Privat, t. vi, p. 687; t. viii, col. 1005; cf. Tanon, *op. cit.*, p. 503, note 2.

Tel fut le nombre de ces croisés d'un nouveau genre qu'on finit par craindre que, mal convertis et se trouvant réunis en masse dans les Lieux Saints, ils ne missent la foi en péril, au lieu de la défendre. Et le concile de Narbonne de 1244, can. 2, Hardouin, t. vii, col. 251, interdit d'en envoyer dorénavant. Mais cette mesure ne fut que temporaire. Le concile de Béziers de 1246, can. 26 et 29, recommanda de nouveau le passage d'outre-mer. « En 1247 et 1248, Innocent IV, à la prière du comte Raymond, autorisa lui-même l'archevêque d'Auch et l'évêque d'Agen à substituer ce passage à des condamnations à la prison et aux croix, *Histoire du Languedoc*, t. viii, col. 1240 et 1243; et le registre de l'Inquisition de Carcassonne (an. 1254-1258) nous offre, pour les années suivantes, de nombreux exemples de ce pèlerinage. » Tanon, *op. cit.*, p. 503. Il devient cependant d'un usage de moins en moins fréquent à partir de l'échec des croisades. Bernard Gui, qui l'applique une fois, voir ses *Sentences*, dans Limborch, *op. cit.*, p. 283, n'en parle pas dans sa *Practica*.

Les pèlerinages ordinaires sont ceux du continent. Ils se divisaient en majeurs et en mineurs, comme on le voit par une sentence des inquisiteurs de Carcassonne de 1251. Tanon, *op. cit.*, p. 505, note 1.

Les pèlerinages majeurs étaient ceux qui se faisaient hors du royaume. Les principaux étaient, d'après la plus ancienne pratique de l'Inquisition du midi, ceux de Rome, de Saint-Jacques de Compostelle, de Saint-Thomas de Cantorbéry et des Trois-Rois de Cologne. Bernard Gui, *Practica*, part. III, p. 97.

Les pèlerinages mineurs étaient situés en France : citons, pour le midi, Notre-Dame de Roc-Amadour, Notre-Dame du Puy, Saint-Gilles en Provence, Sainte-Marthe de Tarascon, Sainte-Marie-Madeleine de Saint-Maximin, Saint-Léonard en Limousin, etc., cf. Bernard Gui, *ibid.;* pour le nord, Notre-Dame de Chartres, Saint-Denis, Notre-Dame de Boulogne, etc. Bernard Gui, *ibid.*; *Histoire du Languedoc*, t. viii, col. 986.

Les condamnés étaient tenus de rapporter, des lieux fixés pour leurs pèlerinages, une lettre ou des lettres attestant qu'ils avaient bien accompli leur pénitence. Bernard Gui, *Practica*, part. II, p. 38.

Tous les pèlerinages, celui de la Terre Sainte comme les autres, faisaient l'objet de remises ou de commutations en œuvres pies, lorsque les condamnés étaient dans l'impossibilité matérielle ou morale de les exécuter; par exemple, les vieillards, les infirmes, les femmes enceintes, les jeunes époux ou les jeunes filles, pour lesquels on avait à craindre les périls de la séparation ou du voyage. Bernard Gui, *Practica*, part. III, p. 98.

Les visites aux églises avec flagellation et autres pénitences ont le même caractère que les pèlerinages. La flagellation était prescrite à titre principal, ou plus habituellement à titre accessoire. Nous avons un premier exemple de l'application de cette pénitence aux hérétiques, dans la sentence prononcée par saint Dominique contre Roger Pons en 1206. Martène et Durand, *Thesaurus anecdotorum*, t. i, col. 802. Le comte de Toulouse, Raymond VI, subit lui-même cette humiliation, des mains du légat Milon, en 1209, dans l'église de Saint-Gilles, comme fauteur de l'hérésie, *Histoire du Languedoc*, t. viii, p. 277-279. Sur l'application de cette peine, voir concile de Narbonne de 1244, can. 1, Hardouin, *Concilia*, t. vii, col. 251, et Bernard Gui, *Practica*, part. III, p. 165.

Pour quelque motif que la fustigation fût appliquée, à titre principal ou accessoire, la cérémonie était toujours la même. « Le pénitent se rendait à l'église nu-pieds, en chemise et en braies, *in camisia et braccis*, ms. Clermont *126*, part. I, fol. 25, portant un cierge dans une main et dans l'autre les verges avec lesquelles il devait être fustigé. Là il entendait la messe, à une place bien en évidence; puis il s'avançait vers l'autel après le sermon, l'évangile ou l'offertoire, y déposait son cierge, offrait des verges à l'officiant, se mettait à genoux et recevait la discipline. Bernard Gui, *Practica*, part. III, p. 165. Il suivait les processions dans le même appareil après les prêtres et les clercs, et il était fustigé à la dernière station. *Ibid.*, part. II, p. 38. Il proclamait à haute voix, aussitôt après avoir subi cette correction, *ibid.*, part. III, p. 165, qu'elle lui était infligée pour les fautes qu'il avait commises envers les inquisiteurs et l'office. » Tanon, *op. cit.*, p. 512.

5° *Peines pécuniaires.* — Les anciens pénitentiels consacrent le principe du rachat de la pénitence par l'aumône. Il était donc naturel que les peines pécuniaires eussent une place dans la pénalité inquisitoriale. En 1251, elles furent autorisées, d'une manière générale, par Innocent IV pour les cas où aucune autre pénitence salutaire ne pourrait être imposée. Bulle du 17 juin, dans Ripoll, *op. cit.*, t. i, p. 194. Un canoniste fait remarquer que cette peine était tout indiquée contre les riches avares qui seraient ainsi frappés à l'endroit le plus sensible de leur cœur. Zanchini, *op. cit.*, c. xv, p. 134. Clément V, au concile de Vienne, demande seulement que cette mesure ne serve pas de prétexte aux exactions abusives. *Clementines*, *De hæreticis*, c. 2, *Nolentes*.

Les peines pécuniaires furent dès lors infligées régulièrement aux hérétiques, sous la réserve qu'elles seraient imposées et reçues pour des œuvres pies et pour les besoins de l'Office. Cf. Gui Faucois et Eymeric, cités par Tanon, *op. cit.*, p. 514-515; Bernard Gui, *Practica*, part. III, p. 161 et 165.

6° *Confiscations.* — « Gratien, dans la question vii de la cause XXIII du Décret établit la confiscation du bien des hérétiques sur l'autorité de saint Augustin, qui la fonde lui-même sur la loi romaine. Les interprètes, cf. *Summa Rolandi*, édit. Thaner, Inspruck, 1874, p. 96, la rapportent unanimement à cette loi, qui est sa véritable source. Le pape et l'empereur la proclamèrent au concile de Vérone de 1164, comme l'avaient déjà fait en France les conciles provinciaux de Reims, de 1157, et de Tours, de 1163. Innocent III la consacre dans une lettre adressée, la seconde année de son pontificat, au consul et au peuple de Viterbe, et dans le concile de Latran de 1215; et tous les papes et les conciles qui ont suivi la présentent comme l'une des armes les plus puissantes pour combattre l'hérésie. Elle était suspendue, comme une menace, sur la tête de tous les hérétiques et de leurs fauteurs, bulles d'Innocent IV, 12 mars 1252, *Cum fratres*, et 13 mars 1252, *Cum vos*, dans Ripoll, *op. cit.*, t. i, p. 208, et même sur celle des princes, des seigneurs et des officiers laïques, qui encouraient, avec la perte de leurs dignités, celle de leurs terres et de tous leurs biens, lorsqu'il ne prêtaient pas à l'office le concours qui était exigé d'eux. » *Decretales*, l. V, tit. vii, c. 13, *Excommunicamus*, sect. *Moneantur;* concile de Toulouse de 1229, can. 4 et 7, dans Hardouin, *Concilia*, t. vii, col. 177-178.

« La législation ecclésiastique aggrave ici la confiscation du droit romain... Dans le dernier état du droit romain, les biens de l'hérétique passaient à ses fils orthodoxes et même à ses agnats et cognats, 4 et 19, c. *De hæreticis*, IV, v, *Manichæos* et *Cognovimus*. Dans

le droit ecclésiastique, au contraire, la confiscation est absolue; elle a lieu à l'égard de tous et même lorsque l'hérétique laisse des enfants orthodoxes. C'est ce qu'établit Innocent III, dans la décrétale *Vergentis;* cf. *Décrétales*, c. 10, *De hæreticis*, en invoquant, avec le jugement divin qui punit le crime du père sur les enfants, les dispositions de la loi romaine sur le crime de lèse-majesté. » Tanon, *op. cit.*, p. 524-525. Il n'y avait qu'un seul cas où les fils héritaient de leur père hérétique, c'était lorsqu'ils avaient, les premiers et spontanément, dénoncé son hérésie. Cf. la loi de Frédéric II. *Commissi nobis*, incorporée dans la décrétale d'Innocent IV, du 31 octobre 1243, Ripoll, *op. cit.*, t. I, p. 126.

La confiscation frappait, à l'origine, tous les hérétiques. Mais on en dispensa de bonne heure ceux qui se présentaient spontanément devant les inquisiteurs, durant le « temps de grâce ». Bernard Gui estime, du reste, que le fisc ne perdait rien à cette mesure d'exception. Ceux qui venaient ainsi à résipiscence devaient révéler les noms de leurs complices, et cette révélation amenait la découverte et la capture de nouveaux hérétiques, c'est-à-dire par conséquent de nouvelles confiscations : ainsi ce qui était perdu sur les uns était récupéré sur les autres avec usure. Bernard Gui, *Practica*, part. III, p. 185.

Dans la pratique, la confiscation n'atteignait donc que trois ou quatre catégories de coupables : les hérétiques impénitents abandonnés au bras séculier, les pénitents condamnés à la prison perpétuelle, les défunts qui, condamnés après leur mort, auraient été frappés de la même peine, les contumaces. Bernard Gui, *ibid.*, part. II, p. 64. Pour plus de détails, voir Tanon, *op. cit.*, p. 527-532.

« Les confiscations étaient une source trop considérable de profits pour que leur attribution ne fût pas disputée par tous ceux qui pouvaient avoir quelque titre à y prendre part. Cette attribution n'a pas été faite d'une manière uniforme, dans tous les pays et dans tous les temps... Les premières décrétales attribuèrent aux seigneurs temporels les biens confisqués des laïques, en ne laissant à l'Église que ceux des clercs. *Decretales*, l. V, tit. VII, c. 9, *Ad abolendam*, c. 10, *Vergentis*, c. 13, *Excommunicamus*. Des décrétales postérieures, bulle d'Innocent IV, du 15 mai 1252, d'Alexandre IV, du 30 novembre 1259, de Clément IV, du 3 novembre 1265 : *Ad extirpanda*, dans Ripoll, *op. cit.*, t. I, p. 211, 384 et 465, firent, pour les villes d'Italie, une division de ces biens en trois parts, une pour la ville ou le lieu dans lequel la condamnation était prononcée, une autre pour les officiers laïques et la troisième pour les besoins de l'office. » Tanon, *op. cit.*, p. 533. Sur la part du roi, en Espagne et en France, voir *ibid.*, p. 534-536.

7° *Destruction de maisons.* — La destruction des maisons des condamnés n'est pas une pénalité d'invention inquisitoriale. Mais l'Inquisition l'adopta comme mesure à la fois symbolique et infamante. Il ne fallait pas que rien de ce qui avait appartenu à un hérétique fût considéré comme innocent. Dans sa lettre du 23 septembre 1207, *P. L.*, t. CCXV, col. 1226, Innocent III décida que toutes les maisons, qui auront servi de refuge aux hérétiques, devront être détruites de fond en comble. « Confirmée par la législation impériale (Othon IV, en 1210, Muratori, *Antiquit. ital.*, t. IV, p. 90; Frédéric II, 22 février 1232, Huillard-Bréolles, *Historia diplomatica Frederici II*, t. II, p. 299), cette pénalité reçut surtout dans le midi de la France son application légale, après la conclusion du traité de paix conclu, le 12 avril 1229, entre le roi et le comte de Toulouse. Le concile de Toulouse, de la fin de cette année, la sanctionna par une disposition formelle, can. 6 Hardouin, *Concilia*, t. VII, col. 178, qui fut renouvelée par l'archevêque de Narbonne en 1234, *Histoire du Languedoc*, t. VIII, col. 982, et par le concile d'Albi de 1254, can. 6, Hardouin, *ibid.*, col. 458. Le comte de Toulouse lui-même inséra un article à ce sujet dans les statuts pris par lui, en exécution du traité de 1229. *Histoire du Languedoc*, t. VIII, col. 964. Une bulle d'Innocent IV, du 15 mai 1252, reprenant ces dispositions, les aggrava encore en ordonnant de démolir, avec les maisons souillées par le recel d'un hérétique, celles qui lui étaient contiguës, lorsqu'elles appartenaient au même propriétaire. Mais ces prescriptions parurent trop rigoureuses et furent bientôt modifiées par une bulle interprétative d'Alexandre IV, *Felicis recordationis*, 6 mars 1257, dans Ripoll, *op. cit.*, t. I, p. 330. Prises dans leur ensemble, ces dispositions prescrivaient la démolition des maisons des hérétiques et de leurs fauteurs, de celles où les hérétiques auraient été recélés et enfin de celles dans lesquelles se seraient accomplis la cérémonie de l'affiliation d'un hérétique à sa secte ou même quelque acte de prédication, du consentement du maître de la maison. » Tanon, *op. cit.*, p. 520-521.

Une telle pénalité offrait un double inconvénient; si elle avait été rigoureusement appliquée, elle aurait, d'une part, diminué sensiblement le produit des confiscations, et, d'autre part, elle aurait fait de certains bourgs et de certaines villes de véritables déserts. Aussi y eut-il des accommodements avec la législation. Il semble, d'après les formules de Bernard Gui, *Practica*, p. 59 et 159, et les sentences de Limborch, p. 5 et 81, que cette pénalité ne fut régulièrement appliquée, par l'Inquisition du midi, qu'aux maisons dans lesquelles avait été accompli l'acte d'hérésie le plus grave, l'hérétication cathare par l'imposition des mains. Pourtant la formule que donne Eymeric est plus compréhensive; elle regarde en outre les maisons dans lesquelles ont eu lieu des réunions d'hérétiques et des prédications. Cf. Tanon, *op. cit.*, p. 522.

8° *Exhumation des morts.* — L'exhumation était prescrite par les canons de l'Église, non seulement pour les hérétiques, mais encore pour tous les excommuniés, afin que leurs restes ne profanassent pas la terre sainte. *Sext.*, l. V, tit. II, c. 2, *Quicumque;* cf. *Decretales*, l. III, tit. XXVIII, *De sepulturis*, c. 12, *Sacris*. Cf. Jordan, *op. cit.*, p. 43-44.

Lorsque, sur un indice quelconque, un défunt était soupçonné d'hérésie, on instruisait son procès contradictoirement avec ses héritiers. Bernard Gui, *Practica*, p. 124; Limborch, *op. cit.*, p. 33; cf. Tanon, *op. cit.*, p. 410. En 1205, les consuls de Toulouse s'efforcèrent de limiter ces actions en décidant qu'elles ne pourraient avoir lieu que lorsqu'elles auraient été commencées du vivant de l'accusé, ou que celui-ci se serait fait hérétique durant sa dernière maladie. Vaissette, *Histoire du Languedoc*, t. VIII, col. 514. Mais les inquisiteurs refusèrent de se plier à un pareil règlement. Tout mort qui, de son vivant, aurait été, pour crime d'hérésie, abandonné au bras séculier ou simplement condamné à la prison perpétuelle, était passible de la peine de l'exhumation, et ses biens étaient confisqués.

Les poursuites contre les défunts étaient imprescriptibles. La confiscation seule se prescrivait dans un délai qui, d'après l'opinion commune, était porté à quarante ans. Mais le procès contre la mémoire, suivi de l'exhumation et de l'incinération, avait son cours, quel que fût le temps écoulé depuis la mort. Cf. Pegna, sur Eymeric, *Directorium*, part. III, q. LXIII, comm. 92, p. 570.

L'usage de brûler les corps ou les ossements fut établi par la coutume et se généralisa surtout dans le

midi de la France : *De combustione (ossium) habet usus et cursus Inquisitionis in partibus Tolosanis*, etc., dit Bernard Gui, *op. cit.*, p. 126. Ces exécutions posthumes se faisaient avec l'appareil le plus propre à frapper les imaginations. Les os ou même les cadavres en décomposition étaient traînés à travers les rues, au milieu de la foule, par la troupe des exécuteurs précédés d'un crieur public qui publiait les noms à son de trompe, en menaçant les vivants d'un sort semblable : *qui aytal fara, aytal perira*. Cf. G. Pelhisse, *Chronique*, p. 110. Cette démonstration impressionnante était suivie de l'incinération des cadavres.

VI. Jugement sur l'Inquisition. — Ce n'est pas le lieu de signaler les abus qui se sont glissés, par la faute des hommes, dans l'application du système inquisitorial. Ces abus, d'où qu'ils viennent, et quel qu'en soit le nombre historiquement démontrable, doivent être l'objet d'une inexorable et universelle réprobation. Personne ne s'avisera, par exemple, de défendre la mémoire de Cauchon, le juge inique de Jeanne d'Arc. Ne sont pas davantage excusables les inquisiteurs, un Conrad de Marbourg, un Robert le Bougre, et quelques autres, voir B. Kaltner, *Konrad von Marburg und die Inquisition in Deutschland*, Prague, 1882; Frédéricq, *Robert le Bougre*, Liége, 1892, qui, comme lui, ont fait servir l'autorité dont ils disposaient pour frapper à tort ou sans mesure les suspects déférés à leur tribunal.

Mais c'est l'institution elle-même qui veut être jugée ici, d'après l'idée que nous pouvons nous faire d'une justice sociale supérieure, tout en tenant compte des principes qui gouvernent les esprits au moyen âge.

La forme de la procédure inquisitoriale nous paraît, en soi, inférieure à la procédure accusatoire dans laquelle l'accusateur assumait la charge de faire la preuve de son dire. Que ce dernier mode ait été difficilement applicable dans les procès d'hérésie, on le conçoit : la peine du talion qui attendait régulièrement l'accusateur pris en défaut devait refroidir le zèle de bien des catholiques, disposés à poursuivre les sectaires. Mais au moins il faut reconnaître que l'*accusatio* offrait en droit criminel plus de garanties de justice que l'*inquisitio*.

Les dénonciateurs et les témoins ne furent pourtant pas à l'abri des représailles ou, mieux, d'un châtiment s'ils venaient à trahir la vérité. Quand on démasquait un faux témoin, remarque Lea, *op. cit.*, t. I, p. 441-442, on le traitait avec autant de sévérité qu'un hérétique. Après toutes sortes de cérémonies humiliantes, « il était généralement jeté en prison pour le reste de sa vie... Les quatre faussaires de Narbonne, en 1328, furent considérés comme particulièrement coupables, parce qu'ils avaient été subornés par des ennemis personnels de l'accusé; on les condamna à l'emprisonnement perpétuel, au pain et à l'eau, avec des chaînes aux mains et aux pieds. L'assemblée d'experts tenue à Pamiers, lors de l'autodafé de janvier 1329, décida que les faux témoins devraient non seulement subir la prison, mais réparer les dommages qu'ils avaient causés aux accusés. » C'était, ou peu s'en faut, la peine du talion.

La procédure une fois engagée, nous avons vu que l'Inquisition refusait de livrer les noms des dénonciateurs et des témoins à charge et de confronter l'accusateur avec l'accusé. Grégoire IX lui-même a blâmé cet usage et Boniface VIII le modifia dans la mesure du possible.

Il était même de règle que les noms fussent communiqués ainsi que le dossier aux experts, *periti*, qui siégeaient avec les juges, au tribunal de l'Inquisition. Douais cite, *L'Inquisition*, p. 252 et *passim*, des jugements qui ont été ainsi rendus en présence de *vingt-cinq*, de *trente-deux*, de *quarante-cinq* et même de *cinquante et un* experts. Ces conseillers formaient une sorte de jury qui fonctionnait à peu près comme celui de nos jours et se prononçait, comme lui, sur la culpabilité et l'application de la peine. A cet égard, la procédure inquisitoriale, par ailleurs si dure, était beaucoup plus libérale que la procédure civile et ecclésiastique du temps. Cf. Douais, *La formule « Communicato bonorum virorum consilio » des sentences inquisitoriales*.

Il est vrai qu'à l'origine de l'Inquisition l'accusé n'était pas assisté d'un avocat. Lorsque plus tard un avocat lui fut accordé, ce défenseur ne joua guère que le rôle de conseiller. On ne concevait pas qu'un honnête homme pût entreprendre la défense proprement dite d'un hérétique : si l'inculpé était innocent, il n'avait nul besoin qu'on le défendît; s'il était coupable, il n'avait qu'à avouer sa faute et à subir la pénitence qui lui serait justement imposée.

Dans ce système la liberté du juge peut paraître excessive. Tout ce qu'on peut et doit dire à la décharge et même à l'honneur des pontifes romains, c'est que le principe de l'Inquisition une fois admis, ils travaillèrent à en prévenir les inconvénients et à en réprimer les abus. Ils exigèrent chez les inquisiteurs des qualités morales exceptionnelles : Alexandre IV (1255), Urbain IV (1262), Clément IV (1265), Grégoire X (1273), Nicolas IV (1290) ont insisté sur les qualités d'esprit, la pureté des mœurs, l'honnêteté scrupuleuse qui devaient distinguer ces juges redoutables, Potthast, n. 16 132, 16 611, 18 387, 19 372, 19 924, 20 720, 20 724, 23 297, 23 298. Clément V, confirmant une décision déjà prise par ses prédécesseurs, décide par manière de garantie contre toute légèreté possible, que nul ne pourra exercer les fonctions inquisitoriales avant l'âge de quarante ans. *Clémentines*, l. V, III, 2. On peut voir dans Bernard Gui, *Practica*, part. VI, p. 232-233, le portrait de l'inquisiteur modèle : « Il doit être diligent et fervent dans son zèle pour la vérité religieuse, pour le salut des âmes et pour l'extirpation de l'hérésie. Parmi les difficultés et les incidents contraires, il doit rester calme, ne jamais céder à la colère ni à l'indignation. Il doit être intrépide, braver le danger jusqu'à la mort, mais, tout en ne reculant pas devant le péril, ne point le précipiter par une audace irréfléchie. Il doit être insensible aux prières et aux avances de ceux qui essaient de le gagner; cependant il ne doit pas endurcir son cœur au point de refuser des délais ou des adoucissements de peine suivant les circonstances et les lieux... Dans les questions douteuses, il doit être circonspect, ne pas donner facilement créance à ce qui paraît probable et souvent n'est pas vrai; il ne doit pas non plus rejeter obstinément l'opinion contraire, car ce qui paraît improbable finit souvent par être la vérité. Il doit écouter, discuter et examiner avec tout son zèle, afin d'arriver patiemment à la lumière... Que l'amour de la vérité et la pitié, qui doivent toujours résider dans le cœur d'un juge, brillent dans ses regards, afin que ses décisions ne puissent jamais paraître dictées par la convoitise et la cruauté. » Eymeric, dans son *Directorium*, part. III, q. I, *De conditione inquisitoris*, trace de l'inquisiteur un portrait semblable. Il est permis de croire que cet idéal du juge, à la fois sévère et juste, équitable et bon, fut souvent réalisé dans les procès de l'Inquisition.

Mais l'idéal de justice tel que le concevait le moyen âge n'est pas, il faut le dire, tout à fait le nôtre. Et cela se remarque notamment dans les moyens d'instruction — prison préventive et torture — qu'employait la justice inquisitoriale.

La prison préventive peut avoir sans doute sa raison d'être. Mais la manière dont l'appliquaient les inqui-

siteurs est vraiment abusive. Personne n'oserait approuver aujourd'hui le supplice du *carcer durus* par lequel ils essayaient d'obtenir les aveux des prévenus. Cette mesure était d'autant plus odieuse qu'on en prolongeait arbitrairement les angoisses : *Detinendus per annos plurimos, ut vexatio det intellectum*, disait Bernard Gui, *Practica*, part. V, formule 13, p. 302. Cf. Lea, *op. cit.*, t. I, p. 419-420.

La torture proprement dite trouvera encore moins facilement grâce aux yeux des criminalistes épris de justice. Si l'on s'en était tenu à la flagellation, telle, dit saint Augustin, qu'on l'administrait en famille, dans les écoles ou même dans les tribunaux épiscopaux des premiers âges, telle encore que la préconise le concile d'Agde de 506, ou que l'appliquaient les moines bénédictins (S. Augustin, *Epist.*, CXXXIII, n. 2; cf. CLXXXV, n. 23; concile d'Agde, can. 28; S. Benoît, *Regula*, c. XXVII; cf. Vacandard, *L'Inquisition*, p. 38, note 3), il n'y aurait pas lieu de s'en scandaliser. Il conviendrait d'y voir une pratique en quelque sorte domestique et paternelle, un peu dure sans doute, mais conforme aux idées qu'on se faisait alors de la bonté. Mais le chevalet, l'estrapade et les torches allumées sont des inventions particulièrement inhumaines. Cf. S. Augustin, *Epist.*, CXXXIII, n. 2. Tant qu'on les employa contre les chrétiens des premiers siècles, on s'accorda à les regarder comme des restes de la barbarie ou comme des inventions du diable. Ils ne changèrent pas de caractère pour être employés par l'Inquisition contre les hérétiques. Et malgré l'appel d'Innocent IV à la modération : *citra membri diminutionem et mortis periculum*, il est fâcheux qu'on ait pu établir une comparaison entre la brutalité des tribunaux païens et celle des tribunaux ecclésiastiques. Le pape Nicolas I[er] a porté sur la torture considérée comme moyen d'information judiciaire un jugement qui doit rester : « De tels procédés, dit-il, sont contraires à la loi divine et à la loi humaine, car l'aveu doit être spontané et non forcé; il doit être fait volontairement et non arraché par la violence. L'accusé peut endurer tous les tourments que vous lui infligez sans rien avouer, et alors quelle honte pour le juge et quelle preuve de son inhumanité? Si, au contraire, vaincu par la douleur, l'inculpé s'avoue coupable d'un crime qu'il n'a pas commis, sur qui retombe l'énormité de cette impiété, si ce n'est sur celui qui a contraint le malheureux à mentir? » *Responsa ad consulta bulgarorum*, c. LXXXVI, dans Hardouin, *Concilia*, t. V, col. 380. Innocent IV, en recommandant l'usage de la torture, ignorait sans doute ce texte. Son excuse est qu'il n'a fait que se conformer aux mœurs de son temps et suivre l'exemple des juridictions laïques.

Parmi les pénalités que les tribunaux d'Inquisition appliquaient aux hérétiques nous relèverons surtout la confiscation et la peine de mort, qui offrent un caractère nettement vindicatif.

Un historien a marqué la gravité des confiscations inquisitoriales. « Elles infligeaient, dit-il, les horreurs de la misère à des milliers de femmes et d'enfants innocents, car, suspects, ils auraient été poursuivis, et elles paralysaient les relations journalières à un degré qu'il est difficile de concevoir. Il n'y avait, en effet, guère de sécurité dans les affaires, puisque les marchés passés par un hérétique latent étaient radicalement nuls, et qu'ils pouvaient être rescindés dès qu'on venait à découvrir sa culpabilité, soit de son vivant, soit même après sa mort. » En présence d'un tel système de pénalité, on s'explique que Lea soit allé jusqu'à écrire : « Quelque horribles qu'aient été les cachots encombrés où l'Inquisition entassait ses pénitents, elle a fait régner encore plus de terreur et de désespoir par la perpétuelle menace de spoliation qu'elle tenait suspendue sur les têtes. » *Op. cit.*, t. I, p. 480. Et l'on se prend à regretter que l'Inquisition ne s'en soit pas tenue à la rigueur du droit romain, qui, dans son dernier état, décidait que les biens de l'hérétique pouvaient passer à ses fils orthodoxes et même à ses agnats et à ses cognats.

Quant à la peine de mort, il convient de définir exactement la mesure dans laquelle les inquisiteurs sont responsables de l'application qui en fut faite aux hérétiques.

D'abord, le nombre des hérétiques obstinés et des relaps qu'ils ont livrés au bras séculier n'est pas aussi considérable qu'on pourrait le croire. Une statistique générale nous manque. Mais nous possédons quelques registres de sentences intéressants à étudier; par exemple, les sentences de Pamiers de 1318 à 1324, et celles de Toulouse de 1308 à 1323. Sur neuf « sermons » ou autodafés tenus par le tribunal de Pamiers et portant condamnation de *soixante-quatre* personnes, *cinq* hérétiques seulement ont été livrés au bras séculier. Vidal, *Le tribunal de l'Inquisition de Pamiers*, p. 235. A Toulouse, Bernard Gui présida *dix-huit* autodafés et porta *neuf cent trente* condamnations; de ce nombre *quarante-deux* seulement sont marquées du signe redoutable : *relicti curiæ sæculari*. Cf. Douais, *Documents*, t. I, p. CCV, et Vacandard, *L'Inquisition*, p. 322. La proportion de ces condamnations était donc, dans le tribunal de Pamiers, *d'un* pour *treize;* dans le tribunal de Toulouse *d'un* pour *vingt-deux* ou *vingt-trois*. Bien qu'effrayante encore, cette statistique est loin des fantômes plus effrayants qu'évoque volontiers la plume grossissante des pamphlétaires mal informés.

A tout prendre, on peut penser que l'institution et le fonctionnement des tribunaux d'Inquisition réalisaient un véritable progrès dans les mœurs; non seulement ils avaient fermé l'ère des exécutions sommaires, mais encore ils avaient diminué considérablement les condamnations qui aboutissaient à la peine de mort. Et Lea, qu'on ne saurait taxer d'indulgence excessive pour l'Église, a pu écrire en toute vérité, *op. cit.*, t. I, p. 480 : « Le bûcher (de l'Inquisition) n'a fait comparativement que peu de victimes. »

Encore faut-il observer que parmi les sectaires qui tombèrent sous les coups du bras séculier, beaucoup avaient, par des crimes de droit commun, mérité la mort.

Telle secte antisociale, qui se renfermait dans son mystère, mais qui gangrenait les populations, comme celle des cathares (et les vaudois, les fratricelles, les lollards n'étaient guère moins dangereux, cf. Jean Guiraud, *La répression de l'hérésie au moyen âge*, dans *Questions d'histoire et d'archéologie chrétienne*, p. 24 sq.), appelait inévitablement sur elle, et sans commettre d'autre crime que celui de vivre et d'agir, les vengeances de la société et le glaive de l'État. *Hostes generis humani qui humanum genus nituntur aboleri*, dit Ebrard en parlant des albigeois. *Liber antihæresis*, cité par Alphandéry, *Les idées morales chez les hétérodoxes latins au début du XIII[e] siècle.* « Quelque horreur que puissent nous inspirer les moyens employés pour la combattre (cette secte), écrit Lea, *op. cit.*, t. I, p. 106, quelque pitié que nous devions ressentir pour ceux qui moururent victimes de leurs convictions, nous reconnaissons sans hésiter que, dans ces circonstances, la cause de l'orthodoxie n'était autre que celle de la civilisation et du progrès. Si le catharisme était devenu dominant ou même seulement l'égal du catholicisme, il n'est pas douteux que son influence n'eût été désastreuse. L'ascétisme dont il faisait profession, en ce qui concerne les relations entre les sexes, aurait inévitablement conduit, s'il était devenu général, à l'extinction de l'espèce. En condamnant l'univers visible et la matière en général comme des œuvres de Satan, le catharisme faisait un péché de tout effort

vers l'amélioration matérielle de la condition des hommes. Ainsi, si cette croyance avait recruté une majorité de fidèles, elle aurait eu pour effet de ramener l'Europe à la sauvagerie des temps primitifs. Elle n'était pas seulement une révolte contre l'Église, mais l'abdication de l'homme devant la nature. » Il fallait donc, à tout prix, arrêter son développement. En la poursuivant à outrance, la société ne faisait que se défendre elle-même contre les entreprises d'une force essentiellement destructive. C'était la lutte pour la vie.

A ce compte, il faudrait défalquer du nombre de ceux qu'on appelle communément les victimes de l'intolérance ecclésiastique la plupart des hérétiques qui ont été atteints par le glaive de l'État, car c'est le catharisme qui a fourni au bûcher, notamment dans le nord de l'Italie et dans le midi de la France, le contingent le plus considérable.

Il reste pourtant que les tribunaux de l'Inquisition ne condamnaient pas seulement les malfaiteurs qui, en vertu de leurs théories hétérodoxes, pouvaient causer un bouleversement social; ils frappaient toutes les hérésies en bloc et chaque hérésie comme telle : « Nous statuons, dit expressément Frédéric II, const. *Inconsutilem tunicam*, dans Eymeric, *Appendice*, que le crime d'hérésie, quel que soit le nom de la secte, soit mis au rang des crimes publics... Et de la sorte tombera sous le coup de la loi quiconque s'écartera de la foi catholique, ne fût-ce qu'en un seul article; » *si inventi fuerint a fide catholica saltem in articulo deviare*. Cf. Jordan, *op. cit.*, p. 107-120. Ce fut bien ainsi, nous l'avons vu, que le comprirent les théologiens et les canonistes. Saint Thomas d'Aquin, par exemple, en qui nous entendons toute l'École, ne se donne pas la peine d'établir une distinction entre l'hérésie des cathares ou telle autre dont le caractère serait purement spéculatif, il les place toutes sur le même plan; un hérétique, quel qu'il soit, dès lors qu'il est obstiné dans son erreur ou relaps, mérite la mort. *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. x, a. 8, 9, xi, a. 3 et 4.

Les inquisiteurs étaient si persuadés de cette vérité qu'ils poursuivaient jusque dans la tombe après dix, vingt et trente ans, des hérétiques dont le crime était resté secret pendant leur vie et qui, trépassés, ne pouvaient plus évidemment nuire à la société.

C'est donc la peine de mort pour crime d'hérésie pure que nous avons à apprécier.

Les relaps repentants échappèrent pendant quelque temps, nous l'avons vu, à cette punition extrême. On considéra d'abord l'emprisonnement comme un châtiment proportionné à leur faute. Cf. Lea, *op. cit.*, t. I, p. 543-547. C'était un moyen de la leur faire expier. La peine de mort mit plus tard les juges dans une fausse situation : d'une part, comme ils accordaient l'absolution et la communion au coupable, ils faisaient profession de croire à la sincérité de son repentir et de sa conversion et, d'autre part, en l'envoyant au bûcher par crainte d'une récidive, ils formaient un jugement à la fois téméraire et odieux. Condamner à la mort un homme que l'on reconnaît digne de recevoir l'eucharistie, sous prétexte qu'il est capable de commettre à l'avenir un crime qu'il ne commettra peut-être pas, nous paraît aujourd'hui une injustice et une anomalie, Cf. Vacandard, *L'Inquisition*, p. 209-211.

Les hérétiques impénitents devaient-ils même subir une pareille condamnation? Ce n'était pas l'avis de saint Augustin, ni en général des autres Pères des premiers siècles, qui invoquaient en faveur des coupables la règle supérieure « de la charité, de la mansuétude chrétienne » et ne voulaient leur appliquer que des peines médicinales. Cf. textes dans Vacandard, *L'Inquisition*, p. 3-34. Et il semble bien que leur doctrine soit conforme à la parabole du Sauveur sur l'ivraie et le bon grain. Voir comment saint Thomas interprète cette parabole, Vacandard, *ibid.*, p. 205-206. « Est-ce, disait, au XIe siècle, l'évêque de Liège, Wazon, *Vita Vasonis*, c. xxv, *P. L.*, t. CXLII, col. 753, est-ce que ceux qui sont ivraie aujourd'hui ne peuvent pas se convertir demain et devenir froment? » Or, en leur appliquant la peine de mort, on supprimait du même coup pour eux toute possibilité de conversion. Assurément, la charité chrétienne ne trouve pas son compte dans cette mesure. Tant de sévérité ne peut se justifier qu'au regard de l'Ancien Testament, dont les rigueurs, au dire des docteurs de l'Église, devaient être abolies par la loi évangélique. Cf. Vacandard, *ibid.*, p. 3-4.

Les partisans de la peine de mort pour crime d'hérésie, Frédéric II et saint Thomas, ont essayé de légitimer leur sentiment par des arguments de raison. On condamne bien au supplice, disent-ils, les personnes coupables de lèse-majesté et les faux monnayeurs. Donc... C'est là prendre des comparaisons pour des raisons. Les criminels dont il s'agit troublaient gravement l'ordre social. Mais on ne saurait en dire autant de toute et de chaque hérésie comme telle. Il n'y a pas de commune mesure entre un crime contre la société et un crime contre Dieu. Si on voulait les assimiler l'un à l'autre, on arriverait facilement à prouver que tous les péchés sont des crimes de lèse-majesté divine et méritent par conséquent d'être punis de mort. Qui veut trop prouver ne prouve rien.

C'est au nom de la charité chrétienne que saint Thomas prétend frapper si durement les relaps. *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. IX, a. 4, *sed contra*. La charité a pour objet le bien spirituel et le bien temporel du prochain. Le bien spirituel, c'est le salut de l'âme; le bien temporel, c'est la vie corporelle et les autres avantages de ce monde, tels que la richesse, les dignités, etc. Ces biens temporels sont subordonnés au bien spirituel et c'est charité que d'empêcher qu'ils ne nuisent au salut éternel de celui qui les possède ou des autres. C'est donc charité d'en priver celui qui en abuserait, charité pour lui-même, charité pour autrui. Mais si on conservait la vie aux relaps, cela pourrait tourner au préjudice du salut des autres, soit parce que les relaps, fréquentant les fidèles, pourraient les corrompre, soit parce qu'en échappant au châtiment, ils causeraient un scandale, puisque les autres tomberaient dans l'hérésie avec plus de sécurité. L'inconstance des relaps est donc un motif suffisant pour que l'Église, toujours prête à les recevoir à la pénitence, n'entreprenne pas de les soustraire à une sentence de mort : *Ulterius redeuntes recipiuntur quidem ad pænitentiam, non tamen ut liberentur a sententia mortis.*

Une pareille argumentation n'est guère convaincante. Pourquoi la prison perpétuelle, qui peut être une peine médicinale, ne remplirait-elle pas l'office de protection que l'on demande à la peine de mort? Cette peine est trop légère, dira-t-on, pour effrayer les fidèles et les empêcher de tomber à leur tour dans l'hérésie. En ce cas, pourquoi ne condamne-t-on pas du premier coup à la mort les hérétiques même repentants? On terroriserait ainsi plus facilement encore tous ceux qui seraient tentés d'adhérer à l'erreur. Évidemment, saint Thomas ne veut pas songer à toutes ces conséquences de son raisonnement. Il n'a qu'un but : légitimer la discipline criminelle de son temps. Et c'est son excuse. Mais il faut reconnaître que rarement sa dialectique a été aussi indiscutable.

En somme, ni la raison, ni la tradition chrétienne, ni l'Évangile n'exigent l'application de la peine de mort aux hérétiques considérés uniquement comme tels. Nous ne ferons même pas aux canonistes qui, pour justifier la pratique du moyen âge, alléguaient le fameux texte de saint Jean : *Si quis in me non manserit, in ignem mittent et ardet*, l'honneur de discuter

leur interprétation. Il y a là un abus du sens accommodatice qui défie toute logique. Personne ne consentira à voir en Jésus le précurseur ou plutôt l'auteur même du code criminel de l'Inquisition.

La sévérité de ce code ne saurait pourtant trop nous étonner. Les doctrines et les pratiques qu'elles représentent étaient conformes à l'idée que les hommes du moyen âge se faisaient de la justice. Les détenteurs de l'autorité civile n'avaient pas seulement alors pour mission de protéger l'ordre social, mais encore de défendre les intérêts de Dieu dans ce monde. Ils se regardaient en toute vérité comme les représentants de l'autorité divine ici-bas. Les affaires de Dieu étaient les leurs; il leur appartenait, par conséquent, de venger les injures faites à la divinité. A ce titre, l'hérésie, crime purement théologique, relevait de leur tribunal. En le punissant, ils ne faisaient que remplir un des devoirs de leur charge. Cf. Vacandard, *L'Inquisition*, p. 286, note 2. Ce sont eux qui l'ont assimilé au crime de lèse-majesté et qui l'ont rendu, par là même, passible de la peine de mort, voire de la peine du bûcher. Ainsi s'explique qu'associée ou non aux crimes de droit commun, l'hérésie ait été frappée si sévèrement.

Partant de cette idée, certains apologistes ont essayé de montrer que l'exécution des hérétiques fut l'œuvre du pouvoir civil et que l'Église n'en est nullement responsable. « Séparons et distinguons bien exactement dit Joseph de Maistre, *Lettres à un gentilhomme russe sur l'Inquisition espagnole*, 1864, p. 17-18, 28, 34, lorsque nous raisonnons sur l'Inquisition, la part du gouvernement de celle de l'Église. Tout ce que ce tribunal montre de sévère et d'effrayant, et la peine de mort surtout, appartient au gouvernement; c'est son affaire, c'est à lui, et c'est à lui seul qu'il faut en demander compte. Toute la clémence, au contraire, qui joue un si grand rôle dans le tribunal de l'Inquisition, est l'action de l'Église, qui ne se mêle de supplices que pour les supprimer ou les adoucir. » Cf. Rodrigo, *Historia verdadera de l'Inquisicion*, 1876, t. I, p. 176.

Une pareille théorie scandalise à bon droit l'historien Lea, *op. cit.*, t. I, p. 227-228 et 540. Elle supprime, en effet, plutôt qu'elle ne résout, le problème de la participation réelle des inquisiteurs aux condamnations qui entraînaient la peine de mort.

Si l'on s'en tenait à la lettre des constitutions papales et impériales de 1231 et 1232, *Decretales*, l. V, tit. VII, *De hæreticis*, c. 13; *Monumenta Germaniæ, Leges*, sect. IV, t. II, p. 196, ce seraient bien les tribunaux civils et non les tribunaux ecclésiastiques qui auraient assumé entièrement la responsabilité des sentences de mort : *sæculari judicio relinquantur;* l'Inquisition n'aurait fait que prononcer un jugement doctrinal, s'en rapportant pour le reste à la décision de la cour séculière. C'est évidemment cette législation que les apologistes ont eu en vue, et le texte des lois leur donne raison.

Mais à côté de la législation, il faut considérer la jurisprudence et celle-ci, à certains égards du moins, pourrait bien leur donner tort. On se rappelle, en effet, que l'Église frappait d'excommunication les princes qui refusaient de brûler les hérétiques que leur livrait l'Inquisition. Cf. Jordan, *op. cit.*, p. 61-87. Les princes n'étaient pas proprement juges en cette circonstance : la compétence pour connaître des questions d'hérésie leur faisait défaut, elle leur était même formellement déniée. *Sexte*, l. V, II, 18, *De hæreticis*, dans Eymeric, *Directorium*, p. 110; cf. concile de Toulouse de 1229, can. 8. Leur rôle devait se borner à enregistrer la décision de l'Église et à lui donner la suite qu'elle comportait en droit civil. Dès lors, il semble que, si une exécution s'ensuivait, une double autorité se trouvait engagée dans cette mesure, celle du pouvoir civil qui appliquait ses propres lois et celle du pouvoir spirituel qui le contraignait à les appliquer. C'est ce qui faisait dire à Pierre le Chantre qu'il ne fallait pas tuer les cathares à la suite d'un jugement ecclésiastique, sous peine de compromettre la responsabilité de l'Église : *Illud ab eo fit, cujus auctoritate fit*, ajoutait-il pour justifier sa recommandation, *Verbum abbreviatum*, c. LXXVIII, *P. L.*, t. CCV, col. 231.

C'est donc une erreur de prétendre que l'Église n'eut aucune part dans la condamnation à mort des hérétiques. Cette participation ne fut pas directe, immédiate; mais elle fut réelle et efficace.

Après cela, que l'on discute la question de savoir si, dans l'espèce, la responsabilité de l'Église est une responsabilité juridique ou simplement une responsabilité morale, L. Choupin, *Valeur des décisions doctrinales et disciplinaires du Saint-Siège*, Paris, 1913, p. 497-510, la réponse importe peu, au regard de l'histoire et des faits.

Les juges des tribunaux ecclésiastiques avaient conscience que leurs décisions engageaient gravement l'Église. Et ils essayèrent de pallier, par une formule de droit canon, ce que leurs sentences avaient de compromettant. En livrant les hérétiques à la cour séculière, ils priaient celle-ci, nous l'avons vu, d'agir avec modération et d'éviter « toute effusion de sang et tout péril de mort » Ce n'était là, malheureusement, qu'une formule surannée qui ne trompait personne. Elle était destinée à sauvegarder le principe que l'Église avait pris pour devise : *Ecclesia abhorret a sanguine.* En affirmant bien haut cette règle traditionnelle, les inquisiteurs s'imaginaient dégager d'autant leur responsabilité. C'était le seul moyen qu'ils eussent de ne pas tremper dans des jugements de sang. Reste à prendre ce moyen pour ce qu'il vaut. On l'a qualifié d'« astuce » et d'« hypocrisie », Lea, *op. cit.*, t. I, p. 224; appelons-le simplement une fiction légale.

Faut-il maintenant discuter le principe même de l'Inquisition et de son système de pénalités? Hugueny et Turmel l'ont fait savamment dans la *Revue du du clergé français*, 1er mars 1907, p. 759-766.

Le P. Hugueny justifie l'institution médiévale, et tout en refusant de « renier l'idéal de justice des inquisiteurs », il estime que l'on doit s'interdire « à tout jamais de relever leurs tribunaux, à cause des inconvénients » qu'entraînerait désormais la répression violente de l'hérésie. « Impossible de rêver d'étouffer l'erreur en son foyer (comme on l'a fait au moyen âge), alors qu'avec les moyens de communication des temps modernes, les idées se répandent si vite et si facilement d'un bout du monde à l'autre. La violence serait donc inutile autant qu'injuste, même dans les pays où l'Église aurait à son service le pouvoir temporel. L'expérience du passé nous apprend d'ailleurs qu'un succès passager et local peut avoir une répercussion lamentable pour les temps ou les lieux où ne peut plus s'exercer l'autorité de l'Église. »

M. Turmel prend acte de cet aveu, et après avoir discuté « l'idéal de justice des inquisiteurs », il ajoute : « On fait observer que la répression violente de l'hérésie pourrait avoir une répercussion lamentable.... Mais sur quoi repose cette prévision? Sur l'expérience du passé! Hélas! il n'est que trop vrai; la répression violente de l'hérésie a eu des conséquences à jamais déplorables, en suscitant contre l'Église des haines terribles. On conclut que, désormais, les mesures violentes seraient funestes et que l'on fera bien d'y renoncer. Moi je conclus qu'elles ont été désastreuses dans le passé et qu'on eût beaucoup mieux fait de n'y jamais recourir. »

En somme — c'est toujours là qu'il faut en revenir — l'Inquisition ne s'explique et ne se justifie que par

la mentalité de ceux qui représentaient le pouvoir civil et le pouvoir religieux au moyen âge, et par l'horreur que leur inspirait à tous le crime d'hérésie. Pour comprendre une pareille institution, il faut se faire une âme d'ancêtre.

I. Documents originaux. — Bibliothèque du Vatican, ms. lat. *4030 (Procès inquisitoriaux)*; Bibliothèque nationale de Paris, fonds *Doat*, II. XXI-XXVIII, XXXI-XXXV *(Procès inquisitoriaux)*; ms. lat. *4269 (Registre de l'inquisiteur Geoffroy d'Ablis)*; ms. lat. *4270 (Procès de Bernard Délicieux)*; ms. lat. *11847 (Procès inquisitoriaux)*; ms. lat. *12856 (Recueil d'interrogatoires d'hérétiques albigeois faits par l'évêque d'Albi, 1285-1393, extraits par Barthélemy Planaratz, archiprêtre de Lauzerte, le 26 oct. 1574, des archives de Toulouse)*: Bibliothèque municipale de Toulouse, ms. lat. *609 (Interrogatoires d'hérétiques et inquisitions)*; Mgr Douais, *Documents pour servir à l'histoire de l'Inquisition dans le Languedoc*, 2 in-8°, Paris, 1900; *Les sources de l'histoire de l'Inquisition dans le midi de la France aux XIIIe et XIVe siècles*, mémoire suivi de la *Chronique de Guilhem Pelhisso* et d'un fragment d'un registre de l'Inquisition, Paris, 1881; P. Frédéricq, *Corpus documentorum Inquisitionis hæreticæ pravitatis Neerlandicæ*, 5 in-8°, Gand, 1889; Germain, *Inventaire inédit concernant les archives de l'Inquisition de Carcassonne*, in-4°, Montpellier, 1856; Limborch, *Historia Inquisitionis*, contenant le *Liber sententiarum inquisitionis Tolosanæ*, in-8°, Amsterdam, 1692; Ch. Molinier, *Études sur quelques manuscrits des bibliothèques d'Italie concernant l'Inquisition et les croyances hérétiques du XIIe au XVIIe siècle*, in-8°, Paris, 1887.

II. Législation canonique et manuels d'Inquisition. — Collection des conciles, notamment Hardouin, *Collectio maxima conciliorum generalium et provincialium*, 12 in-fol., Paris, 1715; Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, 31 in-fol., Venise, 1769; *Registres* des papes des XIIIe et XIVe siècles, édit. de l'École française de Rome, Paris (en cours de publication), notamment L. Auvray, *Registres de Grégoire IX*, in-4°, Paris, 1896-1910; Balme et Lelaidier, *Cartulaire ou histoire diplomatique de saint Dominique*, 3 in-8°, Paris, 1892 sq. *(Formules de réconciliation des hérétiques)*; Bernard de Côme, *Lucerna inquisitorum hæreticæ pravitatis in qua summatim continetur quidquid desideratur ad hujus modi inquisitionis munus exercendum*, Milan, 1566; David d'Augsbourg, *Tractatus de inquisitione hæreticorum*, édit. Preger, in-8°, Mayence, 1876; Mgr Douais, *S. Raymond de Pennafort et les hérétiques, Directoire à l'usage des inquisiteurs aragonais*, in-8°, Paris, 1899; N. Eymeric, *Directorium inquisitorum, cum commentariis F. Pegnæ*, in-4°, Rome, 1578; J. Ficker, *Die gesetzliche Einführung der Todesstrafe für Ketzerei*, dans *Mittheilungen des Instituts für oesterreich. Geschichtsforschung*, Inspruck, 1880, t. I; Gui Foucois (Guidonis Fulcodii), *Quæstiones quindecim ad inquisitores, cum annotationibus Cæsaris Carenæ*, Lyon, 1669; Bernard Gui, *Practica Inquisitionis hæreticæ pravitatis*, édit. Douais, in-4°, Paris, 1886; Huillard-Bréholles, *Historia diplomatica Frederici II*, 6 in-8°, Paris, 1852-1861; Percin, *Monumenta conventus Tolosani ordinis prædicatorum*, in-fol., Toulouse, 1693; Potthast, *Regesta pontificum romanorum (1198-1304)*, 2 in-4°, Berlin, 1874; *Processus Inquisitionis*, ouvrage anonyme, composé vers 1224, dans *Nouvelle revue historique du droit français et étranger*, 1883, p. 669-678; réédité dans Vacandard, *L'Inquisition*, 5e édit., Paris, 1914, appendice A; Ripoll, *Bullarium ordinis fratrum prædicatorum*, Rome, 1729, t. I sq.; Sbaralea, *Bullarium franciscanum*, Rome, 1765, t. I sq.; Sprenger, *Malleus maleficorum*, in-fol., Cologne, 1489; J. Vidal, *Bullaire de l'Inquisition française au XIVe siècle et jusqu'à la fin du grand schisme*, in-8°, Paris, 1913; Wadding, *Annales minorum*, Rome, 1733, t. I sq.

III. Ouvrages généraux sur l'inquisition. — J. Benoist, O. P., *Histoire des albigeois et des vaudois ou barbets*, 2 in-12, Paris, 1691; Alex. Bérard, *Les vaudois, leur histoire sur les deux versants des Alpes du IVe au XVIIIe siècle*, in-8°, Paris, 1893; Th. de Cauzons, *Histoire de l'Inquisition en France*, 3 in-8°, Paris, 1888 sq.; Dœllinger, *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters*, 2 in-8°, Munich, 1890; Mgr Douais, *L'Inquisition, ses origines, sa procédure*, in-8°, Paris, 1906; *La formule « Communicato bonorum virorum consilio » des sentences inquisitoriales*, in-8°, Paris, 1898; Duverger, *La vauderie dans les États de Philippe le Bon*, in-8°, Arras, 1885; P. Frédéricq, *Geschiedenis der Inquisitie in de Neerlanden tot aenhure herinrichting onder Keizer Karel V (1025-1520)*, in-8°, Gand, 1890; Frédéricq, *Robert le Bougre, premier inquisiteur général de France*, in-8°, Liége, 1892; Goujet, *Histoire des Inquisitions*, 2 in-12, Cologne, 1758; J. Guiraud, *Cartulaire de Notre-Dame de Prouille, précédé d'une étude sur l'albigéisme languedocien aux XIIe et XIIIe siècles*, 2 in-4°, Paris, 1907; *Saint Dominique*, in-12, Paris, 1899; *Questions d'histoire et d'archéologie*, in-12, Paris, 1905; J. Havet, *L'hérésie et le bras séculier au moyen âge jusqu'au XIIIe siècle*, dans *Œuvres complètes*, Paris, 1896, t. II, p. 117-180; Hansen, *Zauberwahn, Inquisition und Hexenprocess im Mittelalter und die Entstehung der grossen Hexenverfolgung*, in-8°, Munich, 1890; Ch. Haskins, *Robert le Bougre and the beginnings of the Inquisition in northern France*, extrait de *American historical review*, avril-juillet 1902; Hermann Haupst, *Valdensertum und Inquisition in sud-œstlischen Deutschland*, dans *Deutsche Zeitschrift für Geschichte*, 1889-1890; *Geschichte der religiösen Sekten in Franken*, in-8°, 1882; Hauréau, *Bernard Délicieux et l'Inquisition albigeoise*, in-12, Paris, 1877; C. Henner, *Beiträge zur Organisation und Competenz der päptslichen Ketzergerichte*, in-8°, Leipzig, 1890; Kaltner, *Konrad von Marburg und die Inquisition in Deutschland*, in-8°, Prague, 1882; H. C. Lea, *A history of the Inquisition in the middle ages*, 1888; trad. française par Salomon Reinach, 3 in-12, Paris, 1900-1902; E. Jordan, *La responsabilité de l'Église dans la répression de l'hérésie au moyen âge*, Paris, 1907; A. Llorente, *Histoire critique de l'Inquisition*, trad. de l'espagnol, 4 in-8°, Paris, 1818; Marsollier, *Histoire de l'Inquisition et de son origine*, 2 in-12, Cologne (Paris), 1693; Jean Marx, *L'Inquisition en Dauphiné. Étude sur le développement et la répression de l'hérésie et de la sorcellerie, du XIVe siècle au début du règne de François Ier*, in-8°, Paris, 1914; Moll, *Kerkgeschiedenis van Nederland voor de Hervorming*, 6 in-8°, Utrecht, 1864-1871 (le IIe vol. sur l'Inquisition dans les Pays-Bas); Ch. Molinier, *L'Inquisition dans le midi de la France aux XIIe et XIVe siècles*, in-8°, Paris, 1880; *L'endura, coutume religieuse des derniers sectaires albigeois*, in-8°, Bordeaux, 1881; Monteiro, *Historia da sancta Inquisiçao do regno de Portugal e suas conquestas*, 2 in-4°, Lisbonne, 1749; E. Montet, *Histoire littéraire des vaudois en Piémont*, in-8°, Paris, 1885; Muston, *Histoire des vaudois*, 4 in-12, Paris, 1880; K. Müller, *Die Valdenses und ihre einzelne Gruppen bis zum Anfang des XIV Iahrhunderts*, dans *Theologische Studien und Kritiken*, 1886, p. 665-732; 1887, p. 45-146; Luis a Paramo, inquisiteur du royaume de Sicile, *De origine et progressu officii sanctæ Inquisitionis*, in-fol., Madrid, 1598; Rodrigo, *Historia verdadera de la Inquisicion*, 3 in-8°, Madrid, 1876-1877; C. Schmidt, *Histoire et doctrine des cathares ou albigeois*, 2 in-8°, Paris, 1849; Tanon, *Histoire des tribunaux de l'Inquisition en France*, in-8°, Paris, 1893; Vacandard, *L'Inquisition*, 5e édit., in-12, Paris, 1914; Vaissette, *Histoire générale du Languedoc*, édit. Privat-Molinier, 15 in-4°, Toulouse, 1872 sq.; Vidal, *Un inquisiteur jugé par ses victimes, Jean Galand et les Carcassonnais*, in-8°, Paris, 1903; *Le tribunal de l'Inquisition de Pamiers*, in-8°, Toulouse, 1906; Wattenbach, *Ueber die Inquisition gegen die Waldenser in Pommern und der Mark Brandenburg*, in-8°, Berlin, 1886; Zanchini, *De hæreticis tractatus aureus*, Mantoue, 1567, Rome, 1579.

E. Vacandard.

**INSPIRATION DE L'ÉCRITURE.** — I. Nom. II. Existence. III. Nature. IV. Étendue. V. Effet principal : l'inerrance.

I. Nom. — Le mot « inspiration », qui désigne dans la langue théologique l'action que le Saint-Esprit a exercée sur les écrivains sacrés pour les déterminer à écrire, avec son concours constant et sous son influence directe, les vérités qu'il voulait ainsi manifester aux hommes, est d'origine biblique. Il dérive, en effet, de deux passages du Nouveau Testament, que nous expliquerons. Saint Paul a dit que l'Écriture était θεόπνευστος, II Tim., III, 16, et la Vulgate latine a traduit cet adjectif composé en marquant ses éléments composants par la formule correspondante : *divinitus inspirata*. L'Écriture est donc, de sa nature, *divinement inspirée*. D'autre part, saint Pierre affirme que les hommes de Dieu, c'est-à-dire les prophètes de l'Ancien Testament, ont parlé ὑπὸ Πνεύματος ἁγίου φερόμενοι, II Pet., I, 21, et le traducteur latin a traduit les termes qui expriment l'action de l'Esprit Saint : *Sancto Spiritu inspirati*. Les prophètes de

l'ancienne alliance étaient donc inspirés pour communiquer les oracles divins. L'action du Saint-Esprit, qui a rendu l'Écriture divinement inspirée et qui inspirait les prophètes d'Israël, est donc, à bon droit, désignée par le mot d'inspiration.

Toutefois, ce nom d'origine biblique fut rarement employé dans l'antiquité chrétienne. Les écrivains grecs se servaient d'un autre nom, ἐπίπνοια, qui procède de la même racine, πνεῖν, souffler, que πνεῦμα et θεόπνευστος et qui signifie aussi l'action inspiratrice de Dieu sur les auteurs sacrés. L'historien juif Josèphe est le premier qui s'en soit servi, quand il dit que, chez ses coreligionnaires, ce n'est pas au premier venu, qu'il a été donné d'écrire l'histoire, « mais aux seuls prophètes qui, ayant appris les choses de la plus haute antiquité, κατὰ τὴν ἐπίπνοιαν τὴν ἀπὸ τοῦ θεοῦ, ont aussi écrit clairement les choses de leur temps, comme elles se sont passées ». *Cont. Apion.*, I, 7. C'est du même terme, ἐπίπνοια, que se sert l'auteur de la *Cohortatio ad Græcos*, attribuée parfois à saint Justin, n. 12. *P. G.*, t. VI, col. 264. Saint Irénée l'emploie aussi, quand il parle de l'inspiration de la version des Septante, version faite κατ' ἐπίπνοιαν τοῦ θεοῦ. *Cont. hær.*, III, 21, 2, *P. G.*, t. VII, col. 948. Origène disait encore que personne ne pouvait interpréter les Écritures inspirées χωρὶς ἐπιπνοίας καὶ θεωτέρας δυνάμεως, *Cont. Celsum*, l. IV, n. 30, *P. G.*, t. XI, col. 1073.

Quand, plus tard, les Pères dirent expressément que les Écritures elles-mêmes étaient θεόπνευσται, ils appliquaient plus rarement cette épithète aux écrivains sacrés, qu'ils déclaraient plutôt θεοφερόμενοι ou πνευματοφόροι. Saint Hippolyte toutefois dit que les prophètes étaient θεόπευνστοι et θεοῦ καὶ λόγου ἐξηγηταί. N. Bonwetsch, *Studien zu den Kommentaren Hippolyts zu Bücher Daniel und Hohen Liede*, dans *Texte und Untersuchungen*, Leipzig, 1897, t. XVI, fasc. 2, p. 20. Origène prouve que les écrits de l'Ancien Testament étaient θεοπνεύστας γραφάς, par le fait de l'accomplissement des prophéties messianiques qu'ils contenaient. *De principiis*, l. IV, n. 6, *P. G.*, t. XI, col. 352. Le nom abstrait θεοπνευστία est rarement employé. Seuls les protestants modernes l'ont mis en circulation par le terme de *théopneustie*. Ainsi L. Gaussens a publié un ouvrage intitulé : *Théopneustie, inspiration plénière des saintes Écritures*, Paris, Londres, 1842; il empruntait ce nom grec, qui n'était pas encore usité en français, au langage employé depuis longtemps au delà du Rhin. *Avant-propos*, p. 1.

II. Existence. — Il ne s'agit pas ici de prouver que tous les livres de la Bible ont été inspirés par le Saint-Esprit et sont ainsi l'œuvre de Dieu. Seul, au dire de Léon XIII, encyclique *Providentissimus Deus*, le magistère vivant et propre de l'Église est capable d'établir très solidement l'autorité complète, divine et infaillible des Livres saints. J. Didiot, *Traité de la sainte Écriture*. Paris, Lille, 1894, p. 45; cf. p. 152, 153. Le magistère ecclésiastique l'a fait, en dressant le canon ou la liste complète des livres inspirés qui ont Dieu pour auteur. Voir Canon des Livres saints, t. III, col. 1550 sq. Il s'agit présentement de prouver que les juifs et les chrétiens ont toujours cru à l'existence de livres divins, rédigés sous l'inspiration divine par des hommes, chargés d'une mission spéciale, et que ces livres sont, dans l'ensemble, ceux qui constituent l'Ancien et le Nouveau Testament. Or, pour prouver cette croyance, nous interrogerons les Écritures juives et chrétiennes elles-mêmes, considérées non comme des œuvres divines (ce qui serait un cercle vicieux), mais comme des documents historiques qui attestent la foi des juifs et des chrétiens. Nous interrogerons aussi les écrivains ecclésiastiques et les théologiens et nous indiquerons les preuves diverses qu'ils donnaient de leur foi. Finalement les décisions de l'Église, dont nous admettons l'autorité divine et infaillible, établie par ailleurs, voir Église, et qui est par elle-même un motif puissant et perpétuel de crédibilité et un irréfragable témoignage de sa divine mission, comme dit encore Léon XIII, *loc. cit.*, établiront infailliblement l'existence de l'inspiration des livres sacrés des juifs et des chrétiens.

*I. Croyance des juifs en l'existence de livres inspirés.* — 1° Le Pentateuque lui-même mentionne l'ordre donné par Dieu à Moïse d'écrire certains événements de l'histoire des Israélites et certaines parties de la législation qu'il donnait à son peuple. Après la défaite des Amalécites à Raphidim, Jahvé commanda à Moïse de la raconter « dans un livre », selon la traduction des Septante, Exod., XVII, 17, pour que le souvenir en fût gardé en Israël. Deut., XXV, 17-19. Moïse, est-il dit ailleurs, Exod., XXIV, 4, écrivit « toutes les paroles de Jahvé », celles qui précèdent immédiatement cette mention et qui règlent les conditions de l'alliance que Dieu avait conclue avec les Israélites. C'est « le livre de l'alliance », que Moïse lut au peuple assemblé et dont celui-ci s'engagea à observer le contenu. Ce livre comprend Exod., XX, 11-XXIV, 3. Les bases de cette alliance, de nouveau révélées à Moïse, furent encore mises par écrit sur l'ordre de Dieu. Exod., XXXIV, 10-28. Dans le titre d'une liste des campements d'Israël au désert, Num., XXXIII, 1, 2, il est dit que Moïse, par ordre de Jahvé, écrivit les marches et les stations, c'est-à-dire, dans le sens le plus strict, la liste qui précède, XXXIII, 3-49, ou, selon quelques commentateurs, une relation des marches d'Israël depuis la sortie d'Égypte jusqu'au moment où le récit est parvenu, relation dont la liste ne serait qu'un résumé. Le reste de la législation mosaïque de l'Exode et des Nombres est présenté comme révélé par Dieu à Moïse, sans qu'il soit dit nulle part que Moïse l'écrivit. Si, à la fin de sa vie, le législateur, « ayant achevé d'écrire les paroles de cette loi dans un livre » Deut., XXXI, 24, c'est-à-dire le Deutéronome, le fit placer à côté de l'arche par les lévites, 25, 26; cf. Jos., I, 7, 8; VIII, 31, 32, 34, il n'est pas dit que ce livre ait été écrit par l'ordre de Dieu. Mais le cantique de Moïse, Deut., XXXII, 1-43, a été composé par ordre divin, XXXI, 19. Cf. E. Mangenot, *L'authenticité mosaïque du Pentateuque*, Paris, 1907, p. 207-214; J. Nikel, *Die Pentateuchfrage*, Munster-en-Westphalie, 1921, p. 16-18. Ces écrits de Moïse rédigés par ordre divin, se trouvant dans le Pentateuque, firent conclure plus tard aux juifs qui tenaient leur législateur comme l'auteur du livre entier, Mal., IV, 18; I Esd., III, 2; VI, 18; II Esd., VIII, 1; XIII, 1; II Par., XXIII, 18; XXXIII, 8; cf. XXV, 4, que celui-ci, considéré d'ailleurs comme un prophète, Deut., XXXIV, 10, avait été inspiré de Dieu pour l'écrire. La Genèse, enfin, était remplie des paroles que Dieu avait adressées aux patriarches et les quatre autres livres du Pentateuque contiennent presque à chaque page des formules comme celle-ci : Dieu dit à Moïse.

2° Josué, qui avait reçu le volume de la loi, c'est-à-dire le Deutéronome, Jos., I, 1, 8, après avoir fait renouveler au peuple son alliance avec Dieu, XXIV, 1-25, dressa un statut et une ordonnance qu'il écrivit « dans le livre de la loi de Dieu », 25, c'est-à-dire dans le Deutéronome, XXVI, 16-XXVII, 26, ou à sa suite. Samuel écrivit la loi du royaume futur dans un livre, qu'il déposa devant le Seigneur, I Reg., X, 25, à savoir auprès de l'arche, Deut., XXXI, 26, comme le Deutéronome lui-même. Cet acte était une sorte de canonisation des livres ainsi déposés et placés sous la garantie de Dieu. La dix-huitième année du règne de Josias sous le pontificat d'Helcias, on découvrit dans le

temple de Jérusalem « le livre de la loi », « de la loi de Jahvé », IV Reg., XXII, 8, 1, « le livre de l'alliance », XXIII, 2, qui provoqua la réforme religieuse de Josias, après la lecture qui en fut faite au peuple. Or, ce livre est sinon le Deutéronome actuel, au moins une de ses parties. Cf. E. Mangenot, *op. cit.*, p. 116-123, 215-216; J. Nikel, *op. cit.*, p. 20-21. L'auteur des Paralipomènes parle de loi écrite, I Par., XVI, 40, de loi de Moïse, II Par., XXIII, 18; XXXI, 3, rédigée de sa main, XXXIII, 8. Il reconnaît le Pentateuque entier dans le livre de la loi, découvert au temple sous le règne de Josias, et il l'attribue à Moïse. II Par., XXXIV, 14; XXXV, 12. Il paraît bien qu'il parle de la loi rédigée, et non simplement promulguée par Moïse. E. Mangenot, *op. cit.*, p. 219. J. Nikel, *op cit.*, p. 22-23, est d'un avis contraire, il pense que le Pentateuque n'existait pas encore dans son état actuel, au temps d'Esdras et de Néhémie. Ces livres législatifs étaient donc, pour les juifs, des ouvrages ayant à la fois une autorité divine et une origine humaine, puisqu'ils avaient été rédigés par des écrivains qui obéissaient à un ordre divin et faisaient connaître les ordonnances de Dieu.

3° Si parmi les prophètes, dont Dieu avait promis une série continue, Deut., XVIII, 5-17, plusieurs ne furent que des orateurs qui parlaient au nom de Dieu, d'autres mirent par écrit les oracles que Dieu leur avait révélés. Tous recevaient l'inspiration divine *ad loquendum*, qui diffère de l'inspiration *ad scribendum*, et dont nous n'avons pas à parler ici. Voir PROPHÉTIE. Ceux qui ont écrit leurs prophéties orales, l'ont-ils fait sous l'inspiration de Dieu qui les poussait à écrire? On pourrait le conclure *a priori* et supposer que les prophètes écrivains avaient conscience de rédiger leurs oracles par la volonté de Dieu. Mais nous ne sommes pas réduits à de simples conjectures, et différents témoignages, contenus dans leurs écrits, attestent qu'ils ont parfois reçu formellement de Dieu l'ordre d'écrire les volontés divines. Ainsi Isaïe, qui appelle « livre de Jahvé » son propre volume de prophéties, XXXIV, 16, avait rapporté l'ordre divin d'écrire quelques-uns de ses oracles précédents, VIII, 1; XXX, 8. Habacuc avait reçu mandat d'écrire sa vision, II, 2, 3. Ézéchiel, dont les actions symboliques étaient des prophéties en acte, les a mises par écrit, et il en avait reçu, au moins une fois, l'ordre exprès de Dieu, XXIV, 1, 2.

Nous sommes plus complètement renseignés sur l'activité littéraire de Jérémie. Ce prophète, qui se jugeait incapable de parler, eut de Dieu l'ordre et la mission de parler en son nom et de faire connaître aux habitants du royaume de Juda tout ce que le Seigneur lui manderait de dire, I, 4-10, et la parole de Dieu lui fut adressée. La quatrième année du règne de Joakim, Dieu lui ordonna d'écrire dans un livre toutes les paroles qu'il lui avait dites contre Israël et Juda et contre les nations païennes depuis la jour de sa vocation jusqu'à cette date, en vue de convertir Juda, XXXVI, 1-3. Et le prophète les dicta à son secrétaire Baruch et lui ordonna de les lire dans le temple au peuple qui s'y rassemblait, 4-7. Baruch accomplit l'ordre reçu, au jour de jeûne de l'année suivante, 8-10. Il renouvela cette lecture au palais royal devant les princes assemblés, 11-18. Le roi voulut en entendre la lecture, mais après l'audition de trois ou quatre pages, il fendit le volume à coups de canif et le jeta au feu, 21-26. Dieu ordonna à Jérémie d'écrire de nouveau ses discours que contenait le premier rouleau et d'y ajouter une nouvelle menace contre le roi, 27-31. Aussi le prophète dicta à Baruch un nouveau texte, qui contenait les oracles précédents et beaucoup d'autres, 32. Le livre des prophéties de Jérémie ainsi composé était véritablement un livre d'origine divine, rédigé par un prophète qui était inspiré en l'écrivant, comme il l'avait été en prononçant de vive voix les oracles divins. Jérémie rédigea encore les oracles qu'il avait prononcés contre Babylone et il en remit le rouleau au prophète Saraias, qui devait le lire aux captifs, puis le jeter dans l'Euphrate, LI, 60-64. Cf. A. Condamin, *Le livre de Jérémie*, Paris, 1920, p. XL-XLII.

Par ordre de Dieu, Daniel écrivait ses visions et les discours, et il les scellait jusqu'à l'époque de leur réalisation, VIII, 26; XII, 4.

Du reste, les livres des grands voyants d'Israël se prêtaient un naturel appui. Leurs auteurs étaient d'abord animés du même esprit et ils assuraient la parfaite continuité du ministère prophétique; ils usaient des mêmes procédés pour faire connaître les volontés de Jahvé : discours, poèmes, chants, visions et actions symboliques. Ils traitaient les mêmes thèmes : prédication du monothéisme moral et des exigences du devoir, annonce ou interprétation des fléaux que Dieu préparait aux juifs coupables et aux nations païennes, proclamation du salut futur du peuple choisi. Leur enseignement formait une véritable chaîne de tradition. Chacun d'eux sans doute mettait en relief certaines idées qui lui étaient propres, mais en même temps il était l'écho de ceux qui l'avaient précédé. Quelques-uns ont même cité, pour les répéter et les développer, des oracles antérieurs. Ainsi, pour ne donner qu'un exemple, Daniel, IV, 2, prend son point de départ dans une prophétie de Jérémie. On constate même, dans la série des livres prophétiques, une dépendance de style plus ou moins accentuée. Tous ces voyants, en écrivant, étaient donc animés du même esprit, et cet esprit était celui de Jahvé.

4° David, l'excellent psalmiste, était inspiré dans ses chants par l'esprit du Seigneur, II Reg., XXII, 1-51, dans un cantique, qui est le ps. XVII, comme dans tous ses autres chants, XXIII, 1-7. Dieu avait donné à Salomon la sagesse et la prudence; aussi ce roi prononça-t-il trois mille paraboles et cinq mille chants. III Reg., IV, 29, 32. Une partie de ces paraboles furent recueillies dans le livre des Proverbes.

5° Ainsi, il s'était formé, chez les juifs, quelques recueils de livres sacrés. Le roi Ézéchias ordonna aux lévites de louer Dieu par les paroles de David et d'Asaph, II Par., XXIX, 30, et il fit recueillir des proverbes de Salomon. Prov., XXV, 1. Après le retour de la captivité, en 444, le scribe Esdras publia la Loi, I Esd., VII, 14; II Esd., VII, 1-8, c'est-à-dire plus probablement le Pentateuque comme la norme du renouvellement de l'alliance avec Dieu, quoi qu'en pense Nikel, *op. cit.*, p. 22-23, et Néhémie avait recueilli une bibliothèque qui comprenait les livres des prophètes et de David., II Mac., II, 13. Le petit-fils du Siracide, dans la préface qu'il mit en tête de la version grecque du livre de son grand-père, vers 130, signale trois recueils : la Loi, les Prophètes, et les autres livres qui ont été transmis par les pères, auxquels son aïeul a ajouté le sien, l'Ecclésiastique. Dans son éloge des pères, le Siracide lui-même mentionne nommément ou par allusion tous les livres de la Bible hébraïque, sauf Esther et Daniel. Antiochus avait fait brûler les livres de la Loi, après les avoir déchirés, et il avait condamné à la mort tous ceux chez qui on en trouvait des exemplaires. I Mac., I, 59, 60. Mais les fidèles Macchabées, au milieu de leurs maux, se consolaient, en lisant les Livres saints, qui étaient demeurés dans leurs mains, XII, 9. Le psautier était employé dans la liturgie du second temple.

6° La croyance des juifs de Palestine à l'existence de livres sacrés était partagée par les juifs hellénistes répandus au milieu des païens. La traduction des Livres saints en grec, qui a constitué à leur usage la version dite des Septante, en est une preuve évidente. Cette version, en effet, a été exécutée pour satisfaire

aux besoins religieux des Israélites de langue grecque, plutôt que pour faire entrer la loi mosaïque dans la bibliothèque du roi Ptolémée Philadelphe.

Le juif Philon, qui vivait au début de l'ère chrétienne et était imprégné de la philosophie alexandrine, gardait néanmoins la foi de ses pères. Au-dessus des sciences profanes qu'il avait étudiées, il plaçait « les livres sacrés », remplis d'une sagesse admirable, que Moïse, le promulgateur de la législation juive, avait laissés et qui surpassent tout ce qu'ont enseigné les philosophes. Moïse était prophète de Dieu, qu'il avait vu face à face et qui l'avait instruit. Il y a eu d'autres prophètes, semblables à lui. Ils ont édité les oracles de Dieu, et Philon nomme couramment leurs livres, ἱερὰ βίβλια, αἱ ἱεραὶ γραφαί, τὰ ἱερὰ γράμματα. Philon n'a pas toutefois une notion très exacte de l'inspiration qu'il confond avec l'extase et qu'il attribue à des personnages qui n'en ont pas été dotés, notamment aux auteurs de la version des Septante, réunis à l'île de Pharos. Voir C. Pesch, *De inspiratione sacræ Scripturæ*, Fribourg-en-Brisgau, 1906, p. 17-24.

L'historien juif Josèphe, quoique palestinien, était imbu des idées helléniques et il exposa les croyances juives de manière à les faire agréer par les Romains. Nous avons dit déjà, col. 2069, qu'il est le premier qui ait employé le mot d'*inspiration*, ἐπίπνοια. Or, il ajoute que les juifs possèdent vingt-deux livres, « qui passent, à bon droit, pour être divins. » Ils les entourent d'une telle vénération que, depuis si longtemps qu'ils existent, personne n'a encore osé y ajouter, en enlever ou y changer quoi que ce soit. On leur a inculqué, dès le berceau, de croire que ces livres contiennent des commandements de Dieu, de telle sorte qu'ils s'attachent à eux et savent mourir pour eux, si c'est nécessaire. *Cont. Apionem*, I, 8. Or, ces vingt-deux livres sont ceux que contenait la Bible hébraïque. Ils comprenaient, en effet, les cinq livres de Moïse, treize livres prophétiques, parmi lesquels les livres historiques, rédigés par des prophètes, et quatre autres, qui contenaient des hymnes à Dieu et des préceptes moraux pour les hommes. Depuis Artaxerxès, d'autres livres avaient été composés (c'étaient les deutérocanoniques de l'Ancien Testament), mais ils n'avaient pas la même autorité que les autres, parce que la succession des prophètes n'était pas exactement assurée. Josèphe attribuait donc à des prophètes, c'est-à-dire à des hommes inspirés, l'origine des livres, auxquels ses coreligionnaires portaient une vénération spéciale, parce qu'ils contenaient la parole de Dieu et des règles de vie morale. Voir t. III, col. 1571.

7° Les juifs croyants ont jusqu'à nos jours conservé la foi de leurs pères en l'inspiration des Livres saints, quelle qu'ait été l'opinion de leurs docteurs sur la nature de cette inspiration. Voir t. III, col. 1569. Nous n'exposerons pas leur sentiment, qui est celui que Jésus-Christ et ses apôtres ont emprunté à leurs coreligionnaires et ont transmis à l'Église chrétienne.

*II. CROYANCE DES CHRÉTIENS.* — 1° *Manifestée dans le Nouveau Testament.* — Cette manifestation s'est produite de deux manières différentes : d'une manière implicite, par l'usage que Notre-Seigneur et ses apôtres ont fait des livres de l'Ancien Testament comme Écriture, c'est-à-dire comme livres inspirés, et d'une manière explicite par l'affirmation formelle de l'inspiration des livres de l'Ancien Testament.

1. *Usage que Jésus et ses apôtres ont fait de l'Ancien Testament comme Écriture.* — *a)* Ils ont emprunté aux juifs une collection de Livres saints, qu'ils désignent par les noms de ses principales classes : la Loi ou le Pentateuque, Joa., X, 34; XII, 34; XV, 25; Rom., III, 19; I Cor., XIV, 21; la Loi et les Prophètes, Matth., V, 17; VII, 12; Luc., XXII, 40; XVI, 16; Act., XII, 13; Rom., III, 21; ou Moïse et les Prophètes, Luc., XVI, 29, 31; XXIV, 27. Même une fois, Luc., XXIV, 44, les trois classes de la Bible hébraïque sont signalées, la Loi, les Prophètes et les Psaumes, le psautier, qui est en tête des *Ketoubîm*, étant la partie prise pour le tout. La Bible hébraïque tout entière était donc admise par Notre-Seigneur et ses apôtres. Bien plus, on a signalé dans les livres du Nouveau Testament des allusions à plusieurs des livres deutérocanoniques, qui avaient cours au moins chez les juifs hellénistes. Voir t. III, col. 1571. — *b)* Or, Jésus et ses apôtres citaient ces livres comme *Écriture*, comme *parole de Dieu*. Notre-Seigneur le fait à diverses reprises. Matth., XXII, 29-31; XXVI, 54, 56; Marc., XII, 24, 26; Luc., XX, 37. Il en appelait aux Écritures qui rendent témoignage de lui. Joa., V, 39. Il dit que Moïse *a écrit* de lui, Joa., V, 46, que David a appelé le Messie son seigneur ἐν πνεύματι, Matth., XXII, 43, 44; ἐν τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ, Marc., XII, 36, et il cite le Ps. CLX, tel qu'il se lisait dans la Bible hébraïque. Il invitait les juifs à scruter les Écritures (celles qu'ils recevaient), qui lui rendaient témoignage, Joa., X, 37-39; elles, dont le contenu devait se réaliser jusqu'au dernier iota, Matth., V, 18, et dont la vérité ne pouvait être éludée. Joa., X, 35. Il a invoqué leur témoignage sur d'autres sujets. Matth., XV, 7; XXIV, 15. Il les a citées, en employant la forme consacrée pour énoncer le caractère scripturaire et inspiré d'une assertion : γέγραπται. Matth., IV, 4, 7; Luc., IV, 4, 8.

Les apôtres ont partagé la foi du Maître en l'inspiration des Écritures. Philippe connaît des prophéties messianiques, écrites par Moïse. Joa., I, 45. Saint Matthieu se complaît à signaler la réalisation des prophéties messianiques, I, 22; IV, 14; XII, 17; XIII, 35; XXI, 4. Saint Pierre, Act., III, 22, cite une parole de Moïse, le plus ancien des prophètes, 21, antérieur à Samuel, 24. Les chrétiens de Jérusalem reproduisent le début du Ps. II, comme ayant été dit par le Saint-Esprit, par la bouche de David. Act., IV, 25. Saint Paul prêchait Jésus d'après la Loi de Moïse et les prophètes, Act. XXVIII, 23, et il rapportait notamment la parole que le Saint-Esprit avait dite par Isaïe, 25. Dans ses Épîtres, il cite plus de quatre-vingts fois les Écritures, qu'il appelle explicitement les oracles divins dont Israël a reçu le dépôt. Rom., III, 2. Cf. IX, 4. Voir F. Prat, *La théologie de saint Paul*, Paris, 1908, t. I, p. 35-41. Les autres apôtres font de même dans leurs lettres. Or les formules de citations qu'ils emploient sont les suivantes : ἡ γραφή, Marc., XII, 10; XV, 28; Joa., XIII, 18; XIX, 24, 36, 37; Rom., IX, 17; X, 11; XI, 2; Gal., III, 8; I Tim., V, 18; Jac., I, 8, 23; IV, 5; αἱ γραφαί, Matth., XXI, 42, expressions qui désignent l'Écriture par excellence, laquelle diffère des ouvrages profanes et a Dieu pour auteur. Les Écritures des juifs sont saintes, Rom., I, 1, en raison de leur origine. D'autres citations sont introduites par les formules : γέγραπται, Matth., II, 5; IV, 4; Marc., I, 2; VIII, 6; Luc., II, 23; III, 4; καθὼς γέγραπται, Rom., I, 17; I Cor., I, 37; γέγραπται γάρ, Gal., III, 10, 13; IV, 22, 27; ἔστι γεγραμμένον, Joa., II, 17; VI, 31, 45; XII, 14; Act., I, 20; VII, 42, qui annoncent une parole de Dieu écrite. Quand les noms des écrivains sacrés sont mentionnés, leurs paroles sont expressément rapportées comme des paroles divines, parce qu'ils n'étaient eux-mêmes que des organes du Saint-Esprit. Saint Pierre, Act., I, 20, dit que le Saint-Esprit a prédit le sort de Judas par la bouche de David. Dans leur prière, les chrétiens de Jérusalem rappellent à Dieu qu'il a parlé par la bouche de leur père, David. Act., IV, 25. Saint Paul affirme que le Saint-Esprit a parlé par le prophète Isaïe. Act., XXVIII, 25, 26. Le verset 8 du Ps. XCIV est une parole du Saint-Esprit, Heb., IV, 7, aussi bien que le verset 33 du c. XXXI de

Jérémie. Heb., x, 15-18. La manière de produire ces citations, l'autorité qui leur est attribuée montrent que les apôtres tenaient l'Ancien Testament comme la parole de Dieu écrite par l'intermédiaire des écrivains sacrés. Cf. Éd. Reuss, *Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique*, 3e édit., Strasbourg, 1864, t. I, p. 410-421; *Histoire du canon des saintes Écritures dans l'Église chrétienne*, 2e édit., Strasbourg, 1864, p. 13-15.

2. *Affirmations explicites de l'inspiration des Écritures juives.* — Nous en possédons deux, une de saint Paul et une de saint Pierre.

*a) Affirmation de saint Paul.* — Écrivant à son disciple Timothée, l'apôtre lui recommande de persévérer dans l'enseignement qu'il a reçu et qui lui a été confié, ayant étudié, dès son berceau, ἱερὰ γράμματα, qui sont capables de lui donner la science du salut par la foi en Notre-Seigneur Jésus-Christ. II Tim., III, 15. Et la raison qui donne aux saintes Lettres cette efficacité est celle-ci : πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος καὶ ὠφέλιμος πρὸς διδασκαλίαν, πρὸς ἐλεγμόν, πρὸς ἐπανόρθωσιν, πρὸς παιδείαν τὴν ἐν δικαιοσύνῃ, etc.

Le sujet de la proposition, πᾶσα γραφή, pourrait, absolument parlant, désigner la collection entière de l'Écriture, reçue par les juifs et étudiée par Timothée. Mais l'absence d'article oblige plutôt à l'entendre dans un sens distributif, soit de tout passage de l'Écriture, si γραφή a le sens qui lui est donné, Act., VIII, 36, soit plutôt de toute partie du recueil scripturaire des juifs, dont γραφή est le nom caractéristique, de ces ἱερὰ γράμματα, que Timothée, dont la mère était juive, a étudiés dès son enfance. Dans la plupart des manuscrits grecs, l'adjectif θεόπνευστος est attribut et il est joint à ὠφέλιμος par la conjonction καί. Si, dans la Vulgate latine, il est en apposition au sujet, le sens n'en est pas changé, puisque c'est, parce qu'elle est divinement inspirée, que l'Écriture est utile à l'enseignement. Quant à la signification de cet adjectif, si, au seul point de vue de la grammaire, elle peut être active et signifier : *respirant Dieu*, animée de son esprit, comme le prétend H. Cremer, art. *Inspiration*, dans *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, t. IX, p. 184-185, (sous prétexte que cet adjectif composé, employé ici peut-être pour la première fois, a un sens actif comme ὠφέλιμος, qui suit), elle est plutôt passive et signifie : *inspirée par Dieu*. La plupart, en effet, des adjectifs dans lesquels Θεός entre en composition, tels que θεόγνωστος, θεόδοτος, θεοκίνητος, θεόπεμπτος etc., ont un sens passif. Cet adjectif a de plus, en dehors de ce passage, le sens passif. Plutarque, *De placitis philosophorum*, V, 2, l'emploie au sujet de songes θεοπνεύστους, envoyés par Dieu. Le pseudo-Phocylide, Ποίημα νουθετικόν, 121, parle aussi de la sagesse θεόπνευστον, inspirée par Dieu. Les Oracles sibyllins, l. V, 308, édit. Geffcken, p. 119, mentionnent des sources chaudes qui sont θεόπνευστοι, et 406, p. 124, désignent par le même terme les hommes, qui ont reçu de Dieu leur âme avec la vie. Enfin les Pères grecs, qui connaissaient leur langue, ont donné à cet attribut le sens passif d'inspiré de Dieu. Ainsi Origène, *De principiis*, IV, 1, *P. G.*, t. XI, col. 342; *In Jer.*, homil. XXI, n. 2, t. XIII, col. 526; S. Athanase, *Epist. ad Marcellinum*, n. 1, *P. G.*, t. XXVII, col. 11; S. Grégoire de Nazianze, *Contra Eunomium*, 7, *P. G.*, t. XLV, col. 741; S. Cyrille d'Alexandrie, *In Is.*, l. III, *P. G.*, t. LXX, col. 655. Les Pères latins lui ont donné le même sens à la suite de la Vulgate, par exemple, saint Ambroise, *De Spiritu Sancto*, III, 16, *P. L.*, t. XVI, col. 803. La Peschito a traduit ce terme dans le même sens. Bien que le but principal de saint Paul soit d'exposer les multiples utilités de l'Écriture inspirée, il affirme néanmoins très explicitement l'inspiration de l'Écriture entière, que les juifs recevaient, et il fait dériver ces utilités de leur divine inspiration. Elle n'a précisément cette utilité que parce qu'elle a été inspirée par Dieu.

*b) Affirmation de saint Pierre.* — S'adressant à des juifs convertis au christianisme, le prince des apôtres les exhorte à demeurer fermes dans la foi. Elle est solide, en effet, la foi chrétienne qui repose sur un double témoignage divin. C'est d'abord celui que le Père a rendu à son Fils au jour de la transfiguration et que Pierre lui-même a entendu. II Pet., I, 16-18. Mais nous avons un témoignage plus ferme, celui des paroles des prophètes, auquel il faut faire attention, bien qu'il soit obscur, 19. Son obscurité n'enlève donc rien à sa crédibilité; mais pour bien le comprendre, il ne faut pas l'interpréter dans son sens personnel; pour le faire, on a besoin d'une lumière spirituelle, d'être éclairé, au milieu de ces ténèbres, par la lumière de celui qui a fourni ce témoignage prophétique, 20. Et la raison en est la suivante : οὐ γὰρ θελήματι ἀνθρώπου ἠνέχθη προφητεία ποτέ, ἀλλὰ ὑπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενοι ἐλάλησαν ἀπὸ Θεοῦ ἄνθρωποι, 21. La prophétie n'est donc pas un témoignage humain; elle ne provient pas de l'homme; seuls, les faux prophètes parlaient d'eux-mêmes et par leur propre inspiration. Jer., XXIII, 26. Les vrais prophètes, qui étaient des hommes de Dieu, ont parlé, dans l'ancienne loi, poussés par le Saint-Esprit; c'était cet Esprit qui les poussait à parler, ils étaient donc inspirés par lui. Bien que cet argument vise directement la prophétie *ad loquendum*, nous pouvons cependant, et nous devons même, pour expliquer la pensée de saint Pierre, l'appliquer aux Écritures prophétiques. Les lecteurs de saint Pierre, en effet, n'avaient pas entendu la parole prophétique et inspirée des hommes de Dieu de l'Ancien Testament; mais ils la lisaient dans leurs livres, et c'était pour comprendre parfaitement πᾶσα προφητεία γραφῆς, c'est-à-dire toute l'Écriture prophétique, que l'interprétation propre ne suffisait pas et qu'il était nécessaire d'avoir une lumière divine, celle de l'Esprit inspirateur des prophètes qui avaient annoncé le Messie. Saint Pierre affirme donc expressément l'inspiration de tout l'Ancien Testament, qui était l'œuvre des prophètes d'Israël. C'est donc à tort que M. Loisy a vu dans le discours prophétique, ainsi recommandé, non pas les prophètes de l'Ancien Testament qui n'avaient pas besoin de cette recommandation, mais « une révélation concernant la parousie, la fin des choses, le sort éternel des élus et des réprouvés; ce doit être simplement l'Apocalypse de Pierre, avec laquelle notre épître est apparentée dans sa rédaction ». *Les épîtres attribuées à Paul et les épîtres catholiques*, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, septembre 1921, p. 330. Le rédacteur de l'Épître parle expressément de toutes les prophéties *de l'Écriture*, et rien n'indique qu'il vise l'Apocalypse apocryphe de Pierre. Il ajoute qu'il y a eu de faux prophètes, II, 1, comme Balaam, II, 15. C'est pourquoi il excite ses lecteurs à se souvenir de ce qu'il leur a dit, dans sa première lettre, d'après les saints prophètes et leurs apôtres, III, 1, 2. Il sait que des ignorants dépravent les Épîtres de Paul, dans lesquelles il y a des choses difficiles à comprendre, comme ils dépravent les autres Écritures, III, 15-17, qui sont obscures, elles aussi, I, 19, et il leur recommande de rester fermes, III, 17, en s'appuyant sur le ferme témoignage des prophéties, I, 19. Il a donc en vue les prophéties de l'Ancien Testament et non l'enseignement des prophètes de la nouvelle alliance, et c'est d'eux qu'il affirme qu'ils ont parlé sous l'impulsion du Saint-Esprit.

3. *Affirmation de l'inspiration de quelques livres du Nouveau Testament.* — Aucun écrivain du Nouveau

Testament n'affirme sa propre inspiration, si l'on excepte l'auteur de l'Apocalypse. Celui-ci, en effet, déclare, dès le titre de son livre, que l'Apocalypse lui a été donnée par Dieu; il rapportera donc la parole de Dieu et le témoignage de Jésus-Christ et tout ce qu'il a vu. Heureux par suite seront les lecteurs et les auditeurs de sa prophétie, ainsi que ceux qui observeront ce qui y est écrit, I, 1-3. Il a reçu plusieurs fois l'ordre d'écrire ses visions. En terminant, il confirme la vérité de son livre prophétique, et il menace des fléaux divins quiconque oserait y ajouter ou en retrancher quelque chose, XXII, 18, 19.

Deux autres écrivains témoignent de l'inspiration d'ouvrages du Nouveau Testament différents des leurs. Saint Paul, I Tim., V, 8, cite comme Écriture un passage du Pentateuque, Deut., XIV, 4; cf. I Cor., IX, 9, et un passage de l'Évangile de saint Luc, X, 7. Saint Pierre, II Pet., III, 15, 16, met les Épîtres de son très cher frère Paul au rang des Écritures, en disant qu'elles contiennent « quelques passages difficiles à comprendre, que les gens ignorants et mal affermis détournent de leur sens comme les autres Écritures. »

2° *Manifestée dans la tradition catholique.* — 1. Les Pères apostoliques sont encore dans la période de la foi simple; ils manifestent, à l'occasion, leur croyance à l'inspiration des Livres saints, sans l'affirmer *ex professo*, ni la justifier. Ils se bornent à citer et à employer les écrits des deux Testaments, surtout de l'Ancien, comme Écriture, et ils introduisent souvent leurs citations par la formule γέγραπται, ou d'autres analogues. La Didaché, qui s'inspire souvent de l'Ancien Testament, voir t. I, col. 1682, et qui traite longuement, XI-XIII, des prophètes de la nouvelle alliance, n'emploie que deux fois une formule d'introduction : I, 6, περὶ τούτου δὲ εἴρηται, pour un passage de la Bible qu'il est impossible d'identifier. Funk, *Patres apostolici*, Tubingue, 1901, t. I, p. 6; XVI, 7, ὡς ἐρρέθη, p. 36, pour Zach., XIV, 5, immédiatement suivi d'une allusion à Matth., XXVI, 64. Du Nouveau Testament, elle ne cite que l'Évangile du Seigneur d'après saint Matthieu. Voir t. I, col. 1086-1087. Son auteur plaçait donc cet Évangile sur le même rang que les livres de l'Ancien Testament. La lettre de pseudo-Barnabé prouve l'abrogation de l'ancienne loi par des paroles que le Seigneur a dites par tous les prophètes, I, 4-III, 5. Funk, *ibid.*, t. I, p. 40-44. Elle cite Hénoch comme Écriture, IV, 3, puis le prophète Daniel, IV, 4, 5, enfin l'Exode et le Deutéronome comme Écriture, IV, 7, 8, encore Isaïe, IV, 12, et saint Matthieu, IV, 14, p. 48, par la formule ὡς γέγραπται. Cet Évangile est donc pour lui une Écriture. Les citations suivantes sont tirées de l'Ancien Testament. Voir t. II, col. 420-421.

Saint Clément de Rome cite l'Ancien Testament par les formules suivantes : γέγραπται, *I^a Cor.*, IV, 1; XIV, 4; XVII, 3; XXIX, 2; XXXII, 3; XXXIX, 3; XLVI, 2, 3; L, 4, 6; λέγει ἡ γραφή, XXIII, 3; XXXIV, 6; XXXV, 7-12; XLII, 5; λέγει τὸ γραφεῖον, XXVIII, 2; φησὶ ὁ ἅγιος λόγος, LVI, 3-15; λέγει τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, XIII, 1, 2; XVI, 2-16; τὸ γεγραμμένον, III, 1. Il affirme plus explicitement l'inspiration scripturaire, quand il écrit : Ἐνκεκύφατε εἰς τὰς ἱερὰς γραφάς, τὰς ἀληθεῖς, τὰς διὰ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου. Il n'y a d'écrit en elles rien d'injuste ni de mauvais, XLV, 2, 3. Funk, *op. cit.*, t. I, p. 156. Prêchant l'union aux Corinthiens, Clément leur rappelle que le bienheureux apôtre Paul leur a écrit au début de l'Évangile. Ἐπ' ἀληθείας πνευματικῶς ἐπέστειλεν ὑμῖν, XLVII, 3, p. 160. L'évêque de Rome admet donc l'inspiration de saint Paul dans ses lettres aux Corinthiens.

La *II^a ad Corinthios*, faussement attribuée à saint Clément de Rome, cite successivement comme γραφή, ou parole d'Écriture un passage de Jérémie, VII, 11, et un de la Genèse, I, 27. Or, aux livres des prophètes qui parlent de l'Église, elle joint les apôtres, XIV, 1, 2, Funk, t. I, p. 200, 202, comme ayant la même autorité. Après avoir cité Isaïe, LIV, 1, en employant trois fois la formule d'introduction, εἶπεν, elle rapporte une parole de Notre-Seigneur, citée dans les trois Synoptiques, en la faisant précéder des mots : Ἑτέρα δὲ γραφὴ λέγει, II, 1-4, p. 186. La parole du Christ, écrite dans les Évangiles, est donc un passage de l'Écriture aussi bien qu'une parole de Jérémie. A la lecture des Écritures, dans lesquelles on entend Dieu, l'auteur ajoute une exhortation, qui attirera l'attention des lecteurs sur ce qui est écrit, XIX, 1, p. 208.

Saint Ignace, dans ses lettres, ne cite que deux passages de l'Ancien Testament avec les formules : γέγραπται γάρ, *Ad Eph.*, V, 3, Funk, t. I, p. 218; ὡς γέγραπται, *Ad Magn.*, XII, p. 240. Mais il dit que οἱ θειότατοι προφῆται ont vécu selon le Christ et qu'ils ont souffert, ἐνπνεόμενοι ὑπὸ τῆς χάριτος αὐτοῦ, afin de certifier aux incrédules qu'il n'y a qu'un seul Dieu. *Ad Magn.*, VIII, 2, p. 236. Si les Philadelphiens doivent se reporter à l'Évangile comme au Christ présent corporellement et aux apôtres comme au presbyterium de l'Église, ils doivent cependant aimer les prophètes qui ont annoncé l'Évangile, espéré au Christ et attendu sa venue. *Ad Philad.*, V, 1, 2, p. 266, 268. Plus loin, IX, 2, p. 273, il leur recommande encore d'aimer l'Évangile et les prophètes. Dans ces passages, il s'agit bien de l'Évangile écrit, car cet Évangile est mis sur le même rang que la loi de Moïse et les prophètes. *Ad Smyrn.*, V, 1, p. 278.

Saint Polycarpe recommande aux Philippiens de servir le Christ, comme lui-même l'a ordonné, ainsi que les apôtres qui ont annoncé l'Évangile et les prophètes qui ont prédit la venue de Notre-Seigneur. *Ad Phil.*, VI, 2, p. 304. Sa lettre est remplie des paroles de Jésus, telles qu'elles sont rapportées dans l'Évangile de saint Matthieu, de pensées et d'expressions des Épîtres de saint Paul. Aussi ne peut-on nier qu'il ait lu ces écrits et qu'il soit rempli de leur doctrine. Il a confiance que ses correspondants sont eux-mêmes bien exercés ἐν ἱεραῖς γραφαῖς, et il cite, XII, 1, p. 310, καθὼς ἐν ταῖς γραφαῖς εἴρηται, une parole, qui est reproduite à la fois dans le Ps. IV, 5, et Eph., IV, 26. Il leur rappelle l'enseignement de saint Paul, en citant I Cor., VI, 2, de Paul, qui leur a écrit et s'est glorifié en eux, XI, 2, 3, p. 308; de Paul qui leur a prêché la vérité et qui leur a adressé une lettre capable de les édifier dans la foi qu'il leur a donnée, III, 2, p. 300, 302. Voir t. VII, col. 702-703. Sur les Pères apostoliques et le Nouveau Testament, voir t. I, col. 1636-1637; t. II, col. 1583.

Les anciens, que saint Irénée a eus comme maîtres, lui ont appris que l'Apocalypse de saint Jean était une Écriture. *Cont. hær.*, l. V, c. XXX, 36, *P. G.*, t. VII, col. 1205, 1222.

2. Les Pères apologistes ont passé de la foi simple, qui s'affirme, à la foi, qui se justifie, ils sont les premiers chrétiens qui ont prouvé l'origine divine de l'Écriture qu'ils citaient aux païens et aux juifs pour démontrer la mission divine de Jésus-Christ. Ils ne se sont donc pas bornés comme leurs prédécesseurs à affirmer, à l'occasion, leur foi en l'inspiration divine des livres de l'Ancien et du Nouveau Testament; ils ont justifié leur foi, à leur manière. Leur démonstration reposait sur deux arguments principaux : *a*) l'accord admirable des écrivains sacrés dans la doctrine, accord mis en opposition avec le désaccord des philosophes; *b*) l'accomplissement des prophéties, contenues dans les livres de l'Ancien Testament.

C'est la méthode qu'a suivie saint Justin. Voir t. II, col. 1559. Les prophètes étaient remplis du Saint-Esprit, et leurs écrits nous restent pour notre instruction. *Dial. cum Tryphone*, 7, *P. G.*, t. VI, col. 491.

L'Esprit des prophètes est le Saint-Esprit. *Apol.*, I, 13, 61, col. 347, 422. Les prophètes ont mis par écrit tout ce qui concerne Jésus-Christ, et ils étaient, dans leurs oracles, inspirés par Dieu, θεοφοροῦνται. *Ibid.*, 33, col. 382. Les chrétiens ne croient donc pas à de vaines fables, mais aux paroles du Saint-Esprit, pleines de force et de grâce. *Dial. cum Tryphone*, 9, col. 491. Les paroles, contenues dans l'Écriture ont été dites par le Saint-Esprit, comme celle du psalmiste, Ps. CIX, 1, et beaucoup d'autres sur le Christ, qu'on lit dans la Loi, les psaumes et les prophètes et qui sont non des paroles humaines, mais des oracles du Saint-Esprit. *Ibid.*, 33, 36, 38, etc., col. 546, 554, 558, etc. Les prophètes n'ont pas parlé par leur propre inspiration, mais par le Verbe de Dieu qui les poussait. *Apol.*, I, 36, col. 386.

Les livres prophétiques de l'Ancien Testament, auxquels saint Justin attribue l'inspiration divine, ne sont pas les seuls écrits des prophètes proprement dits. Il cite le psalmiste et il déclare que le Verbe a parlé par Salomon. *Dial.*, 61, 62, col. 616, 617, 620. Il cite encore nos Évangiles canoniques, qu'il désigne expressément par le nom de *Mémoires des apôtres*, *Apol.*, I, 66, col. 429, et il vise non pas l'Évangile oral, mais l'Évangile écrit. *Dial.*, 100, col. 700. Or il les tient comme inspirés, puisqu'il rapporte qu'ils étaient lus, le dimanche, dans les assemblées chrétiennes, aussi bien que les écrits des prophètes. *Apol.*, I, 67, col. 429. Il prouve que Satan est le prince des démons tant par les écrits de l'Ancien Testament que par les paroles du Christ, rapportées « dans nos livres ». *Ibid.*, 28, col. 372; *Dial.*, 103, col. 717. Les apôtres ont prêché la parole de Dieu aussi bien que les prophètes. *Dial.*, 119, col. 754; *Apol.*, I, 39, col. 387.

La *Cohortatio ad Græcos*, qu'on a attribuée longtemps à saint Justin, présente sur l'inspiration des Livres saints la même doctrine que celui-ci. Son auteur oppose aux philosophes grecs les prophètes d'Israël, qui sont plus anciens, qui s'accordent entre eux pour enseigner la science qu'ils ont reçue de Dieu. Cette science divine ne vient ni de la nature ni de l'esprit humain, mais d'un don, que ces saints hommes recevaient. Ils se livraient eux-mêmes à l'action du Saint-Esprit. Leur accord doctrinal provenait de cette action divine. Moïse a été le premier d'entre eux, 8-11, 28, col. 255-264, 293. Aussi son histoire est-elle divine, 33, 34, col. 301. Le troisième livre des Rois a été composé par un prophète, 31, col. 300, et les écrits historiques ont été écrits sous l'inspiration prophétique, 35, col. 304.

Tatien, disciple de saint Justin, suit la même méthode que son maître pour prouver la divinité des Écritures. Voir t. II, col. 1559-1560. Écrivant contre les Grecs, il ne cite que le Ps. VIII, 6, *Oratio adv. Græcos*, 15, *P. G.*, t. VI, col. 840, mais il appelle les Écritures θειοτάτας ἑρμηνείας διὰ γραφῆς ἐξεληλεγμένας et θείας ἐκφωνήσεως λόγους, 12, col. 832. Il cite deux passages de l'Évangile de saint Jean, l'un sans formule d'introduction, 19, col. 849, l'autre, précédé de ces mots : καὶ τοῦτό ἐστι τὸ εἰρημένον, 13, col. 833. Son Διὰ τεσσάρων était composé du texte combiné des quatre Évangiles canoniques, les seuls qu'il recevait donc comme l'Église catholique. On peut même conclure de la *Doctrine d'Addai* que Tatien joignait à la Loi, aux Prophètes et à l'Évangile les Actes des apôtres et les Épîtres de saint Paul et qu'il les avait transmis à l'Église syrienne. Cf. Th. Zahn, *Geschichte des Neutestamentlichen Kanons*, Erlangen, 1880, t. I, p. 423-424; A. Loisy, *Histoire du canon du Nouveau Testament*, Paris, 1891, p. 58, 61. Devenu gnostique, Tatien aurait mis l'Ancien et le Nouveau Testament en opposition entre eux. S. Irénée *Cont. hær.*, I, 28, *P. G.*, t. VII, col. 691; S. Hippolyte, *Philosophoumena*, l. X, 18, *P. G.*, t. XVI, col. 3435.

Athénagore oppose aussi la doctrine chrétienne à celle des poètes et des philosophes, qui sont en désaccord, tandis que les prophètes ont été inspirés par Dieu. Voir t. II, col. 1560. Il cite donc les prophètes Moïse, Isaïe, Jérémie et les autres. Il allègue le livre des Proverbes comme parole de l'esprit prophétique. *Legatio pro christianis*, c. X, XII, *P. G.*, t. VI, col. 909, 925. Il cite aussi l'Évangile de saint Matthieu comme Écriture, c. XII, XXXII, XXXIII, col. 913, 916, 946, 968. Il invoque une fois le témoignage de saint Paul, *De resurrectione mortuorum*, c. XVIII, col. 1012, sans dire explicitement qu'il est scripturaire.

Saint Théophile d'Antioche presse Autolycus de se convertir afin de ne pas encourir les peines éternelles, prédites par les prophètes, car toutes leurs prédictions se réaliseront. *Ad Aut.*, l. I, c. XIV, *P. G.*, t. VI, col. 1045 Les oracles des prophètes sont vrais, parce qu'ils s'accordent entre eux, l. III, c. XVII, col. 1144-1145. Les philosophes et les poètes, inspirés par le démon, sont en désaccord et mêlent le faux au vrai, l. II, c. VIII; l. III, c. III, col. 1060, 1061, 1124. Mûs tous par le même esprit, qui est l'Esprit de Dieu, les prophètes annoncent la vérité sans mélange d'erreur, l. II, c. IX, XXXV, col. 1064, 1109. Voir t. II, col. 1560. Moïse a écrit le récit de la création sous l'inspiration du Saint-Esprit, l. II, c. XXIII, col. 1155. C'était plutôt le Saint-Esprit que Moïse, car aucun prophète n'assistait à la création, et Moïse n'a été qu'un instrument du Saint-Esprit, l. II, c. X, col. 1063 sq. Théophile désigne la collection de la Bible par le nom de γραφαὶ ἅγιαι, l. II, c. XXII, col. 1088, et les auteurs de ces livres, il les dit πνευματοφόρους, l. II, c. IX, col. 1064. Les Évangiles sont d'accord avec les livres prophétiques sur la justice, commandée par la loi, parce qu'ils parlent tous sous l'inspiration du même Esprit de Dieu, l. III, c. XII, col. 1138. Il cite le début du IV^e^ Évangile comme Écriture et saint Jean son auteur, comme inspiré, l. II, c. XXII, col. 1088. Il cite comme Écriture la I^re^ Épître de saint Paul à Timothée et l'Épître aux Romains, l. II, c. XIV, col. 1141. Au rapport d'Eusèbe, *H. E.*, IV, 24, *P. G.*, t. XX, col. 389, Théophile citait l'Apocalypse dans son livre Πρὸς τὴν αἵρεσιν Ἑρμογένους.

3. Les premiers Pères, qui eurent à écrire contre les hérétiques, durent soutenir contre les gnostiques, qui prétendaient que les Écritures étaient en désaccord, l'accord des livres inspirés. Voir t. II, col. 1560-1561. Après avoir décrit la tactique différente que les gnostiques avaient à l'égard des Écritures, saint Irénée se demande s'il vaut mieux croire à leurs doctrines qu'aux disciples du Seigneur, à Moïse et aux prophètes, *Cont. hær.*, l. II, c. II, *P. G.*, t. VII, col. 715, et il répond qu'il faut croire aux Écritures comme à Dieu même, puisqu'elles sont parfaites, ayant été dites par le Verbe de Dieu et son Esprit. L. II, XXVIII, n. 2, 3, col. 804-806. Cf. *Demonstratio apostolicæ prædicationis*, 5, trad. lat. de S. Weber, Fribourg-en-Brisgau, 1917, p. 31. Leur obscurité ne doit pas détruire notre foi, car, s'il y a des mystères dans les créatures, est-il étonnant qu'il s'en trouve dans les Écritures, qui sont toutes des Écritures *pneumatiques*. *Ibid.*, n. 3, col. 806. Saint Irénée se propose donc de réfuter par les Écritures apostoliques les hérétiques, dont il a exposé les erreurs, l. II, c. XXXV, n. 4; l. III, præf., col. 841, 843, en prouvant par elles qu'il n'y a qu'un seul Dieu, à la fois Dieu des juifs et des chrétiens, et un seul Seigneur Jésus-Christ. Or, c'est aux écrits du Nouveau Testament qu'il emprunte ses preuves, aux Évangiles d'abord, dont l'Église ne reçoit que quatre, le Verbe nous ayant donné τετράμορφον τὸ Εὐαγγέλιον, ἑνὶ δὲ πνεύματι συνεχόμενον. L. III, c. XI, n. 8, col. 885. L'Évangile de saint Jean

est un don de Dieu, c. xi, n. 8, col. 887. Saint Irénée cite ensuite, c. xii, 1-xiii, 3, col. 892-912, le témoignage des apôtres, que Luc rapporte dans les quinze premiers chapitres des Actes, puis les passages du même livre où l'auteur parle à la première personne du pluriel. Il prouve sa simplicité et sa véracité, quand il parle de lui-même, et il la compare à celle de saint Paul, c. xiv, 1, col. 943, dans son discours à Milet, reproduit par Luc lui-même. M. O. Reilly, *Le canon du Nouveau Testament et le critère de la canonicité*, dans la *Revue biblique*, 1er avril 1921, p. 20, prétend que le livre des Actes n'était cité par saint Irénée que comme une source de renseignements historiques, qui apprenait ce qu'ont enseigné les apôtres et leurs disciples, sans rien dire de son inspiration. Ce critique n'a pas remarqué qu'Irénée, c. xii, 5, col. 897, cite comme Écriture le passage des Actes, iv, 22, qui indique l'âge du boiteux guéri par saint Pierre, détail qui n'a aucun rapport avec l'enseignement apostolique et que l'évêque de Lyon tient cependant pour parole d'Écriture. Les autres arguments de M. O. Reilly, qui lui paraissent « exclure l'action de l'Esprit dans la composition du Nouveau Testament », n'ont pas plus de valeur. En effet, cet Esprit est cité à côté des apôtres et des prophètes, au lieu du Seigneur Jésus, l. III, c. vi, 1; c. xix, 2; l. IV, c. i, 4, col. 860, 910, 976. Pour Irénée, les Écritures sont aussi bien *apostoliques* que *prophétiques*, et les livres du Nouveau Testament sont Écritures au même titre que ceux de l'Ancien. D'ailleurs, l'Esprit-Saint a parlé par Matthieu, l. III, c. xvii, 2, col. 921. Saint Paul a été inspiré par le Saint-Esprit, l. IV, c. viii, 1, col. 993. Les apôtres étaient inspirés dans leurs écrits autant que dans leurs paroles, l. III, c. i, col. 844. L'Apocalypse était l'œuvre du Saint-Esprit, l. V, c. xxv, 4, col. 1207. Cf. A. Camerlynck, *Saint Irénée et le canon du Nouveau Testament*, Louvain, 1906; J. Hoh, *Die Lehre des hl. Irenäus über das Neue Testament*, Munster-en-Westphalie, 1919, p. 62-75, 90-109; E. Mangenot, *Le témoignage de saint Irénée sur le livre des Actes et son auteur*, dans la *Revue des sciences religieuses*, Paris, 1921, p. 97. Les rationalistes eux-mêmes reconnaissent que la majeure partie des livres du Nouveau Testament était tenue pour canonique par saint Irénée et ils en concluent que l'évêque de Lyon admettait leur inspiration. Cf. A. Harnack, *Die Entstehung des Neuen Testaments und die wichtigen Folgen der neuen Schöpfung*, Leipzig, 1914, p. 46, 47; A. Loisy, *Les Actes des apôtres*, Paris, 1920, p. 7.

Tertullien réfuta Marcion, qui rejetait l'Ancien Testament, œuvre du mauvais principe, et n'acceptait qu'une partie du Nouveau. Voir t. ii, col. 1560. Dans son *Apologétique*, il démontre aux païens l'autorité de l'Écriture par son antiquité, l'accomplissement des prophéties qu'elle contient et par l'inspiration prophétique de ses auteurs. *Ibid.* L'Église romaine mêle la Loi et les prophètes aux lettres évangéliques et apostoliques et en abreuve la foi. *De præscriptionibus*, 36, *P. L.*, t. ii, col. 49-50. Cf. *Adv. Praxeam*, ii, col. 167; *Adv. Hermogenem*, 19, 20, col. 214, 216; l'Évangile est le supplément de l'Ancien Testament. Le Nouveau Testament a été écrit sous la même inspiration que l'Ancien. *Adv. Marcionem*, l. IV, c. xxii, col. 414. L'Esprit-Saint parle en saint Paul, l. V, c. vii, col. 485; *De virginibus velandis*, 4, col. 894; *De monogamia*, 12, col. 947; *De pudicitia*, 10, col. 1012. Cf. A. d'Alès, *La théologie de Tertullien*, Paris, 1905, p. 221-222.

Saint Hippolyte admettait l'inspiration des prophètes. La grâce divine descendait du ciel sur eux et ils étaient toujours instruits par le Saint-Esprit, *In Daniel*, iii, 2, *Hyppolytus Werke*, édit. Bonwetch, Leipzig, 1897, p. 118, qui leur communiquait l'intelligence et leur découvrait la vérité pour l'instruction des autres. *De Antichristo*, 2, *ibid.*, p. 4. Ils proposaient non leurs conceptions personnelles, mais les pensées et les images que Dieu même mettait dans leur esprit. *Ibid.*, 2, p. 5. Dieu qui les a éclairés garantit la véracité de leurs oracles, dont il procure infailliblement l'accomplissement. *In Dan.*, iv, 6, p. 198. Leur inspiration est une grâce de sagesse et d'intelligence. *Ibid.*, iii, 19; iv, 27, 29, 30, 36, 39, p. 160, 256, 262, 280, 286. Ainsi éclairés, les prophètes étaient les hérauts de Dieu, qui parlait par leur bouche. *In Cantic.*, dans N. Bonwetsch, *Texte und Untersuchungen*, Leipzig, 1902, t. xxiii, fasc. 2 *c*, p. 20-22. Si Hippolyte cite l'Ancien Testament, qui comprend la Loi et les Prophètes, par les formules : ἡ γραφὴ λέγει, ou quelquefois αἱ θεῖαι γραφαί, ou αἱ ἅγιαι γραφαί, et celles du Nouveau par celles-ci : ὁ κύριος λέγει pour les Évangiles et ὁ ἀπόστολος λέγει, avec ou sans le nom de l'apôtre pour les Épîtres, il ne fait aucune différence dans l'autorité qu'il leur reconnaît et dans la vénération qu'il leur porte. Il cite et commente largement l'Apocalypse sous le nom de saint Jean, et il la comprend dans l'Écriture, qui contient les prophètes, les paroles du Seigneur et les écrits des apôtres. *De Antichristo*, 58, édit. Bonwetsch, p. 38. Voir A. d'Alès, *La théologie de saint Hippolyte*, Paris, 1906, p. 110-116. Cf. t. vi, col. 2509.

Le prêtre romain Caius disait des hérétiques, qui avaient falsifié les Écritures : « Ou bien ils ne croient pas que les saintes Écritures ont été dictées par le Saint-Esprit, et ils sont des infidèles, ou bien ils s'estiment plus sages que le Saint-Esprit, et ils sont des démoniaques. » Eusèbe, *H. E.*, v, 28, *P. G.*, t. xx, col. 547.

4. L'école catéchétique d'Alexandrie, qu'Eusèbe appelle διδασκαλεῖον τῶν ἱερῶν λόγων, *H. E.*, v. 10, *P. G.*, t. xx, col. 453, prouvait par les mêmes arguments que les Pères apologistes la divinité des Écritures. Pour Clément d'Alexandrie et Origène, voir t. ii, col. 1560-1562. Cf. A. Zöllig, *Die Inspirationslehre des Origenes*, Fribourg-en-Brisgau, 1902, p. 7-15; P. Prat, *Origène, le théologien et l'exégète*, Paris, 1907, p. 115-118; F. Leitner, *Die Prophetische Inspiration*, Fribourg-en-Brisgau, 1896, p. 139-147. Il serait donc superflu de relever dans les œuvres de ces docteurs les innombrables passages de l'Écriture qu'ils citent et qu'ils attribuent au Saint-Esprit, inspirateur des écrivains sacrés.

Ajoutons seulement que, pour Clément, son pédagogue, qui est le Verbe incarné, a été le magister du peuple juif par Moïse et celui du peuple chrétien par lui-même. Malgré leurs différences, les deux Testaments ont donc été donnés par le même Verbe. *Pædagogus*, l. I, c. vii, *P. G.*, t. viii, col. 320-321. L'Esprit-Saint, qui est l'esprit des prophètes, *ibid.*, l. I, c. v, col. 264, a parlé par les prophètes et par tous les auteurs des Livres saints, même par l'apôtre Paul dans ses lettres aux Éphésiens et aux Corinthiens, l. I, c. v, vi, col. 269, 308. « Si Dieu est l'auteur de tous les dons, il ne l'est pas de tous au même titre : des uns, comme de l'Ancien et du Nouveau Testament, il l'est principalement; des autres, comme de la philosophie, par simple conséquence, » *Strom.*, I, 5, col. 717, puisque la philosophie vient de Dieu et non du diable. Voir t. iii, col. 146, 147. Clément admet l'inspiration du Nouveau Testament aussi bien que celle de l'Ancien. Voir t. iii, col. 163-165. Cf. Dausch, *Der neutestamentliche Schriftcanon und Clemens von Alexandrien*, Fribourg-en-Brisgau, 1894, p. 47-56.

Dans ses commentaires des Livres saints, qui nous sont parvenus, Origène enseigne sur l'inspiration la même doctrine que dans son Περὶ ἀρχῶν et dans ses livres contre Celse. Il applique à l'Écriture entière

l'affirmation que saint Paul avait donnée de l'inspiration de l'Ancien Testament. *In Joa.*, I, II, 8, *P. G.*, t. XIV, col. 33, 36; *In lib. Jesu Nave*, homil. XX, t. XII, col. 920. La parole divine se trouve dans la Loi et les prophètes, dans l'Évangile et dans les apôtres. *In Jer.*, homil. X, t. XIII, col. 357. L'Église lit tous les écrits des deux Testaments. *Ibid.*, homil. IV, n. 6, col. 293 Cf. *In Matth.*, tom. X, n. 15, col. 872, 873; *In Lev.*, homil. XIII, n. 4, t. XII, col. 548. Origène réfute Apelle, qui prétendait que les écrits de Moïse n'étaient pas l'œuvre du Saint-Esprit, et il assure que l'Esprit de Dieu énonce de grands mystères par Moïse et par saint Paul. *In Gen.*, homil. II, n. 2, 5, t. XII, col. 165, 171. Il affirme contre Marcion que les quatre Évangiles ont été écrits par la même puissance et sont également vrais. *In Joa.*, tom. II, n. 4, t. XIV, col. 193. Ce sont les seuls que l'Église reçoit. *In Luc.*, homil. I, t. XIII, col. 1802-1803; *In Matth.*, tom. I, col. 829. Leurs auteurs ont été poussés à écrire par le Saint-Esprit. *Scholia in Lucam*, *P. G.*, t. XVII, col. 312. Les affirmations de l'inspiration de chacun des livres des deux Testaments se multiplient sous la plume d'Origène et se lisent presque à chaque page de ses commentaires. Voir F. Prat, *Origène*, Paris, 1907, p. 115-120.

Saint Denys d'Alexandrie, disciple d'Origène, faisait profession de croire avec l'Église en un seul Dieu Père, qui nous a donné la Loi, les prophètes et les Évangiles, et en un seul Saint-Esprit, qui a revivifié les saints de l'Ancien et du Nouveau Testament. *Epist. ad Alex.*, 12, *P. G.*, t. XVIII, col. 565, 568. Il avait la même doctrine que son maître sur l'inspiration. Voir t. IV, col. 427. Selon lui, l'Apocalypse avait été composée par un saint, inspiré de Dieu et nommé Jean, qui était autre toutefois que l'apôtre saint Jean. *Ibid.*, col. 426.

Saint Grégoire le Thaumaturge, dans son panégyrique d'Origène, affirme l'inspiration de tous les prophètes, qui est un don divin et qui leur fait transmettre aux hommes les paroles de Dieu, n. 15. *P. G.*, t. X, col. 1095, 1096. Les chrétiens ne croient qu'en un seul Dieu, qui est à la fois le Dieu de la Loi et de l'Évangile. *Fidei expositio*, col. 1117. Les Écritures inspirées par Dieu nous donnent le trésor des sciences divines. Le Paraclet nous l'a expliqué, et ce trésor nous vient de la loi, des prophètes, des évangélistes, et des apôtres. Notre-Seigneur a parlé par la langue des prophètes et des apôtres. *In Annuntiationem*, homil. II, col. 1161.

Le martyr saint Pamphile, dans son *Apologie d'Origène*, c. I, *P. G.*, t. XVII, col. 552, dit que le Dieu juste et bon, Père de Jésus-Christ, nous a donné lui-même la Loi, les Prophètes et les Évangiles; il est aussi le Dieu des apôtres, le Dieu de l'Ancien et du Nouveau Testament.

Saint Pierre d'Alexandrie appelle les prophètes πνευματοφόρους, *De libero arbitrio*, *P. G.*, t. XVIII, col. 241, et il dit que Notre-Seigneur nous reprend par le prophète. *Fragm.*, 5, col. 516.

5. Les Pères latins du IIIe siècle admettent, comme les Pères grecs de la même époque, l'inspiration des Livres saints.

Saint Cyprien, évêque de Carthage, dans la préface de ses livres des *Témoignages*, présente à Quirinius les *divina magisteria, quibus nos Deus per Scripturas erudire et instruere dignatus est*, et auxquels il est nécessaire d'obéir. Édit. Hartel, Vienne, 1868, t. I, p. 35. Des Écritures anciennes et nouvelles, de tous les volumes des livres spirituels, de ces sources divines il a tiré les arguments de son livre *Adversus Judeos*, præf., édit. Hartel, t. III, p. 133. Les Écritures sont des paroles divines, dans lesquelles nous entendons Dieu parler, nous instruire et nous admonester par sa voix divine. *Liber ad Demetrianum*, 1, 3, 6, t. I, p. 351, 352, 355. Les avertissements divins d'accomplir les œuvres de miséricorde n'ont jamais cessé. On les trouve dans les Écritures anciennes et nouvelles, *exhortante Spiritu Sancto. De opere et eleemosyna*, 4, t. I, p. 375. Aussi saint Cyprien cite de nombreux passages de l'Écriture comme paroles de Dieu et il répète que le Saint-Esprit a parlé dans l'Écriture et que les écrivains sacrés ont parlé dans le Saint-Esprit. Il n'affirme pas seulement ainsi l'inspiration des prophètes, mais encore celle des psalmistes, de Salomon et de l'apôtre saint Paul.

Novatien dit que Dieu a écrit la Loi et a instruit les prophètes par son esprit. *De Trinitate*, c. VIII, *P. L.*, t. III, col. 899. Dieu a donc parlé par les prophètes *Ibid.*, c. III, col. 891. C'est le même Esprit, qui a parlé par les prophètes et par les apôtres. C. XXIX, col. 943. Les deux Testaments prouvent la divinité du Christ, et l'autorité des deux est la même. C. XVII, col. 918.

Victorin de Pettau affirme que l'Ancien et le Nouveau Testament procèdent de la bouche de Dieu. L'Église catholique les admet tous deux; les hérétiques rejettent les prophètes, et les juifs ne reçoivent pas la prédication du Nouveau. *In Apoc.*, *P. L.*, t. V, col. 315, 326. L'Esprit septiforme a annoncé l'avenir par les prophètes, et saint Jean dans l'Apocalypse parle par sa voix. *Ibid.*, col. 332-333. Cet Esprit a parlé par David, *ibid.*, col. 319, dans l'Évangile, col. 326.

Commodien, dit que Dieu lui-même a donné sa loi à son peuple, qu'il ne s'est pas contenté d'un prophète, mais qu'il a multiplié les témoins de sa divinité. Moïse et les prophètes ont prédit le Christ, ou plutôt c'est le Seigneur lui-même qui s'annonçait d'avance par leur bouche. Salomon, inspiré par lui, l'a prophétisé. Ces prophéties se sont réalisées en Jésus. Aussi il suffit de dire aux juifs : *Scriptum sic erat, modo credere fas est. Carmen apologeticum*, 32. *Corpus* de Vienne, 1887, t. XV, p. 119, 127, 129, 137, 139, 146, 149, 161.

A la même époque, si tant est qu'il soit possible de situer Commodien, Lactance prouve l'inspiration des prophètes qu'il oppose aux philosophes. Voir t. II, col. 1562. Or, tous le écrivains de l'Ancien Testament sont, pour lui, des prophètes, David, *Institutiones*, l. IV, c. VIII, XIII, XVI, *P. L.*, t. V, col. 468, 485, 497; Salomon, c. VIII, col. 468, et Esdras, c. XI, col. 476. L'Ancien Testament comprend la Loi et les Prophètes, que les Juifs acceptent; les chrétiens ont, en outre, les écrits du Nouveau Testament. Les deux Testaments ne diffèrent pas, car le Nouveau accomplit l'Ancien et le Christ témoigne dans les deux, c. XX, col. 514-515. Les Évangiles sont « des lettres sacrées », c. XV, col. 494.

Le rhéteur Arnobe ne parle pas de l'Ancien Testament, et il prouve seulement aux païens la vérité des Évangiles. Comme Lactance, il résout l'objection que les païens tiraient du langage trivial et du style simple des évangélistes. *Adversus gentes*, l. I, c. LVIII, *P. L.*, t. V, col. 796.

Marius Victorinus recommande de lire les Écritures sans contention ni commentaire humain. Saint Pierre a dit que toute l'Écriture, inspirée par l'Esprit de Dieu, avait besoin d'interprétation. Quand la divine Écriture a parlé, il ne faut pas penser comme les philosophes. Moïse, Salomon, et tous les autres écrivains sacrés étaient prophètes. Pourquoi ne croirions-nous pas aux prophètes? Que pourrions-nous discuter, quand ils ont affirmé une chose? *De verbis Scripturæ : Factum est*, *P. L.*, t. VIII, col. 1009 sq.; *De generatione divina Verbi*, 1, col. 1019. *Quidquid enim scriptum est, a divino Spiritu dictum credendum est. De physicis*, 27, col. 1310.

6. Les écrivains grecs du IVe siècle reprennent la

démonstration de la divinité des Livres saints. Eusèbe de Césarée suit la méthode des premiers apologistes. Voir t. II, col. 1502. Or, quand il emprunte aux prophètes hébreux des arguments pour prouver la vérité de l'Évangile, il affirme constamment leur inspiration. Ainsi l'Esprit-Saint a parlé par Moïse, qui lui-même prévoyait en esprit. *Dem. ev.*, l. III, c. II; l. IV, c. XIV, XVI, *P. G.*, t. XXII, col. 176, 300, 308. Isaïe fut un grand prophète, qui annonça ce que l'Esprit divin lui apprenait merveilleusement. L. I, c. X; l. VII, c. I, col. 92, 489, 517. Le même Esprit divin inspirait Habacuc. L. VI, c. XV, col. 444. David était prophète et le Saint-Esprit lui faisait voir d'avance ce qu'il prédisait. L. I, c. X; l. IV, c. X; l. V, c. III; l. VI, c. VIII; l. X, col. 89, 296, 361, 425, 736. C'est sous l'inspiration de l'Esprit divin qu'Asaph a composé les psaumes qui lui sont attribués. L. X, col. 720. Dans tous ses écrits dogmatiques, exégétiques et historiques, Eusèbe expose la même doctrine. Les juifs et les chrétiens ont en commun la foi aux livres inspirés des prophètes *Eclogæ prophetarum*, l. I, c. II, t. XXII, col. 1022. A l'occasion, l'auteur affirme explicitement l'inspiration de presque tous ces livres en particulier. Le Saint-Esprit parlait par eux, *H. E.*, l. I, c. II, t. XX, col. 53, était leur langue. *In ps. XLIV*, t. XXIII, col. 396. Eusèbe affirme fréquemment l'inspiration de tous les psalmistes. Salomon a été prophète, et le livre des Proverbes est une prophétie, *Cont. Marcellum*, l. I, t. XXIV, col. 74, car la Sagesse parlait d'elle-même par la bouche de ce roi. *H. E.*, l. I, c. II, t. XX, col. 61. Il appelle les Évangiles θείαν·γραφήν. *Ibid.*, l. I, c. XI, col. 113. Saint Paul était inspiré, quand il écrivait à Timothée. *Ibid.*, l. II, c. XXII, col. 198.

Saint Alexandre d'Alexandrie, dans sa profession de foi, conforme aux divines Écritures, dit du Saint-Esprit : Ἓν Πνεῦμα ἅγιον ὁμολογοῦμεν τὸ καίνισαν τούς τε τῆς Παλαίας Διαθήκης ἁγίους ἀνθρώπους, καὶ τοὺς τῆς χρηματιζούσης Καινῆς παιδευτὰς θείους. *Epist. ad Alexandrium*, n. 12, *P. G.*, t. XVIII, col. 568.

Saint Athanase, voulant exposer la foi du Christ, la tirera des Écritures : Αὐτάρχεις μὲν γάρ εἰσιν αἱ ἅγιαι καὶ θεόπνευσται γραφαὶ πρὸς τὴν τῆς ἀληθείας ἀπαγγέλιαν. *Oratio contra gentes*, n. 1, *P. G.*, t. XXV, col. 4. Il cite donc souvent l'Écriture, notamment Eccle., VII, 30, comme dit par le Saint-Esprit, n. 7, col. 16. Toute l'Écriture, d'ailleurs, est, pour lui, divinement inspirée, n. 46, col. 92. Il prouve par l'Ancien Testament l'incarnation du Verbe, afin de convaincre les juifs par leurs Écritures, car tous leurs livres ont été écrits sous l'inspiration divine. *Orat. de incarnatione Verbi*, n. 33, col. 152-153. Dans ses discussions avec les ariens, il argumente par l'Écriture, qu'il préfère aux syllogismes de ces hérétiques. *Orat.*, I, *contra arianos*, n. 35, t. XXVI, col. 85. La foi véritable et droite nous est connue et enseignée par les Écritures divines. *Epist. ad Jovianum*, n. 1, col. 816. Athanase croit au Saint-Esprit, τὸ λαλῆσαν ἐν νόμῳ καὶ ἐν προφήταις καὶ ἐν εὐαγγέλιοις. *Interpretatio in symbolum*, t. XXVI, col. 1232. Le Saint-Esprit a donné la même grâce d'inspiration à tous les livres de l'Ancien Testament, quel que soit leur sujet, prophétie, législation, histoire, hymne, *Epist. ad Marcellinum*, n. 9, t. XXVII, col. 17. Le Saint-Esprit a parlé dans les psaumes et par tous les prophètes. Salomon fut un prophète, *Sermo major de fide*, n. 36, t. XXVI, col. 1289, et le livre des Proverbes est une Écriture divinement inspirée. *Ibid.*, n. 21, col. 1273. Le Seigneur a parlé dans l'Ecclésiastique, *Fragmenta in Cantica*, n. 2, t. XXVII, col. 1352, et l'Esprit témoigne dans l'Ecclésiaste. *Orat. contra gentes*, n. 7, t. XXV, col. 16. Voir ici t. I, col. 2176.

Didyme l'Aveugle dit que, d'après saint Paul, II Tim., III, 16, κέκληται δὲ καὶ θεόπνευστος καὶ θεία ἡ Γραφή, ὡς τοῦ πνεύσαντος αὐτὴν ἁγίου πνεύματος θεοῦ καθεστῶτος, et il part de là pour prouver la divinité du Saint-Esprit contre les macédoniens qui en faisaient une créature. *De Trinitate*, l. II, c. X, *P. G.*, t. XXXIX, col. 644, 645. Contre les hérétiques qui niaient la divinité de l'Ancien Testament, il montre que les deux Testaments sont l'œuvre du même Dieu, créateur du monde et père du Sauveur. *In Actus apostolorum*, IV, 24, col. 1664. Cf. *De Spiritu Sancto*, n. 45, col. 1072. Leur origine divine ressort de la comparaison faite de ces deux Testaments. *In Epist. I ad Cor.*, III, 7, col. 1708. C'est le même Esprit qui a été dans les prophètes et dans les apôtres. *De Spiritu Sancto*, n. 3, col. 1034-1035; *De Trinitate*, l. III, c. I, n. 44, col. 894. Aussi Didyme multiplie-t-il les affirmations que l'Écriture est divine, divinement inspirée, et que les écrivains sacrés ont été inspirés par le Saint-Esprit. Voir G. Bardy, *Didyme l'Aveugle*, Paris, 1910, p. 179-180. Didyme prouve en particulier l'inspiration d'Isaïe et de David par le témoignage de saint Paul. *De Spiritu Sancto*, n. 29, col. 1059-1060; *De Trinitate*, l. III, c. XXXIII, col. 960; *In ps.*, procem., col. 1156-1157. Il affirme aussi l'inspiration des Évangiles, puisque ceux qui les reçoivent possèdent la révélation donnée par le Saint-Esprit. *In Epist. I Pet.*, I, 14, col. 1759. L'évangéliste parle θεοφράστῳ γλώττῃ. *De Trinitate*, l. I, c. XXVI, col. 592. Saint Paul a été instruit par l'Esprit Saint, *ibid.*, l. I, c. VII, XXI, col. 272, 913, et rempli par lui, l. III, c. IV, col. 837.

On a déjà dit, t. II, col. 1562, comment saint Cyrille d'Alexandrie prouvait l'autorité divine de la sainte Écriture. Presque à chaque page de ses ouvrages il nomme l'Écriture θείαν et θεόπνευστον et les écrivains sacrés des deux Testaments θείους, θεσπεσίους et πνευματοφόρους. Le même Esprit a dicté les deux Testaments. *In Luc.*, *P. G.*, t. LXXII, col. 681. L'Écriture tout entière ne forme qu'un seul livre, composé et scellé par le Saint-Esprit. *In Is.*, III, t. LXX, col. 656. Moïse, les prophètes, les apôtres et les évangélistes sont pour nous les sources du salut, parce qu'ils nous communiquent la parole de Dieu. *Cont. Julianum*, l. VIII, t. LXXVI, col. 885, 889. Les prophètes, instruits par le Saint-Esprit, ont prévu l'avenir et l'ont annoncé. Or, David et les autres psalmistes ont eu l'esprit prophétique. Les évangélistes ont été inspirés. Comme Jean, *De recta fide ad Theodosium*, n. 40, t. LXXVI, col. 1191, Paul est rangé parmi les πνευματοφόρους. *De incarnatione Unigeniti*, t. LXXV, col. 1245.

7. L'école exégétique d'Antioche, qui recherchait principalement dans l'Écriture le sens littéral, avait sur l'inspiration la même foi que l'école d'Alexandrie, qui abusait des sens allégoriques. De saint Lucien, fondateur de cette école, et de ses premiers disciples, il ne nous est rien resté de précis. Diodore de Tarse disait que Dieu, pour enivrer de science l'esprit humain avait répandu la pluie spirituelle du matin dans l'Ancien Testament et celle du soir dans le Nouveau. Or les gouttes de cette pluie sont αἱ τῶν θεοπνεύστων γραφῶν λέξεις καὶ νοήματα. *In ps. LXIV*, 10, 11, *P. G.*, t. XXXIII, col. 1599. Pour lui, Moïse est un prophète. *In Deut.*, I, 5, col. 1585-1586. Il cite des passages des psaumes et de Job comme des paroles de l'Esprit divin, *In ps. LXXXVIII*, 11, col. 1620, et il tient le ps. LXXXII comme une prophétie de l'avenir. *In ps. LXXXII*, 18, col. 1615.

Bien que Théodore de Mopsueste ait eu, sur les différents modes de l'inspiration, une opinion que nous exposerons plus loin et qui est restée isolée dans son école, il admettait le fait de l'inspiration. En effet, il disait que l'Ancien et le Nouveau Testaments provenaient du même Dieu unique et créateur. *In Jonam*, procem., *P. G.*, t. LXVI, col. 317. Les auteurs sacrés ont été gratifiés de la même grâce du Saint-Esprit,

les anciens aussi bien que les récents qui donnèrent leurs soins aux mystères du Nouveau Testament. *In Nahum*, I, 1, col. 401. Son canon biblique toutefois n'était pas complet et il en excluait en plus des livres deutérocanoniques quelques autres livres des deux Testaments. L. Pirot, *L'œuvre exégétique de Théodore de Mopsueste*, Rome, 1913, p. 157-158; Kihn, *Theodor von Mopsuestia und Junilius Africanus*, Fribourg-en-Brisgau, 1880, p. 67.

Interprétant II Tim., III, 16, Théodoret reconnaît que l'apôtre distingue des écrits de la sagesse humaine γραφὴν τὴν πνευματικήν, et la raison qu'il en donne est celle-ci : Ἡ γὰρ τοῦ θείου πνεύματος χάρις διὰ τῶν προφητῶν καὶ τῶν ἀποστόλων ἐφθέξατο. Puis de ce que l'Écriture de l'Esprit est θεόπνευστος, il conclut que l'Esprit Saint est Dieu *Interpret. Epist. II ad Tim.*, *P. G.*, t. LXXXII, col. 849. L'Écriture est donc τοῦ θείου πνεύματος διδασκαλία. *In loca difficilia Script. sac.*, *Quæst. in Gen.*, I, q. XI, t. LXXX, col. 92. Saint Paul, qui appelle « saintes » les Écritures de l'Ancien Testament, Rom., I, 2, nous apprend à les reconnaître comme divines et divinement inspirées. *In Epist. ad Rom.*, I, 2, t. LXXXII, col. 49. C'est l'Esprit qui a montré d'avance aux prophètes ce qui s'est accompli plusieurs siècles plus tard, en sorte qu'ils ont pu dire, non pas : Nous avons entendu, mais : Nous avons vu. *In Isaiam*, LIII, 2, t. LXXXI, col. 441. Théodoret reconnaît donc l'inspiration des prophètes. Or, David, dans ses psaumes, était prophète, ainsi que les autres psalmistes qui sont nommés dans les livres des psaumes. Il prouve l'inspiration du Cantique. *In Cantic.*, præf., 29, 32. Les apôtres ont été inspirés comme les prophètes. *Dialogus*, III, t. LXXXIII, col. 1721. Les épîtres de saint Paul ont été écrites par l'opération divine du Saint-Esprit comme les psaumes de David, *In Epist. Pauli*, præf., t. LXXXII, col. 37, car le même Esprit a parlé par David et par Paul. *In II^am ad Cor.*, V, 13, col. 404.

Interprétant le texte de saint Paul, II Tim., III, 16, saint Jean Chrysostome l'entend en ce sens que toute l'Écriture, dont l'apôtre parle, dont Timothée avait été instruit dès l'enfance, donc tout l'Ancien Testament, πᾶσα οὖν ἡ τοιαυτὴ θεόπνευστος. *In Epist. II ad Tim.*, homil. IX, n. 1, *P. G.*, t. LXII, col. 649. Les Écritures sont donc τὰ θεῖα λόγια. *In parabolam decem millium talentorum*, n. 1, t. LI, col. 18. Elles ont été écrites par Dieu, le maître de toutes choses. *In Epist. ad Gal.*, I, 7, t. LXI, col. 624. Ce ne sont pas seulement les livres prophétiques que Chrysostome tient pour inspirés; ce sont aussi les livres historiques. Ce n'est pas sans raison que les histoires de la Genèse ont été écrites par le Saint-Esprit. *In Gen.*, homil. LVII, t. LIV, col. 494. Les Évangiles, qui reproduisent les paroles du roi Très-Haut, sont les premières des Écritures divinement inspirées. *De angusta porta homil.*, n. 1, t. LI, col. 41. Saint Matthieu a écrit son Évangile, étant τοῦ Πνεύματος ἐμπλησθείς. *In Matth.*, homil. I, 1, 8, t. LVII, col. 15, 24. Le livre des Actes a été écrit par saint Luc, mais avec la participation du Saint-Esprit. *In inscript. altaris*, homil. I, 3; II, 3, t. L, col. 71, 72, 83; *In Acta apost.*, homil. I, 1, 2, t. LX, col. 15-17. Saint Paul était τὸ στόμα τοῦ Χριστοῦ, ἡ λύρα τοῦ Πνεύματος. *De Lazaro*, conc. VI, n. 9, t. XLVIII, col. 1041. Voir. S. Haidacher, *Die Lehre des hl. Joannes Chrysostomus über die Schriftinspiration*, Salzbourg, 1897.

8. Saint Cyrille de Jérusalem applique en exégèse les principes de l'école d'Antioche. Or, il tire les dix principaux dogmes de l'Église des Écritures divinement inspirées de l'Ancien et du Nouveau Testament, et il en donne cette raison : Εἷς γάρ ἐστιν ὁ τῶν δύο Διαθηκῶν θεός, ὁ τὸν ἐν τῇ Καινῇ φανέντα Χριστόν, ἐν τῇ Παλαιᾷ προκαταγγείλας, ὁ διὰ νόμου καὶ προφητῶν εἰς Χριστὸν παιδαγωγήσας. *Cat.*, IV, n. 33, *P. G.*, t. XXXIII, col. 493, 496. Les mystères de la foi ne peuvent être prouvés que par les divines Écritures. *Ibid.*, n. 17, col. 476-477. Les catéchumènes, s'ils veulent connaître Dieu, doivent croire aux Écritures, *Cat.*, II, 4; III, 16, col. 388, 448, et accepter la démonstration qui en est tirée, II, 7, col. 413. Cette démonstration est tirée autant de l'Ancien Testament que du Nouveau. *Cat.*, XVIII, n. 33, col. 1056. C'est le Saint-Esprit qui atteste les dogmes dans l'Écriture. *Cat.*, XI, n. 13, col. 705. Saint Cyrille de Jérusalem parle spécialement de l'inspiration des prophètes. Il appelle Ézéchiel πνευματοφόρον. *Cat.*, II, n. 4, col. 388. Le psalmiste est un prophète. *Cat.*, XIV, n. 8; XVI, n. 28, col. 832, 957. Le Saint-Esprit a parlé par les prophètes et par les apôtres. *Cat.*, XVI, n. 2-4, col. 920-921.

Pour réfuter les manichéens, qui rejetaient l'Ancien Testament, saint Épiphane montre l'accord détaillé des doctrines qui sont exposées dans les livres des deux alliances, et la raison théologique qu'il donne de cet accord, c'est que le même Esprit a parlé dans la Loi, les Prophètes et les Évangiles. *Hær.*, LXVI, n. 72-75, 80-84, *P. G.*, t. XLII, col. 144-149, 156-168. Aussi, à l'occasion, il affirme l'inspiration des écrivains sacrés. Moïse a écrit sous le souffle du Saint-Esprit, *Hær.*, XXVI, n. 3; XXXIII, n. 9, t. XLI, col. 337, 372, et les paroles de la Genèse sont un θεῖος λόγος. *Hær.*, LXVI, n. 18, t. XLII, col. 56. David a vu l'avenir longtemps à l'avance par l'œuvre du Saint-Esprit. *Hær.*, LXI, n. 71, t. XLI, col. 1193. Le Saint-Esprit parlait par les prophètes. *Ancoratus*, n. 10, t. XLIII, col. 24. Daniel était rempli du Saint-Esprit. *Ibid.*, n. 25, col. 61. Les évangélistes étaient inspirés dans le choix de ce qu'ils racontaient de façon à rester d'accord, ce qui montrait qu'ils puisaient à la même source, et si chacun d'eux a omis quelques faits, c'est que le Saint-Esprit leur apprenait en particulier ce qu'ils devaient dire pour leur compte. Ainsi ce que saint Jean a écrit sous la direction du Saint-Esprit est digne de foi et vrai. *Hær.*, LI, n. 5-31, t. XLI, col. 897-944. Épiphane répondait ainsi aux aloges, qui n'acceptaient pas le quatrième Évangile. Après avoir réfuté les objections que ces personnes soulevaient contre l'Apocalypse, il concluait que ce livre est une prophétie et qu'il est l'œuvre du Saint-Esprit, *Ibid.*, n. 32, 33, col. 944-949. Les Épîtres du même apôtre sont, comme l'Évangile et l'Apocalypse, d'un homme inspiré. *Hær.*, LXIV, n. 68, col. 1189. Paul était πνευματοφόρος, *Hær.*, LXIX, n. 73, t. XLII, col. 324, et il était Πνεύματι ἁγίῳ φερόμενος, quand il écrivait I Cor., XV, 24, 35. *Hær.*, LXIV, n. 78, t. XLI, col. 1189. Cet apôtre parlait par le même esprit, qui avait parlé dans l'Ancien et le Nouveau Testament, quand, Rom., XI, 23, il exprimait la même idée que le psalmiste. *Hær.*, LXXIII, n. 7, t. XLII, col. 413, 416. L'Esprit Saint décrivait la corruption des gnostiques dans l'Épître catholique de Jude. *Hær.*, XXVI, n. 11, t. XLI, col. 348.

Philon, évêque de Carpasia et ami de saint Épiphane, affirme métaphoriquement et expressément l'unité des deux Testaments, qui nous donnent le breuvage et le lait spirituels qui viennent du Saint-Esprit. *Enarrat. in Canticum*, *P. G.*, t. XL, col. 36, 44-45. Dans la loi et les prophètes nous parle le Seigneur, col. 72, qui a placé dans l'Église le quadrige évangélique, qui nous conduit au ciel sur un char de feu, lequel est le Saint-Esprit, col. 121. Le nez de l'époux du Cantique, c'est saint Paul, qui a donné à l'Église la respiration des deux Testaments, lesquels nous préparent la vie éternelle par un seul Esprit divin, comme la vie humaine dérive des deux ouvertures de notre nez, col. 125, 128.

Hésychius, prêtre de Jérusalem, au v<sup>e</sup> siècle (?), range l'Ecclésiaste au nombre des livres prophétiques. Les prophètes, dont les noms étaient inserits en tête de leurs livres, n'ont pas été les seuls prophètes. Prophètes aussi étaient les hommes, inspirés de l'esprit prophétique dont les paroles sont rapportées dans les livres historiques de l'Écriture inspirée, tels Samuel, Élie et Élisée, comme ceux qui ont écrit les livres prophétiques, sous le souffle du Saint-Esprit, tels les douze petits prophètes et les grands, Isaïe, Jérémie, Ézéchiel et Daniel. *In duodecim prophetas minores*, *P. G.*, t. XCIII, col. 1341, 1344. Les psalmistes aussi étaient prophètes, et David a été la κιθάρα τοῦ πνεύματος. *Serm.*, IV, col. 1460. Les divergences des évangélistes viennent du Saint-Esprit; chacun d'eux a écrit sous la motion du Saint-Esprit, ce qui manquait dans les autres. *Quæst.*, diff. 28, 32, col. 1417, 1420.

9. Les Pères Cappadociens établissaient aussi l'inspiration des Livres saints. Saint-Basile appelle maintes fois les Écritures τὰ λόγια τοῦ Πνεύματος, *Homil.*, IV *in Hexameron*, *P. G.*, t. XXIX, col. 80; *Homil.*, XII, *in principium Proverbiorum*, t. XXXI, col. 385; διδασκαλίαν τοῦ Πνεύματος, *Adv. Eunomium*, l. II, n. 7, t. XXIX, col. 584, μαρτυρία τοῦ Πνεύματος *ibid.*, n. 15, col. 601, τὰς ἁγίας καὶ θεοπνεύστους γραφάς. *Epist.*, clas. I, epist. XLI, t. XXXII, col. 345. Toute l'Écriture est inspirée et utile, parce qu'elle a été écrite par le Saint-Esprit. *Homil. in ps. I*, n. 1, t. XXIX, col. 209. L'Esprit qui a parlé par les apôtres et les prophètes et dont l'Écriture est inspirée, est évidemment Dieu. *Adv. Eunomium*, l. V, col. 721. Les histoires, narrées dans les Écritures, sont inspirées. *In ps. LIX*, n. 1, col. 460. Le psalmiste David a eu plusieurs manières d'enseigner παρὰ τοῦ ἐνεργοῦντος ἐν αὐτῷ Πνεύματος. *Homil. Quod Deus non est auctor malorum*, t. XXXI, col. 329. Saint Jean l'évangéliste a été inspiré par le Saint-Esprit, *Adv. Eunomium*, l. II, n. 27, t. XXIX, col. 633, aussi bien que saint Paul. *Ibid.*, n. 19, col. 612.

Saint Grégoire de Nazianze appelle les Écritures θεοπνεύστους μύθους, *Poemata dogmat.*, XXXV, *P. G.*, t. XXXVII, col. 517-518. Il a dressé le catalogue τῶν θεοπνεύστων βιβλίων. *Poema ad Seleucum*, col. 1594-1598. L'Esprit a fait du pâtre David un psalmiste et un prophète, comme il fit plus tard d'Amos. *Orat.*, XLI, n. 14, t. XXXVI, col. 448. Les évangélistes ont écrit différemment selon l'utilité de leurs lecteurs et aussi selon qu'ils étaient informés et instruits par le Saint-Esprit, qui était en eux. *Orat.*, XLIII, *in laudem Basilii Magni*, n. 79, col. 589.

Saint Césaire, frère de saint Grégoire, désigne l'Écriture par les expressions τὸ θεῖον γράμμα, *Dial.*, III, q. CXL; IV, q. CLXXXV, *P. G.*, t. XXXVIII, col. 1120-1161, τὴν θείαν πτυκτήν, *Dial.*, III, q. CXV, CXL; IV, q. CLXXXVIII, col. 997, 1049, 1165, et il nomme les écrivains sacrés θείους et θεσπεσίους. *Dial.*, I, q. II, XXXV, XXXVIII; II, q. CII; III, q. CXVIII, col. 857, 900, 904, 969, 1005. David fut ὁ τῶν θείων μέλοδος. *Dial.* I, q. XIV, col. 872.

Saint Grégoire de Nysse nomme très souvent les Écritures θείους λόγους, θεόπνευστον γραφήν ou διαθήκην ou λόγον ou μαρτυρίαν ou διδασκαλίαν. Il les définit en ces termes : Ἡ θεόπνευστος γραφή, καθὼς ὁ θεῖος Ἀπόστολος αὐτὴν ὀνομάζει, τοῦ ἁγίου πνεύματός ἐστι γραφή... ὅσα ἡ θεία γραφὴ λέγει τοῦ πνεύματός εἰσι τοῦ ἁγίου φωναί. *Cont. Eunomium*, l. VII, *P. G.*, t. XLV, col. 741, 744. Moïse a écrit sur la création du monde κατὰ θείαν ἐπίπνοιαν. *In Hexaemeron*, procem., t. XLVI, col. 61. Dieu a parlé par les prophètes. *In Cantic.*, homil. I, t. XLIV, col. 861. Le prophète Amos était donc θεσπέσιος. *Cont. usurarios*, t. XLVI, col. 445. Saint Grégoire appelle le Psautier θεόπνευστον διδασκαλίαν, *In psal.*, tr. II, t. XLIV, col. 488; προφητείαν et θείαν γραφήν, tr. I, procem., et c. I, col. 433, et le psalmiste προφήτην, *In Cant.*, homil. III, IV, col. 828, 841, à qui l'Esprit suggère tout. *De beatitudinibus*, orat. II, col. 1212. Le sage Salomon parlait, οὐκ ἐν πειθοῖς σοφίας λόγοις, ἀλλ' ἐν διδακτοῖς πνεύματος ἁγίου σοφισθείς. *In verba : Faciamus hominem*, orat. II, col. 277. L'Ecclésiaste est donc γραφὴ ὑψηλὴ καὶ θεόπνευστος. *In Ecclesiasten*, homil. I, col. 617. L'Évangile est divin et la voix de Paul céleste. *De vita Moysis*, col. 344. Paul a révélé les secrets des mystères ἐν τῇ δυνάμει τοῦ πνεύματος. *Cont. Eunomium*, l. XII, t. XLV, col. 1060.

10. Les écrivains de l'Église syrienne admettent aussi l'inspiration de l'Écriture.

Aphraate, le Sage Persan, ne voulait parler que d'après l'Écriture. *Dem.*, XXII, 26. Il la vénérait comme divinement inspirée et écrite par Dieu, *Dem.*, IV, 10; VIII, 3; XV, 8; comme dictée par le Saint-Esprit qui a parlé par les prophètes et les écrivains sacrés. *Dem.*, VII, 10; VIII, 25. Il en distingue deux groupes : les premières et les postérieures, *Dem.*, XXII, 26, c'est-à-dire l'Ancien et le Nouveau Testament, et il cite la plupart d'entre eux. J. Parisot, dans *Patrologia syriaca*, Paris, 1894, t. I, p. XLI-XLIII.

Le diacre d'Édesse, saint Éphrem, n'a jamais traité *ex professo* de l'inspiration. « Mais les noms qu'il donne à l'Écriture, les formules qu'il emploie pour la citer, l'usage constant qu'il en fait, la manière dont il en recommande la lecture et la méditation, le soin qu'il apporte à expliquer chaque mot et à rechercher le sens mystique des moindres détails, montrent, à ne pouvoir s'y tromper, qu'il rapportait les Livres saints à Dieu comme à leur auteur principal et qu'il les regardait comme divinement inspirés aussi bien dans les narrations historiques que dans les choses de la foi. » D'abord, il donne à l'Écriture les noms de *Livres divins*, *Livres de Dieu*, *Écriture*, *Écriture sainte.* Les formules qu'il emploie le plus souvent, en la citant, sont : *Il est écrit*, *Dieu a dit*, *l'Évangile dit*, *l'Apôtre a dit*, *l'Écriture dit*, *le Prophète a prédit.* En citant une fois Ézéchiel, il dit : « Comme parle l'Esprit Saint.» En parlant des livres de Moïse, il dit : « Moïse a écrit sous l'inspiration de l'Esprit Saint, qui parlait en lui. » Le Dieu juste n'a pas dédaigné d'écrire dans la Genèse les choses d'en haut, le mystère de la création, et les choses d'en bas, telles que l'affaire des baguettes et des mandragores. « L'auteur de ces récits sincères les a fait écrire par l'Esprit Saint et placer dans l'arche. » *Adv. scrutatores*, hym. LIII, *Opera syr. lat.*, t. III, p. 98-99. Les deux Testaments sont de Dieu et d'accord entre eux. *Ibid.*, t. III, p. 107-108. Éphrem lisait les livres de l'Esprit, qui sont écrits par l'Esprit Saint. *Ibid.*, t. II, p. 236. Cf. Th. Lamy, *L'exégèse en Orient au IV<sup>e</sup> siècle ou les commentaires de saint Éphrem*, dans la *Revue biblique*, 1893, t. II, p. 10-12. Or, quoi qu'on ait dit à l'encontre, saint Éphrem rangeait parmi les livres de Dieu les deutérocanoniques de l'Ancien Testament. *Ibid.*, p. 12-17.

Rien que dans les *Opera syro-latina*, j'ai relevé des témoignages, donnés en passant, qui affirment l'inspiration de Moïse, des prophètes et des psalmistes. Moïse a écrit la Genèse sous la dictée de Dieu. *In Gen. collectanea*, Rome, 1737, t. I, p. 115. Les prophètes ont été inspirés par le même Esprit que Moïse. *In Amos*, t. II, p. 256. Dieu a parlé par tous, à des époques différentes. *In Oseam*, p. 247; *In Joelem*, p. 251. David chantait, inspiré par l'Esprit divin, *Necrosima*, can. 7, 33, t. III, p. 233, 273, et les psaumes ont été composés par l'inspiration de l'Esprit divin et sont de cet Esprit. Can. 16, 17, p. 257, 263. Saint Éphrem ne parle pas explicitement de l'inspiration des livres du Nouveau Testament, mais il défend à l'encontre des hérétiques,

l'inspiration des deux Testaments. *Adv. hær.*, serm. II, t. II, p. 441-442; *Adv. scrutatores*, serm. XXI, t. III, p. 38-39. Saint Jean fut inspiré, puisque le Saint-Esprit a dépeint par lui le Verbe de Dieu. *Adv. scrutatores*, serm. XXXIII, p. 59.

11. En Occident, au IVe et au Ve siècles, la foi à l'inspiration scripturaire était aussi vive qu'en Orient. Saint Hilaire de Poitiers appelle les Écritures *Dei eloquia, cælestia eloquia*, ou *dicta. Tract. in ps. CXXXV*, *P. L.*, t. IX, col. 768. Le corps des Écritures qui comprend la Loi et les Prophètes, a été écrit par la main des hommes; il n'est pas cependant une œuvre humaine, car l'Esprit de Dieu, qui sait toutes choses, inspirait les saints hommes de l'ancienne loi. *Epist. seu libellus*, t. X, col. 733, 753-754. La pensée qu'exprimaient les prophètes ne venait donc pas de leur esprit propre; elle était fournie à leur intelligence par l'Esprit de Dieu qui s'était emparé d'eux. *Tract. in ps. CXVIII*, t. IX, col. 639-640. Les ariens mettaient plusieurs prophéties en contradiction avec les évangélistes et les apôtres. L'évêque de Poitiers les réfutait, en montrant l'accord des deux Testaments, qui ont le même Dieu et le même Esprit. *De Trinitate*, III, 32, t. X, col. 73. Saint Hilaire, dans ses traités sur les psaumes, affirme l'inspiration des prophètes et du psalmiste David, qui était prophète. L'auteur des Proverbes était aussi un prophète, par qui l'Esprit parlait. *Tract. in ps. CXXXV*, n. 4, t. IX, col. 770. Les évangélistes étaient inspirés par le même Esprit que les prophètes. *De Trinitate*, XII, 3, t. X, col. 435. Les paroles de Paul sont des paroles divines, *ibid.*, I, 15, col. 34; il a parlé aux Corinthiens, étant rempli de l'Esprit Saint, *Fragmenta*, I, n. 1, col. 627, et le Saint-Esprit parlait dans ses Épîtres. *Tract. in ps. LXV*, n. 19, t. IX, col. 431. Voir t. VI, col. 2414.

Selon saint Ambroise, l'Ancien et le Nouveau Testament sont *verbum et eloquia Dei. In ps. CXVIII*, serm. XXII, 20, *P. L.*, t. XV, col. 1517. Les écrivains sacrés n'ont pas écrit selon l'art humain, mais par une grâce qui est supérieure à l'art tout ce que le Saint-Esprit leur faisait dire. *Epist.*, clas. I, epist. VIII, n. 1, t. XVI, col. 912. De ce que toute Écriture, que le Saint-Esprit a dite, est θεόπνευστος, le saint docteur sait, que le Saint-Esprit est Dieu. *De Spiritu Sancto*, l. III, n. 112, col. 803. Les écrivains sacrés, Moïse, les prophètes, étaient donc inspirés. L'auteur du livre de Tobie était un prophète, *De Tobia*, c. I, n. 1; c. II, n. 6, t. XIV, col. 759, 761. L'esprit prophétique a infusé à Job ce que celui-ci devait dire. *De interpretatione Job et David*, l. I, c. VII, n. 23, 25; VIII, n. 26, col. 807, 808. L'Esprit parle dans le Cantique, *De virginitate*, c. X, n. 54, t. XVI, col. 280; *In ps. CXVIII*, serm. XVI, n. 23, t. XV, col. 1492, et Salomon était inspiré pour l'écrire, *Epist.*, clas. I, epist. XLV, n. 4, t. XVI, col. 1142. L'auteur de la Sagesse était un prophète, pour qui le Saint-Esprit parlait. *De virginibus*, l. I, c. VII, n. 35, col. 199. David aussi était prophète, et il écrivait ce que le Saint-Esprit lui révélait. *In ps. CXVIII*, serm. XXI, n. 6, t. XV, col. 1504. Plusieurs ont essayé d'écrire l'Évangile, qui étaient destitués de la grâce; Matthieu, Marc, Jean et Luc n'ont pas eu d'efforts à faire. Luc ne s'y est pas mis de sa seule volonté, mais selon qu'il a plu au Christ qui parlait dans son Évangile. *In Lucam*, l. I, n. 1-3, 10, 11, col. 1533-1534, 1538. Saint Paul avait reçu par infusion du Saint-Esprit, et non de son jugement propre, ce qu'il enseigne de la femme veuve. *De viduis*, c. I, n. 2, t. XVI, col. 235.

Selon Rufin, voici ce que l'Église croit du Saint-Esprit : *Hic igitur Spiritus Sanctus est, qui in Veteri Testamento Legem et Prophetas, in Novo Evangelia et Apostolos inspiravit.* Les volumes de l'Ancien et du Nouveau Testament sont ceux que, selon la tradition des anciens, on croit inspirés par le Saint-Esprit lui-même et qui ont été remis aux Églises du Christ. *In symbolum apostolorum*, n. 36, *P. L.*, t. XXI, col. 373.

Saint Jérôme nomme les Livres saints *Spiritus eloquia, Epist.*, CVI, n. 1. *P. L.*, t. XXII, col. 837, *verbum Dei quo pascimur et potamus, In Ecclesiasten*, t. XXIII, col. 1039, *Dei sermo* (qui) *de Spiritu fluit. In Epist. ad Titum*, t. XXVI, col. 552. Toutes les Écritures appartiennent au Saint-Esprit et ne forment qu'un seul livre. *In Isaiam*, l. IX, c. XXXIX, t. XXIV, col. 332. Le saint docteur parle spécialement de l'inspiration des prophètes. Leurs livres ont été écrits *instinctu Spiritus Sancti. In Ose.*, prol., t. XXV, col. 815. En réponse à ses détracteurs, qui lui reprochaient de corriger le texte des Évangiles, il disait : *Non adeo me hebetis fuisse cordis et tam crassæ rusticitatis quam illi solam pro sanctitate habeant, piscatorum se discipulos asserentes, quasi idcirco sancti sint, si nihil scierint, ut aliquid de dominicis verbis aut corrigendum putaverim aut NON DIVINITUS INSPIRATUM. Epist.*, XXVII, n. 1, t. XXII, col. 431. Il ne trouvait dans l'Épître à Philémon rien qui fut indigne de l'Esprit qui a suggéré tout ce qui y est écrit. *In Epist. ad Philem.*, prol., t. XXVI, col. 599-602. Quand saint Paul semble parler en son nom propre, il n'est pas privé du Saint-Esprit. *In Epist. ad Gal.*, l. III, col. 403. Voir L. Sanders, *Études sur saint Jérôme*, Bruxelles, Paris, 1903, p. 121-127; L. Schade, *Die Inspirationslehre des heiligen Hieronymus*, dans *Biblische Studien*, Fribourg-en-Brisgau, 1910, t. XV, fasc. 4 et 5, p. 5-12.

Voulant énoncer la doctrine de saint Jérôme « sur la dignité divine » de l'Écriture, Benoît XV, dans l'encyclique *Spiritus Paraclitus*, du 15 septembre 1920, a déclaré que si « l'on parcourt à cet égard les écrits du grand docteur, pas une seule page qui n'en témoigne à l'évidence, il a fermement et invariablement affirmé avec l'Église catholique tout entière, que les saints Livres ont été écrits sous l'inspiration du Saint-Esprit, qu'ils ont Dieu pour auteur et que c'est comme tels que l'Église les a reçus *(Conc. Vat.*, sess. III, const. *De fide catholica*, c. II). Les livres de la sainte Écriture ont été composés, affirme-t-il, sous l'inspiration, ou la suggestion, ou l'insinuation, ou même la dictée de l'Esprit Saint; bien plus, c'est cet Esprit lui-même qui les a rédigés et publiés. Saint Jérôme ne doute nullement, par ailleurs, que tous les auteurs de ces Livres n'aient, chacun conformément à son caractère et à son génie, prêté librement leur concours à l'inspiration divine.» *Acta apostolicæ sedis*, 1920, t. XII, p. 389. Cf. F. Valente, *S. Girolamo e l'enciclica Spiritus Paraclitus del S. Pontefice Benedetto XV sulla sacra Scrittura*, Rome, s. d. (1921), p. 27-28.

Saint Augustin a affirmé l'inspiration de l'Écriture non seulement par les noms qu'il lui donnait et qui marquent expressément son origine divine, mais encore par des assertions explicites. *Legimus*, dit-il, *digito Dei scriptam esse Legem et datam per Moysen sanctum servum ejus : quem digitum Dei multi intelligunt Spiritum Sanctum. Quapropter, si digitos Dei eosdem ipsos ministros Spiritu Sancto repletos propter ipsum Spiritum qui in eis operatur, recte accepimus, quoniam per eosdem nobis omnis divina Scriptura confecta est, convenienter intelligimus hoc loco* (Ps. VIII, 4), *cælos dictos libros utriusque Testamenti. Enar. in ps. CXIV*, n. 3, *P. L.*, t. XXXVII, col. 1483. Pour prouver que ces livres ont été donnés aux hommes par l'Esprit divin, Augustin fait appel à sa propre expérience. Alors qu'il avait constaté le désaccord des nombreux philosophes dont il avait lu les ouvrages, il a conclu qu'il était nécessaire de croire à l'autorité des saintes Lettres. *Confes.*, l. VI, c. V, n. 7, 8, t. XXXII, col. 723. L'inspiration des prophètes résulte, en effet, de l'accord merveilleux de leurs prédictions, *De consensu*

*evangelistarum*, l. III, c. III, n. 30, t. XXXIV, col. 1175-1176. D'autre part, il prouvait contre Fauste le manichéen que Dieu était l'auteur des deux Testaments, les prophètes n'ayant pas reçu un autre Esprit que les apôtres. *In Joa.*, tr. XXXIII, n. 6, t. XXXV, col. 1645. Cf. *Contra Faustum manichæum*, t. XLII, col. 207-604. Les différences des deux Testaments n'excluent pas leur commune origine divine. *De vera religione*, c. XVIII, n. 34, t. XXXIV, col. 136. Saint Augustin affirme aussi l'inspiration de chacun des livres de la Bible, depuis la Genèse jusqu'à l'Apocalypse. Voir t. I, col. 2342. David était prophète et tous les psaumes ont été écrits sous la dictée de l'Esprit de Dieu. *In ps. LXII*, n. 1, t. XXXVI, col. 748. Le livre des Proverbes est une sainte Écriture. *Serm.*, XXXVI, n. 1, t. XXXVIII, col. 215. C'est par une providence spéciale de l'Esprit Saint que Marc et Luc ont écrit l'Évangile, quoiqu'ils ne fussent pas apôtres comme Matthieu et Jean. *De consensu evangelistarum*, l. I, c. I, n. 1, 2, t. XXXIV, col. 1041-1043. Tous les livres des apôtres sont divins, puisque la parole de Dieu a été donnée par les apôtres aussi bien que par la Loi, les Prophètes et les Psaumes. *De unitate Ecclesiæ*, n. 29, t. XLIII, col. 411.

Nous ne signalerons plus que le témoignage de Junilius. Bien qu'il ait été Africain d'origine, Junilius avait suivi les leçons de Paul le Persan ou Paul de Nisibe, nestorien, et, dans ses *Instituta regularia divinæ legis*, au VIe siècle, tout en reproduisant la doctrine de Théodore de Mopsueste sur les trois degrés d'inspiration, il maintenait l'inspiration de l'Écriture et il en faisait même la démonstration d'après son contenu. Voir t. II, col. 1563.

*Conclusion.* — Il serait superflu de poursuivre cette enquête patristique. Il en résulte clairement que l'Église catholique, durant les cinq premiers siècles de son existence, a enseigné par ses docteurs que les Écritures des deux Testaments avaient été inspirées par Dieu, et par appropriation, par le Saint-Esprit, et que tous les écrivains sacrés avaient eux-mêmes écrit leurs livres sous cette inspiration divine. Cette foi, l'Église catholique l'a toujours conservée, et ses docteurs ont continué sans interruption à l'affirmer. Leurs affirmations sont de même nature que celles des Pères, qui les ont précédés. Elles se produisent toujours par les épithètes *sainte, divine, divinement inspirée*, etc., qu'ils joignent au nom d'*Écriture*, et par les formules qu'introduisent leurs citations des textes sacrés. Ces formules variées se résument dans l'attribution directe à Dieu ou au Saint-Esprit des paroles scripturaires, ou dans leur attribution aux écrivains sacrés, qui les ont écrites par l'inspiration du Saint-Esprit. Les témoignages des auteurs ecclésiastiques du VIe siècle au moyen âge en faveur de l'inspiration de l'Écriture sont réunis dans les ouvrages suivants, où on pourra les lire : P. Dausch, *Die Schriftinspiration. Eine biblisch-geschichtliche Studie*, Fribourg-en-Brisgau, 1891, p. 85-102; C. Holzhey, *Die Inspiration der hl. Schrift in der Anschauung des Mittelalters von Karl dem Grosse bis zum Konzil von Trient*, Munich, 1895; Rohnert, *Die Inspiration der heiligen Schrift und ihre Bestreiter*, Leipzig, 1889, p. 85-134; Chr. Pesch, *De inspiratione sacræ Scripturæ*, Fribourg-en-Brisgau, 1906, p. 93-98, 129-140. Sur la doctrine de Hugues de Saint-Victor, voir t. VII, col. 272.

*III. DÉMONSTRATION DES THÉOLOGIENS CATHOLIQUES.* — 1° *Au moyen âge.* — L'inspiration de l'Écriture n'étant niée complètement par personne, les théologiens du moyen âge ne sentaient pas le besoin de prouver son existence pas plus qu'ils ne spéculaient longuement sur sa nature. Les seuls essais de démonstration que j'aie rencontrés dans mes recherches sont celles de Baudoin, archevêque de Cantorbéry, de Duns Scot et de Raymond de Sébonde, que j'ai exposées, t. II, col. 1563. Pour Dun Scot. voir aussi t. III, col. 1873.

2° *Dès le XVIe siècle, dans la controverse avec les protestants.* — Comme les protagonistes du protestantisme ne niaient pas l'inspiration de l'Écriture, mais qu'ils en proposaient seulement des critères nouveaux, les premiers controversistes catholiques se bornèrent à discuter la valeur de ces critères, qu'ils jugeaient insuffisants à prouver l'origine divine des Livres saints. La controverse aboutit progressivement à cet excellent résultat de ne considérer les critères internes que comme de simples motifs de crédibilité et à ne retenir comme motif de foi de la divinité de l'Écriture que l'autorité de l'Église, qui la déclare, sans la constituer, et la définit simplement. Voir t. II, col. 1563-1564. Dès lors, les thèses par lesquelles les théologiens catholiques prouvent l'inspiration des Livres saints, se déroulent conformément au plan suivi dans les pages précédentes : ils trouvent dans la Bible elle-même, considérée seulement comme livre historique, l'attestation de la foi de la Synagogue et de l'Église primitive en l'inspiration divine de l'Écriture; ils constatent la persistance de cette croyance dans l'étude de la tradition catholique et ils couronnent leur démonstration, en exposant, ce qui nous reste à faire, les décisions officielles de l'Église qui, en vertu de son autorité infaillible, définit l'origine divine des deux Testaments et l'inspiration de l'Écriture entière.

*IV. DÉCISIONS OFFICIELLES.* — Tant qu'une doctrine est en paisible possession dans l'Église, le magistère ecclésiastique n'a qu'à veiller à sa conservation intégrale et il n'intervient, d'ordinaire, pour la définir que si elle est discutée ou niée et dans la mesure où elle est discutée ou niée. Les gnostiques et les marcionistes, nous l'avons vu, niaient, de diverses manières l'origine également inspirée des deux Testaments et leur provenance du même Esprit inspirateur. Voir ANTINOMISME, t. I, col. 1393-1398, et ANTILOGIES BIBLIQUES, col. 1382-1383. Le magistère ordinaire de l'Église n'est intervenu contre ces négations que par la voix des Pères, qui affirmaient l'origine divine des deux Testaments et réfutaient les objections des gnostiques et des marcionistes.

1° *Contre les manichéens et les sectes issues du manichéisme.* — Mais au IIIe siècle, Manès, qui prétendait établir une troisième économie, celle du Saint-Esprit, succédant à celle du Père, qui avait institué le mosaïsme, et à celle du Fils, qui était le christianisme, attribuait la loi de Moïse au mauvais principe et mettait en désaccord les livres de l'Ancien Testament avec ceux du Nouveau. Voir Archélaus, *Acta disputationis cum Manete*, n. 10, *P. G.*, t. X, col. 1445-1448; S. Épiphane, *Hær.*, LXVI, n. 42, 74, *P. G.*, t. XLII, col. 92, 145; Tite de Bostra, *Adversus manichæos*, l. III, præf., *P. G.*, t. XVIII, col. 1209. A l'encontre des premiers manichéens, les Pères, comme nous l'avons vu, affirmèrent que les deux Testaments étaient du vrai, du bon, de l'unique Dieu, Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ, et réfutèrent les arguments contraires. Voir t. I, col. 1398, 1399, 1384. Le magistère officiel de l'Église n'intervint pas encore. Dans la formule définitive du symbole de Nicée, adoptée en 351, au Ier concile œcuménique de Constantinople, les catholiques croient au Saint-Esprit, τὸ λαλῆσαν διὰ τῶν προφητῶν. Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, 13e édit., 1921, n. 86.

Mais, bien qu'elle ait été vivement combattue, l'hérésie manichéenne persévéra, et ses principes passèrent dans l'enseignement de diverses sectes, plus ou moins directement dépendantes d'elle. Voir t. I, col. 1884.

1. *Le priscillianisme*, qui contamina l'Espagne et la Gaule, du IVe au VIe siècle, voir Künstle, *Antipriscil-*

*liana*, Fribourg-en-Brisgau, 1908, p. 1-24; A. Dufourcq, *De manichæismo apud Latinos quinto sæculo*, Paris, 1900, p. 50-61, niait aussi l'unité d'origine des deux Testaments. Or, cette unité fut solennellement affirmée dans deux anathématismes, que, depuis Hefele, *Conciliengeschichte*, t. II, p. 308 sq.; trad. Leclercq, t. II, p. 486, on attribuait au concile de Tolède, tenu en 447, mais que dom Morin, *Pastor et Syagrius, deux écrivains perdus du* V[e] *siècle*, dans la *Revue bénédictine*, 1893, t. X, p. 385-390, a démontré être l'œuvre privée de Pastor, évêque de Galice, en 433. Ces anathématismes sont portés contre celui qui dirait ou croirait qu'il y a deux Dieux, l'un de l'ancienne loi, l'autre des Évangiles, et qu'on peut recevoir et vénérer d'autres Écritures que celles que l'Église catholique reçoit. Künstle, *Antipriscilliana*, p. 45. Dans son *Liber de fide*, Künstle, *op. cit.*, p. 86, 16; *P. L.*, t. XX, col. 1033, contre Priscillien, le moine Bachiarius met en tête de sa profession de foi ce 1[er] article : *Novum et Vetus Testamentum recipimus in eo librorum numero quem sanctæ Ecclesiæ catholicæ tradit auctoritas* Les *Statuta Ecclesiæ antiqua*, qu'on rapportait autrefois au IV[e] concile de Carthage (398). Mansi, *Concil.*, t. III, col. 950, mais qui sont l'œuvre de saint Césaire d'Arles, voir ici t. II, col. 2171, contiennent cette question qu'on devait poser à un évêque avant son sacre : *Quærendum etiam ab eo, si Novi et Veteris Testamenti, id est legis et prophetarum et apostolorum, unum eumdemque credat auctorem et Deum.*

2. La même erreur fut renouvelée, du XI[e] au XIII[e] siècle, par les pauliciens, les bogomiles, les cathares, les vaudois et les albigeois. Voir t. I, col. 1384-1385; K. Holzley, *Die Inspiration des hl. Schrift*, Munich, 1895, p. 84-87. L'Église affirma plusieurs fois contre eux sa foi en l'unité divine des deux Testaments. Dans le symbole proposé, le 13 avril 1053, à l'évêque bogomile Pierre, saint Léon IX mentionne la croyance « que le Dieu et Seigneur tout-puissant est l'unique auteur du Nouveau et de l'Ancien Testament, de la loi, des prophètes et des apôtres. » Denzinger-Bannwart, n. 348. Sur le concile de Lombers (1165), la profession de foi imposée aux vaudois par Innocent III, en 1210, et la confession de foi, proposée à Michel Paléologue en 1267, et souscrite par cet empereur au II[e] concile œcuménique de Lyon, en 1274, voir t. I, col. 1384-1385.

3. Parce que les Arméniens catholiques avaient, dès le VI[e] siècle, une profession de foi, indépendante de celle de Nicée et dans laquelle ils professaient que le Saint-Esprit « a parlé dans la loi et les prophètes et les Évangiles », voir t. I, col. 1946, Eugène IV, dans le décret d'union aux Arméniens, promulgué au concile de Florence le 22 novembre 1439 ne leur imposa rien à ce sujet. Mais dans le décret d'union proposé aux jacobites d'Éthiopie et publié, le 4 février 1441, au même concile, il énonça la foi de l'Église romaine, « qui croit très fermement, professe et enseigne que l'unique et même Dieu est l'auteur de l'Ancien et du Nouveau Testament, c'est-à-dire de la loi et des prophètes et de l'Évangile, *parce que* les saints de l'un et de l'autre Testament ont parlé sous l'inspiration du même Saint-Esprit, » Denzinger-Bannwart, n. 706, et pour montrer qu'il s'agit bien de l'inspiration des Livres saints des deux alliances, le pape joint à cette déclaration le catalogue de ces livres. Or, Eugène IV visait encore l'erreur manichéenne, car, plus loin, dans le même décret, il condamne, parmi les hérésies anciennes, la folie des manichéens, qui ont admis deux principes, l'un des choses visibles et l'autre des invisibles, et qui ont prétendu qu'autre était le Dieu du Nouveau Testament, autre le Dieu de l'Ancien. Denzinger-Bannwart, n. 707. Voir t. I, col. 1385. L'objet *direct* de la définition du pape Eugène IV est donc que Dieu est l'auteur des livres des deux Testaments, et la *raison* de cette définition est le fait de l'inspiration divine des écrivains sacrés des deux Testaments. L'inspiration des Livres saints n'est donc pas *directement* définie.

2° *Contre les protestants.* — Les premiers protestants ne niaient pas l'inspiration de l'Écriture, puisque l'Écriture était pour eux l'unique règle de la foi; mais quelques-uns d'entre eux ne rangeaient pas dans l'Écriture les livres deutérocanoniques de l'Ancien et du Nouveau Testament. Le concile de Trente, réuni pour condamner leurs erreurs, n'eut donc pas, dès ses premières sessions, à se prononcer sur l'inspiration des Livres saints. En fait, il traita des sources de la révélation : les Écritures sacrées et les traditions divines, mais il fit entrer les deutérocanoniques dans son catalogue des livres sacrés et canoniques, que l'Église catholique recevait. Son décret est intitulé : *De libris canonicis*. Voir t. II, col. 1593-1603. Ce décret ne définit donc pas, comme on le dit souvent, l'inspiration des Livres saints; il définit seulement, *directement* et *explicitement*, leur canonicité. Mais comme la canonicité n'est que la reconnaissance officielle de l'origine divine et de l'inspiration des Livres saints, voir t. II, col. 1554-1555, le concile de Trente a défini *indirectement* et *implicitement*, l'inspiration de tous les livres sacrés et canoniques, y compris les deutérocanoniques de l'Ancien et du Nouveau Testament.

3° *Contre les critiques rationalistes.* — Dans la seconde moitié du XVIII[e] siècle et la première du XIX[e], les rationalistes nièrent l'inspiration divine des saintes Écritures, qui ne furent plus à leurs yeux que des œuvres humaines, rédigées selon les ressources ordinaires, par les écrivains de l'antiquité hébraïque ou les premiers écrivains du christianisme naissant. C'étaient les premiers négateurs directs de toute inspiration scripturaire. Beaucoup de protestants libéraux nient aussi l'inspiration de l'Écriture. L'autorité ecclésiastique ne condamna le rationalisme biblique qu'au concile du Vatican, le premier concile œcuménique qui ait été réuni depuis l'apparition de cette erreur. Or qu'a fait, à ce sujet, le concile du Vatican? Il a d'abord renouvelé en le complétant le décret du concile de Trente, en affirmant que l'Écriture sainte est une des sources de la révélation, puis en déterminant quels livres et parties de livres forment le corps des Écritures. Voir t. II, col. 1604-1605. Mais, par là, il n'avait pas assez nettement établi l'autorité divine de la Bible ni défini explicitement l'inspiration, niée par les rationalistes et certains protestants. En effet, en déclarant que l'Écriture renferme des vérités révélées, il la plaçait seulement sur le même rang que la tradition divine, qui n'a pas été écrite sous l'inspiration du Saint-Esprit, et en décidant que tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, avec toutes leurs parties telles qu'elles sont dans l'ancienne Vulgate, étaient « sacrés et canoniques », il ne dépassait pas, pour l'objet *direct* de la définition, sinon en précisant son étendue, le décret de Trente. Pour condamner explicitement les négateurs modernes de l'inspiration, il devait définir expressément l'existence de cette inspiration. Il l'a fait, en ajoutant au canon 4, promulgué, le 27 avril 1870, à sa III[e] session, les mots : *aut eos* (les Livres sacrés et canoniques) *divinitus inspiratos esse negaverit, anathema sit.* Denzinger-Bannwart, n. 1809.

Dans le projet de schéma de la constitution dogmatique *De doctrina catholica*, qui avait été rédigé par Franzelin, professeur au Collège romain, et qui fut présenté aux Pères du concile, au mois de décembre 1869, au c. IV, *De divinæ revelationis fontibus in S. Scriptura et traditione* on renouvelait les décisions de Trente sur les sources de la foi et sur la canonicité

des Livres saints, mais on y ajoutait des déclarations qui précisaient la notion de l'inspiration et qui justifiaient cette définition : *Quare hæreticam esse, declaramus et damnamus sententiam, si quis divinitus inspiratum esse negaverit aliquem vel integrum vel ex parte librum de his, quos Tridentina synodus integros cum omnibus suis partibus, prout in Ecclesia catholica legi consueverunt, et in veteri vulgata editione habentur, pro sacris et canonicis suscipiendos esse definivit. Collectio Lucensis.* Fribourg-en-Brisgau, 1890, t. VII, col. 508.

Une note, qui accompagnait ce projet, expliquait qu'on ne voulait que renouveler le décret du concile de Trente *De canonicis Scripturis*, mais que les erreurs récentes sur l'Écriture sainte exigeaient qu'on fît une déclaration plus claire de la nature de l'inspiration, Cette déclaration énonçait positivement le sens exact du dogme qui tient les Livres saints pour sacrés et canoniques. Or la raison intrinsèque, pour laquelle l'Église tient ces livres pour sacrés et par suite pour canoniques, *est ex divina origine seu scriptione ipsorum librorum.* Suivait une explication de la nature de cette origine divine, que nous exposerons plus loin, et qui découle de l'enseignement des Pères et des documents ecclésiastiques, que nous avons rapportés, notamment ceux des conciles de Florence et de Trente. *Ibid.*, col. 522, 523.

Ce schéma fut retouché par un délégué, Mgr Martin et le nouveau texte fut présenté à la Députation de la foi le 1er mars 1870. Or, la notion de l'inspiration, qui expliquait le décret de Trente, rentrait comme une simple déclaration dans le c. II, *De revelatione*, et l'existence de l'inspiration était l'objet d'une définition formelle dans le canon, alors numéroté 5, *De revelatione*, et ainsi libellé : *Si quis libros, quos Tridentina synodus recensuit, pro sacris et canonicis non susceperit, eosque aut aliquem eorum divinitus inspiratum esse negaverit, anathema sit. Ibid.*, col. 1629-1631. Le 6 mars, ce texte fut adopté par la Députation de la foi, sans observation sur le point que nous étudions. *Ibid.*, col. 1655-1656. Le 14 mars, le schéma réformé fut présenté aux Pères du concile. On y avait joint des observations de nature à en expliquer le sens. Or celle qui portait sur le c. II, § 4, notait que le projet exposait, sur l'inspiration, la doctrine des conciles de Florence et de Trente, qui déclaraient Dieu *auteur* des Livres saints, parce qu'il avait inspiré les écrivains sacrés. *Ibid.*, col. 79. Dans son rapport, Mgr Simor nota que ces observations montraient que le schéma ne disait rien de nouveau sur l'inspiration et que la Députation assurément n'avait voulu rien dire de nouveau. *Ibid.*, col. 86. Parmi les amendements proposés par les Pères du concile, le § 1er concernait la foi de l'Église en l'inspiration des Écritures, et l'auteur proposait d'ajouter des preuves de cette foi. *Ibid.*, col. 123. Dans son rapport sur le § 3e du c. II, Mgr Gasser, au nom de la Députation de la foi, fit remarquer qu'il s'agissait des sources de la révélation et qu'au sujet de l'Écriture sainte en particulier, on indiquait d'abord quels sont les livres sacrés ou canoniques. Or un livre canonique est un livre sacré ou inspiré. Mais comme quelques Pères semblaient admettre une distinction entre livre canonique et livre inspiré, l'évêque de Brixen exposa que cette distinction paraissait être tout à fait étrangère à la doctrine catholique, et il le prouva en remontant jusqu'au IIIe concile de Carthage (les *Statuta Ecclesiæ antiqua* de Césaire d'Arles). Il nota, comme nous l'avons fait nous-même, qu'en raison de la croyance des protestants en l'inspiration des Écritures, le concile de Trente avait à peine dit sur l'inspiration quelque chose de plus que le concile de Florence. Il n'avait pas de raison de le faire et il avait simplement confirmé le décret du concile précédent. Mais les erreurs des protestants lui avaient fourni l'occasion de préciser la canonicité de tous les Livres saints. Le concile de Trente a donc identifié livre sacré (ou inspiré) avec livre canonique. *Ibid.*, col. 138-139. On proposait donc aux Pères de définir explicitement l'inspiration, qui avait été affirmée implicitement par les conciles de Florence et de Trente.

Le texte du schéma, remanié par la Députation de la foi, avait ajouté au c. II un 4e canon, le 5e, précédemment cité, mais remanié, qui définissait en ces termes la canonicité et l'inspiration des Livres saints : *Si quis sacræ Scripturæ libros integros cum omnibus suis partibus, prout illos sancta Tridentina synodus recensuit, pro sacris et canonicis non susceperit, aut eos divinitus inspiratos esse negaverit, anathema sit. Ibid.*, col. 115. Ce texte ne subit aucune retouche et fut voté en session solennelle, le 24 avril 1870. *Ibid.*, col. 255; Denzinger-Bannwart, n. 1809. Cf. A. Vacant, *Études théologiques sur les constitutions du concile du Vatican d'après les Actes du concile*, Paris, 1895, t. I, p. 380-385.

Ainsi, les Pères du Vatican renouvelaient la définition de ceux de Trente sur la canonicité des Livres saints dans leur intégrité avec toutes leurs parties, et bien que leur canonicité entraînât implicitement leur origine divine ou leur inspiration, parce que les incrédules et beaucoup de protestants modernes niaient cette inspiration, les Pères ajoutèrent une définition expresse de ce point de foi. Les livres canoniques, qui avaient une autorité irréfragable, celle même de Dieu, la tiennent donc de leur inspiration ou de leur origine divine. Il y a donc dans la nouvelle définition un progrès sur les précédentes; elle exprime explicitement ce que les autres contenaient implicitement. Cette définition sera complétée par la déclaration du concile sur la nature de l'inspiration.

Dans son encyclique *Providentissimus Deus*, publiée le 18 novembre 1893, Léon XIII, sur l'existence de l'inspiration divine des Écritures n'a fait que rappeler l'enseignement des conciles de Florence, de Trente et du Vatican, Denzinger-Bannwart, n.1952; voir t. II, 1605; mais, nous le verrons, il a éclairci et développé la doctrine catholique sur la nature de l'inspiration scripturaire. Voir A. Vacant, *op. cit.*, t. I, p. 389-390.

III. NATURE. — L'Écriture sainte elle-même et les Pères apostoliques, qui sont encore dans la période de la foi simple, n'ont rien dit de la nature de l'inspiration des écrivains sacrés. Les Pères postérieurs à l'âge apostolique ont, les premiers, ébauché une doctrine sur la nature de l'inspiration, que les théologiens devaient développer et le concile du Vatican adopter.

*I. CHEZ LES PÈRES.* — 1° Les Pères apologistes, qui avaient à exposer et à défendre la foi catholique contre les païens et les hérétiques, ont eu à déterminer quelle était l'action du Saint-Esprit sur les écrivains sacrés. Saint Justin a nettement distingué ce qui, dans les Écritures, est du Saint-Esprit et ce qui est des auteurs inspirés. L'Esprit parlait par les prophètes, de telle sorte que les Écritures sont à la fois la parole de Dieu et celle de l'écrivain sacré. *Dial.*, 16, *P. G.*, t. VI, col. 509, 512. Cf. 22, 25, 34, col. 521, 529, 548. Bien qu'il signale le plus souvent l'action du Saint-Esprit, il n'omet pas d'indiquer directement, par l'emploi des prépositions ὑπό et διά, celle des prophètes et des écrivains sacrés. Ainsi les paroles bibliques qu'il cite, il ne les invente pas, ἀλλὰ τούτους Δαβὶδ μὲν ἔψαλλεν, Ἡσαΐας δὲ εὐηγγελλίζετο, Ζαχαρίας δὲ ἐκήρυξε, Μωϋσῆς δὲ ἀνέγραψε. *Dial.*, 29, col. 537. Ἔστι δὲ ψαλμὸς τοῦ Δαβὶδ οὗτος, 36, col. 553.

Il importe de noter que, pour saint Justin, les prophètes et les auteurs inspirés n'étaient pas des instru-

ments passifs sous l'action du Saint-Esprit et qu'ils gardaient leur activité propre. Si d'ailleurs la *Cohortatio* était bien authentiquement de Justin, cet apologiste serait le premier théoricien de l'inspiration. « Pour lui, l'inspiration est plus qu'une illumination de l'esprit humain par l'Esprit de Dieu. C'est une vraie dictée, et la passivité des écrivains sacrés est absolue : les prophètes — car Justin parle exclusivement des prophètes — sont un instrument dont Dieu se sert pour révéler aux hommes les mystères de la vérité. Dieu les choisit comme il lui plaît, là où il lui plaît et pour être choisi, pas n'est besoin de talent ou de science, c'est un don de Dieu. » E. Rabaud, *Histoire de la doctrine de l'inspiration des saintes Écritures*, etc., Paris, 1883, p. 11-12.

Tout en reconnaissant que la *Cohortatio* n'est pas de saint Justin, M. O'Reilly a trouvé dans les écrits les plus authentiques du philosophe converti, des passages, « d'après lesquels la part d'activité du prophète dans la composition de ses discours ou de ses livres est réduite presque à rien. » Les deux premiers textes, empruntés à la *I^re^ Apologie*, ne prouvent rien. Le plus clair, celui du *Dialogue*, 7, col. 490, dit seulement que les prophètes « parlaient par l'Esprit » et que « remplis du Saint-Esprit, ils disaient ce qu'ils avaient vu et entendu. » Sans doute, dans la *I^re^ Apologie*, 36, col. 389, il est dit que, quand les prophètes parlent en leur propre nom, ce ne sont pas eux qui parlent, « mais le Verbe divin qui les meut. » Toutes leurs prédictions sont donc rapportées au Verbe, qui, comme un écrivain humain, qui rédige son livre tout entier, met en scène des interlocuteurs différents. Les textes du *Dialogue*, cités plus haut, montrent que le Verbe parle et écrit par les prophètes; il n'a donc pas toute l'activité, les hommes inspirés gardent la leur. Saint Justin n'a donc pas eu « ce concept exagéré d'après lequel les prophètes étaient dans une passivité trop absolue. » *L'inspiration de l'Ancien Testament chez saint Irénée*, dans la *Revue biblique*, juillet et octobre 1917, p. 494-495. L'action du Logos n'exclut pas l'activité des prophètes qui n'étaient pas de simples transcripteurs d'une dictée, mais des rédacteurs intelligents de ce qu'ils avaient vu et entendu. Cf. F. Leitner, *Die Prophetische Inspiration*, Fribourg-en-Brisgau, 1896, p. 113-114.

Si la *Cohortatio* n'est pas de saint Justin, elle énonce l'opinion de l'époque. Or, elle dit : « Le plectre divin descend du ciel, se servant des hommes justes comme d'une guitare ou d'une lyre, il nous révèle la connaissance des choses divines, » 8, *P. G.*, t. VI, col. 256-257. La même comparaison est employée par Athénagore. Les prophètes ont parlé de Dieu et des choses divines par l'Esprit divin, qui se servait de leurs bouches comme d'organes. Ils parlaient κατ' ἔκστασιν, κινήσαντος αὐτοὺς τοῦ θείου πνεύματος. Et comment l'Esprit agissait-il sur eux? Συγχρησαμένου τοῦ πνεύματος ὡσεὶ καὶ αὐλητὴς αὐλὸν ἐμπνεῦσαι. *Legatio pro christianis*, 7, 9, *P. G.*, t. VII, col. 903, 907. Au sentiment de Reuss, *Histoire du canon des saintes Écritures*, 2^e^ édit., Strasbourg, 1864, p. 50-51, et de J. Delitzsch, *De inspiratione Scripturæ sacræ quid statuerint Patres apostolici et apologetæ secundi sæculi*, Leipzig, 1872, p. 45, Justin et Athénagore comparaient l'inspiration des prophètes à la mantique païenne, et ils avaient emprunté à Philon la comparaison de la lyre, vibrant sous l'archet céleste. M. O'Reilly adopte cette explication. *Loc. cit.*, p. 494. Or, l'auteur de la *Cohortatio*, tout en admettant l'extase des prophètes quand ils vaticinaient, sinon quand ils écrivaient, les distingue cependant de la Sibylle et des devins païens qui, eux, ne comprenaient rien de ce qu'ils disaient durant leur extase et qui ne se souvenaient plus, l'inspiration ayant cessé, de leurs oracles, 37, col. 308-309. Les prophètes d'Israël ne parlaient pas d'eux-mêmes sans doute, mais par un don de Dieu; toutefois, ils enseignaient ce qu'ils avaient appris de Dieu, 10, col. 261; ils s'en souvenaient donc, quand ils prononçaient les oracles divins et quand ils les écrivaient. Or, ils les écrivaient sous l'inspiration du Saint-Esprit, 12, col. 264, et c'est cette inspiration qui est comparée à l'action d'un archet sur un instrument de musique. L'archet était céleste et divin; la lyre ou la cithare étaient-elles des instruments purement passifs comme la Sybille et les devins païens? Non. Il faut se souvenir que toute comparaison cloche et par suite ne pas trop presser la comparaison des écrivains sacrés à des instruments de musique, eût-elle été empruntée à Philon, *Quis rerum divin.*, 53 (ce qui n'est pas prouvé, d'autant que Philon disait que le prophète n'avait pas conscience des oracles qu'il proférait, *De monarchia*, 3). Il faut tenir compte de la différence des deux termes de la comparaison. De leur nature, une lyre, une guitare sont des instruments muets et privés de raison; les prophètes étaient doués d'intelligence et du langage. Si l'artiste fait vibrer la lyre et en tire un son harmonieux, l'Esprit Saint, en agissant sur les prophètes et les écrivains sacrés, les poussait à parler et à écrire et, quand ils écrivaient, il se servait de leurs facultés naturelles, de leur intelligence, pour qu'ils exprimassent, sous son inspiration céleste, ce qu'il voulait révéler aux hommes des choses divines par le moyen de ces instruments intelligents, qui n'étaient pas purement passifs sous son action, mais qui y coopéraient pour écrire ce que l'Esprit leur avait suggéré ou révélé.

Du reste, la comparaison des écrivains sacrés à des instruments de musique n'est pas exclusivement propre à ces deux écrivains du II^e^ siècle; elle a été répétée dans les siècles suivants, sans que les écrivains ecclésiastiques qui l'employaient, l'aient pressée outre mesure et lui aient donné le sens de pure passivité qu'y voient certains historiens modernes de l'inspiration. Saint Théophile d'Antioche fait des prophètes des ὄργανα θεοῦ. *Ad Aut.*, l. II, c. X, *P. G.*, t. VI, col. 1065. Il ne les considère pas comme des instruments purement passifs, puisque, selon lui, ils reçoivent la récompense de leur coopération, en comprenant la sagesse de l'Esprit. C. IX, col. 1064. Saint Hippolyte compare la façon dont le Verbe de Dieu, avant son incarnation, se manifestait aux prophètes de l'ancienne loi à l'action d'un musicien sur un instrument de musique : les prophètes étaient comme les cordes d'un tel instrument, et le Verbe était l'archet, qui les faisait mouvoir et les poussait à annoncer aux autres les volontés divines. *De Christo et Antichristo*, 2, édit. Achelis, Leipzig, 1897, p. 4. Mais il explique longuement la nature de cette motion divine : d'abord, le Verbe leur donnait la sagesse, puis il leur enseignait l'avenir par des visions; ainsi instruits, ils disaient ce que Dieu leur avait révélé et qui était caché aux autres. Les prophètes ne disaient donc que ce qu'ils avaient vu en esprit, et c'est pourquoi ils étaient appelés « voyants ». Si Dieu leur enlève la liberté, c'est seulement celle de se taire, car il les oblige par l'Esprit Saint à parler, et ceux qui ont reçu l'inspiration de l'Esprit du Père annoncent le dessein et la volonté du Père. *Contra hæresim Noeti*, 11, *P. G.*, t. X, col. 820.

Clément d'Alexandrie appelle encore les prophètes ὄργανα θείας φωνῆς. *Strom.*, VI, c. XVIII, *P. G.*, t. VIII, col. 401. Il n'admet pas pour autant que leurs paroles étaient formées par Dieu dans leur bouche, car il reproche aux hérétiques de s'en tenir aux mots bruts de l'Écriture pour en chercher le sens, VII, c. XVI, col. 533.

Saint Jean Chrysostome, lui-même, reprend à son

compte la comparaison de la lyre, et il l'applique non plus aux prophètes de l'ancienne alliance, mais bien aux écrivains inspirés du Nouveau Testament. « La langue de saint Jean parlait par le mouvement de la grâce divine, et son âme était comme une lyre que le Saint-Esprit touchait. » *In Joa.*, homil. I, n. 1, 2, *P. G.*, t. LIX, col. 25, 26. Saint Paul était τὸ στόμα τοῦ Χριστοῦ, ἡ λύρα τοῦ Πνεύματος. *De Lazaro*, conc. VI, n. 9, t. XLVIII, col. 1041. Sa voix était ἡ σάλπιγξ ἐκ τῶν οὐρανῶν, ἡ λύρα ἡ πνευματική. *Ad populum Antiochenum*, homil. I, n. 1, t. XLIX, col. 18. La comparaison perd sa signification passive et prend une allure active qu'elle a encore sous la plume de Théodoret, quand il dit que saint Paul a été l'ὄργανον de la grâce du Saint-Esprit, *In Epist. ad Rom.*, XII, 3, *P. G.*, t. LXXXII, col. 188, et quand il appelle l'apôtre μεγάλη τοῦ Πνεύματος σάλπιγξ. *Dial.*, III, t. LXXXIII, col. 256. On n'a donc pas attendu le XX[e] siècle pour donner à cette comparaison une signification très juste, comme le dit M. O'Reilly, p. 495-496. De cet ensemble je suis porté à conclure que, dans son emploi primitif, la comparaison avait un sens très acceptable et ne présentait pas l'inspiration prophétique comme une action « mécanique » de l'Esprit Saint sur les prophètes, et que, quand elle était appliquée aux écrivains sacrés, elle marquait exactement le double rôle de l'Esprit et des inspirés, le premier étant initiateur et révélateur, le second convenant à des collaborateurs intelligents et soumis. Bref, elle exprimait, en termes imagés, ce que saint Thomas d'Aquin dira au XIII[e] siècle, sans métaphore et en termes scolastiques très expressifs : *Spiritus est auctor principalis sacræ Scripturæ, homo inspiratus est instrumentum. Quodlib.*, VII, a. 16; *De potentia*, q. IV, a. 4, n. 8; *Sum. Theol.*, I[a], q. I, a. 10.

2° L'auteur de la *Cohortatio* et Athénagore avaient dit que les prophètes étaient *en extase* au moins quand ils recevaient les communications divines. Cette explication, empruntée à Philon, n'a pas été universelle au II[e] siècle. Saint Irénée n'en parle pas, en traitant de l'inspiration prophétique. Puisque l'Esprit de Dieu annonçait l'avenir par les prophètes, il était nécessaire que ceux-ci vissent Dieu, sinon face à face, du moins dans une image de sa gloire. *Cont. hær.*, l. IV, c. XX, n. 8, *P. G.*, t. VII, col. 1037. Mais quand ils avaient vu Dieu, comment agissaient-ils? Ils annonçaient l'avenir de différentes manières, non seulement par la parole, mais encore par la vision et par la conversation et par leurs actions, *secundum id quod suggerebat Spiritus*. Or, quand ils annonçaient le Christ, *quæ quidem videnda erant visibiliter videntes, quæ vero audienda erant, sermone præconantes, quæ vero agenda erant, operatione perficientes, universa vero prophetice annuntiantes*. Et l'évêque de Lyon tire de l'Écriture des exemples de ces diverses manières de prédire l'avenir, col. 1037-1043. En tout cela, les prophètes avaient une part d'activité. Quant à leur état au moment de la révélation que Dieu leur faisait de l'avenir, s'ils avaient été en extase lors de leurs visions des choses célestes, revenus à eux-mêmes, ils se souvenaient de ce qu'ils avaient vu et entendu et ils l'annonçaient aux autres. L. II, c. XXXIII, n. 3, col. 832. Ils n'étaient donc pas hors d'eux comme les devins païens, puisqu'ils gardaient l'usage de la mémoire. Si, pour Irénée, les Écritures sont de l'Esprit, si elles sont les paroles du Christ, l. IV, c. II, n. 3, col. 1001, elles sont aussi les paroles de Moïse et des prophètes. La pensée d'Irénée n'a donc pas toute la portée que lui attribue M. O'Reilly, *loc. cit.*, p. 496-499, 506-507. La distinction entre révélation et inspiration dans l'Ancien Testament n'est pas inconnue de saint Irénée, bien qu'il ne l'énonce pas explicitement. Il faudrait dire au moins que le prophète hébreu écrivait sous l'inspiration du Saint-Esprit ce qu'il avait appris par les différents modes de la révélation divine, et en cela ses facultés naturelles, avaient un autre rôle que celui de la simple mémoire.

D'ailleurs, M. O'Reilly reconnaît que saint Irénée a nettement distingué, dans les écrits du Nouveau Testament, la révélation, qui venait de Jésus-Christ, de l'inspiration des apôtres, qui prêchaient et mettaient par écrit cette révélation. Par la volonté de Dieu, Matthieu et Jean ont rédigé l'Évangile qu'ils avaient prêché. Marc a consigné la prédication de Pierre, et Luc celle de Paul, *ibid.*, l. III, c. I, col. 844 sq., en y ajoutant ce qu'il avait appris des autres apôtres. L. III, c. XII, n. 2, col. 232; cf. l. IV, præf., n. 3, col. 974. Le livre des Actes est une *Écriture*. L. III, c. XII, n. 5, col. 897. Saint Luc, son auteur, a rapporté la doctrine des apôtres Pierre et Paul, de leurs disciples et de l'Église primitive, mais il a aussi narré ce qu'il avait vu et entendu. L. III, c. XV, n. 1, col. 917.

Or, aucun des écrivains du Nouveau Testament, hormis l'auteur de l'Apocalypse, n'était prophète, ils n'avaient donc pas appris par révélation ce qu'ils écrivaient, et cependant ils étaient inspirés, en écrivant. Sous l'action inspiratrice, ils jouissaient de leurs facultés naturelles et ils les mettaient en exercice. Aussi saint Paul fait-il dans ses Épîtres, beaucoup d'hyperbates, à la fois *propter velocitatem sermonum suorum et propter impetum qui in ipso est Spiritus*. L. III, c. VI, n. 2, col. 863.

Quant à l'extase prophétique, telle que l'admettaient les premiers théologiens, elle fut bientôt formellement exclue par leurs successeurs, à cause des excès des montanistes. Ces hérétiques annonçaient une nouvelle économie, différente de celle du Père sous l'ancienne loi et de celle du Fils sous la nouvelle loi, l'économie du Saint-Esprit. Or, la nouvelle économie avait, comme les précédentes, ses prophètes et même ses prophétesses. L'Esprit s'emparait subitement du nouveau prophète, le ravissait en extase, et le prophète, hors de lui, avait des visions et publiait ce qu'il avait vu. Saint Épiphane a transcrit les paroles de Montan qui décrivait cet état extatique : Ἰδοὺ ἄνθρωπος ὡσεὶ λύρα κἀγὼ ἵπταμαι ὡσεὶ πλῆκτρον. Ὁ ἄνθρωπος κοιμᾶται, κἀγὼ γρηγορῶ. Ἰδοὺ Κύριός ἐστιν ὁ ἐκστάνων καρδίας ἀνθρώπων, καὶ διδοὺς καρδίας ἀ νθρωποις. *Hær.*, XLVIII, n. 4, *P. G.*, t. XLI, col. 861. C'était la doctrine primitive sur l'inspiration extatique. Tertullien, devenu montaniste, distinguait bien les divers modes des colloques divins du Christ avec les prophètes : la vision, le songe, le miroir et l'énigme, *Adv. Praxeam*, c. XVII ; *P. L.*, t. II, col. 174-175, mais il admettait l'état extatique des prophètes. Il définissait l'extase *Spiritus vim, prophetiæ operatricem*, *De anima*, c. XI, XXI, col. 665, 684; *excessum mentis et amentiæ instar*. Il disait qu'*extasis animæ accessit adversus quietem*. C'était une folie, qui *nec exterminat, sed avocat mentem*, et qui agite. *Ibid.*, c. XLV, col. 724, 726. L'âme, *cum vaticinatur, cum furit, ab alio movetur* c. VI, col. 695. Comme Pierre au moment de la transfiguration de Jésus, l'homme, saisi par l'Esprit, ne savait pas ce qu'il disait; il avait nécessairement perdu le sentiment et il était couvert par l'ombre de la vertu divine. *Adv. Marcionem*, l. IV, c. XXII, col 413. Les véritables prophètes étaient pour lui dans le même état extatique que Montan et que ses prophétesses.

L'inspiration désordonnée et excentrique des prophètes montanistes amena les docteurs chrétiens à distinguer l'inspiration des anciens prophètes d'Israël et des écrivains sacrés, de celle des nouveaux prophètes. Le rhéteur Miltiade avait composé un traité intitulé : Περὶ τοῦ μὴ δεῖν προφήτην ἐν ἐκστάσει λαλεῖν. Les catholiques exclurent de la véritable prophétie et de l'inspiration divine l'extase ou la priva-

tion du sentiment et de l'intelligence, et la folie furieuse. Ils enseignèrent que les prophètes et les auteurs inspirés savaient ce qu'ils disaient et comprenaient ce qu'ils écrivaient. L'action inspiratrice de l'Esprit Saint ne les ravissait pas hors d'eux-mêmes et leur laissait, au contraire, le libre usage de leurs facultés naturelles. Cf. Leitner, *op. cit.*, p. 114-132.

3° Les docteurs de l'école d'Alexandrie expliquaient par la prophétie la nature de l'inspiration scripturaire et bien qu'ils aient adopté la théorie de Philon sur l'extase des prophètes, ils maintenaient qu'elle n'enlevait pas aux auteurs inspirés l'exercice continuel de leurs facultés intérieures. Clément avait écrit un traité Περὶ προφητείας, qui est perdu et qui nous aurait fait connaître toute sa pensée sur ce sujet. Il attribue au Saint-Esprit tout ce que les prophètes ont dit : c'est lui qui parle, qui prédit, qui porte des défenses, qui rend témoignage, etc., par les prophètes.

Origène décrit l'action de l'Esprit inspirateur sur les prophètes par les expressions de ceux-ci pour indiquer leur inspiration. L'Esprit de Dieu est tombé sur eux; la parole de Dieu leur a été adressée, ils ont eu des visions; ils ont reçu la parole de Dieu. *In Num.*, homil. XV, n. 1, *P. G.*, t. XII, col. 684. Ils avaient des visions ou des songes. Dans la vision, leur intelligence, éclairée par le Saint-Esprit, pensait et saisissait les similitudes des choses, les signes des vérités, puisqu'une âme, unie à un corps, ne peut rien voir plus clairement. *Selecta in Ezech.*, X, t. XIII, col. 801. En songe, les vérités divines ou l'avenir leur étaient manifestées clairement ou obscurément, parce que, dans le sommeil, l'intelligence seule perçoit, *Cont. Celsum*, l. I, n. 48, t. XI, col. 748-749. La vision reçue, le prophète devait prédire par l'esprit ce qu'il avait vu. *In Ezech.*, homil. II, t. XIII, col. 682. Son état prophétique était donc autre que celui de la Pythie. Celle-ci, chaque fois qu'elle croit rendre des oracles sous l'inspiration d'Apollon, accomplit des actions honteuses. Elle est hors d'elle-même et en fureur au point qu'elle ne peut pas se tenir. Cela ne peut pas être l'œuvre du Saint-Esprit. Celui qui est inspiré par le Saint-Esprit est plus perspicace que les plus doctes, quand la divinité est avec lui. Aussi les prophètes des juifs, éclairés par le Saint-Esprit, ont eu, par le contact de cet Esprit, l'esprit le plus perspicace et l'âme la plus splendide. Si, en vaticinant, la Pythie est hors d'elle-même, il faut en conclure que c'est l'esprit de ténèbres qui l'anime. *Cont. Celsum*, l. VII, n. 3, t. IX, col. 1425. Les prophètes comprenaient donc tout ce qu'ils disaient. Cf. Leitner, *op. cit.*, p. 139-147; F. Prat, *Origène*, p. 120-121.

Pour Didyme, l'annonce de l'avenir n'est qu'un des modes dont quelques hommes divinement inspirés ont prédit les mystères du Christ. *In Actus apostolorum*, III, 21, *P. G.*, t. XXXIX, col. 1661. Quant à l'état des prophètes, tandis qu'ils annoncent l'avenir, Didyme réfute l'erreur des montanistes, qui prétendent que les prophètes, agités par le Saint-Esprit, ne comprennent pas ce qu'ils disent, tant que dure l'impulsion prophétique. Le mot ἔκστασις a plusieurs sens : il signifie ou bien la stupeur produite par l'admiration, ou bien la privation de l'usage des sens pour s'appliquer aux choses spirituelles, ou bien même encore le délire, qu'il n'est pas permis d'attribuer aux prophètes. Tous comprenaient ce qu'ils annonçaient aux autres; c'étaient des sages, qui savaient ce qu'ils disaient. *Ibid.*, X, 10, col. 1677; *In Epist. II ad Cor.*, V, 12, col. 1704-1705.

Julien l'Apostat comparait les prophéties de l'Ancien Testament aux divinations païennes qui portaient sur peu de points et avaient cessé chez les Hébreux et les Égyptiens. Saint Cyrille d'Alexandrie, qui nous l'apprend, *Cont. Julianum*, l. II, *P. G.*, t. XXVI, col. 508, réfute cette comparaison. Les faux devins, il est vrai, simulaient la fureur divine et l'élan prophétique pour vendre facilement leurs mensonges. Mais quelle qu'ait été d'ailleurs la manière de leur imposture, ils étaient agités par l'esprit diabolique qui a cessé d'agir après la naissance du Christ, comme l'esprit prophétique lui-même a cessé chez les Hébreux, puisque le Christ a été la fin de la loi et des prophètes. Mais tous les anciens prophètes juifs furent saints et connurent l'avenir par une connaissance que Dieu leur communiqua par le Saint-Esprit, et c'est ainsi qu'ils proclamèrent les mystères du Christ. Après la venue du Christ, la grâce de l'ancienne prophétie a cessé sans doute, cependant maintenant encore Dieu inspire aux saints la connaissance de l'avenir quand il le veut; Julien ne peut donc pas dire que l'Esprit a fait défaut, car nous avons reçu une nouvelle grâce. L. III, col. 673.

Dans ses autres ouvrages, saint Cyrille a abondamment décrit l'action du Saint-Esprit sur les vrais prophètes d'Israël. Recevoir une prophétie, c'est recevoir la parole de Dieu. Les prophètes recevaient, en effet, la connaissance de l'avenir par le Saint-Esprit; ils ne la prenaient pas de leur propre cœur, qui peut-être aurait réprouvé ce qu'ils annonçaient; mais ils ne disaient rien de faux, ne manifestant que ce que Dieu leur avait appris. Leurs discours étaient sincères et sans reproche. *In Malachiam*, tom. I, *P. G.*, t. LXXI, col. 280. Les paroles qu'ils proféraient, ils les entendaient (le Saint-Esprit les leur révélait); ils les voyaient même, car Dieu les leur manifestait et les leur rendait, pour ainsi dire, présentes, de sorte qu'ils voyaient avant sa réalisation ce qu'ils annonçaient. *In Amos*, tom. I, 11; tom. III, IV; *In Michæam*, t. LXXI, col. 409, 544, 561, 600; *In Isaiam*, l. I, t. LXX, col. 13. Les faux prophètes parlaient d'eux-mêmes et ils ne disaient pas ce qu'ils avaient entendu de la bouche de Dieu, et ils osaient feindre d'avoir reçu le don de prophétie. *In Sophoniam*, t. LXXI, col. 993; *In Joa.*, l. I, t. LXXIII, col. 133. Ils mentaient donc contre la vérité, et la non-réalisation de leurs oracles en démontrait la fausseté. *De adoratione in spiritu et veritate*, l. VI, t. LXVIII, col. 429, 432. Les prophètes étaient inspirés, même, pour écrire les histoires. *In Isaiam*, l. I, t. LXX, col. 192. Quand ils rédigeaient les révélations qu'ils avaient reçues de Dieu, ils avaient leur part d'activité. La parole par laquelle ils exprimaient ce qu'ils avaient vu et entendu sortait de leur bouche, et ils avaient coutume de la voiler de quelque obscurité. *In Isaiam*, l. III, t. LXX, col. 609; *In Amos*, n. 75, t. LXXI, col. 552. L'Écriture, en effet, est un livre scellé par Dieu. *In Isaiam*, l. III, t. LXX, col. 656, 657. Doué de la grâce prophétique, l'auteur du ps. XXXIX a proféré ses bonnes paroles comme si elles sortaient du bon trésor de son cœur, de telle sorte toutefois qu'elles ne fussent pas étrangères à la personne du Fils unique de Dieu. *In ps. XXXIX*, t. LXIX, col. 988. De même, bien que saint Jean et saint Paul aient été inspirés par le Saint-Esprit, saint Cyrille loue la prudence et la perspicacité de l'esprit du quatrième évangéliste à exposer la doctrine du Verbe, *In Joa.*, l. I, c. II, IX, X, t. LXXIII, col. 32, 148, 176; il lui attribue d'expliquer ce qu'il avait d'abord indiqué sommairement, l. I, c. X, col. 134; de ne prendre aucune précaution dans son récit, l. V, c. I, col. 745; de s'étonner de ce que Jésus ait pleuré, l. VII et VIII, fragm., t. LXXIV, col. 56. Jean a écrit l'Évangile, l. XII, col. 745. Saint Paul a été prolixe. *In Epist. ad Rom.*, col. 813. Il manque à la construction de sa phrase quelque chose qui exprimerait pleinement sa pensée. *Ibid.*, col. 817. Ailleurs, saint Cyrille admire la bonté de l'apôtre qui rédige si bien les paroles que Dieu nous dispense. *Ibid.*, col. 848. L'inspiration et même la révélation n'empêchaient donc ni les écrivains sacrés ni les prophètes d'avoir leur part personnelle dans la rédaction de

leurs écrits prophétiques ou inspirés. Pour saint Cyrille, les Livres saints n'étaient donc pas rédigés sous la dictée du Saint-Esprit.

4° L'école exégétique d'Antioche, qui recherchait, avant tout, dans l'Écriture le sens littéral, a eu aussi une doctrine propre sur la nature de l'inspiration scripturaire. Il est nécessaire toutefois de séparer celle de Théodore de Mopsueste, le plus ancien de ses représentants dont les écrits nous soient parvenus, de celle des autres membres de cette école.

1. Tout en admettant que les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament provenaient du même Dieu, du Dieu unique, créateur de toutes choses, *In Jonam*, proœm., *P. G.*, t. LXVI, col. 317, Théodore cependant rejetait hors du canon biblique Job, le Cantique, les Paralipomènes, Esdras et Néhémie, Esther, Tobie, Judith, la Sagesse, les deux livres des Machabées, l'Épître de saint Jacques, la II[e] de saint Pierre, la II[e] et la III[e] de saint Jean, celle de Jude et l'Apocalypse. *In Nahum*, I, 1, col. 401. S'il tient comme inspirés tous les autres livres bibliques qu'il garde dans son canon, il ne leur attribue pas le même degré d'inspiration. L'Esprit inspirateur, qui communiquait tout aux écrivains sacrés, ne le faisait pas pour tous de la même manière; il aidait diversement leurs facultés selon l'importance de l'ouvrage qu'il leur faisait rédiger. Cela résulte de I Cor., XII, 6, 8, 11. Le verset 8 fournit le catalogue χαρισμάτων et permet de distinguer le discours de sagesse et le discours de science. *Ibid.* En composant de lui-même et pour l'utilité des autres les Proverbes et l'Ecclésiaste, Salomon n'a pas reçu la grâce de prophétie, mais seulement celle de prudence. Voir le 65[e] fragment de Théodore, lu au V[e] concile œcuménique, II[e] de Constantinople, en 553, qui énonce cette distinction. Mansi, *Concil.*, t. IX, col. 223; *P. G.*, t. LXVI, col. 697. (Il faut remplacer *Ecclesiastica* du texte par *Ecclesiastes*, leçon de nombreux manuscrits.)

Cette distinction établie, Théodore a exposé, non pas *a priori*, mais d'après les multiples indices qu'il a relevés dans les écrits des prophètes, une théorie complète de la prophétie. Il range Moïse et David au nombre des prophètes, et on a compté que l'épithète de prophète est jointe 200 fois au nom de Moïse et 128 fois à celui de David. Le Pentateuque est l'œuvre du Saint-Esprit, et Moïse n'a pas écrit la Genèse comme il l'a voulu, mais comme le Saint-Esprit le renseignait. Cf. Kihn, *Theodor von Mopsuestia*, p. 94. Les psaumes de David ont été composés par lui, son intelligence ayant reçu une illumination céleste et sa volonté un avertissement spirituel. *In Oseam*, I, 1, col. 123. Or, les prophètes ont connu leurs prédictions par une révélation divine. Ils désignent eux-mêmes dans leurs écrits l'action du Saint-Esprit sur eux indifféremment par les termes : parole de Dieu, vision ou audition. Ces mots ont, en effet, le même sens. Et en voici la raison : Λόγον γὰρ τοῦ Κυρίου τὴν ἐνέργειαν ὀνομάζει τοῦ θεοῦ, καθ' ἣν τῇ πνευματικῇ χάριτι τὰς ἀποκαλύψεις οἱ προφῆται τῶν ἐσομένων ἐδέχοντο· καὶ ὅρασιν, τὸ αὐτὸ δὴ τοῦτο καλεῖ τὴν ἀποκάλυψιν τὴν θείαν, καθ' ἣν ἐγένετο αὐτοῖς τῶν ἀδήλων δέχεσθαι τὴν γνῶσιν· ἐπειδὴ γὰρ καὶ θεωρίας τινὰς ἀπορρήτως διὰ τῆς πνευματικῆς ἐνεργείας ἐπὶ τῆς ψυχῆς ἐδέχοντο τῆς οἰκείας οἱ προφῆται, καὶ τὴν διδασκαλίαν τῶν ἐσομένων ὡς παρά τινος λαλοῦντος ὑπήκουον, κατὰ τὴν ἐγγινομένην αὐτοῖς ἐνέργειαν ὑπὸ τοῦ Πνεύματος τοῦ ἁγίου· διὰ τοῦτο καὶ ὅρασιν αὐτὸ καὶ Λόγον Κυρίου καλεῖ· καὶ ἀκοὴν δὲ ὡς εἰκὸς, ... ὥσπερ ἀκοῇ τινι δεχομένων τὴν γνῶσιν. *In Abdiam*, I, 1, col. 308.

La révélation divine, faite aux prophètes, n'était pas un don permanent, elle ne leur était accordée qu'aux temps divers, auxquels ils recevaient la connaissance de l'avenir et donnaient leurs oracles. *In Oseam*, I, 1; III, 1, col. 125, 144. Mais il est croyable que tous recevaient dans l'extase la connaissance des choses les plus sublimes. Il fallait, en effet, que leurs intelligences fussent éloignées de la nature présente, pour qu'elles pussent s'appliquer à la révélation qui leur était faite de l'avenir. L'intelligence humaine n'est pas capable de bien s'occuper en même temps de plusieurs choses. Théodore compare cette extase au sommeil, durant lequel se forment les songes; l'intelligence des prophètes émigre loin des choses de la terre, et placée sous la grâce du Saint-Esprit, elle contemple les choses qui lui sont présentées. Or, il arrivait parfois que, pendant l'extase, les prophètes étaient instruits par la grâce du Saint-Esprit de telle sorte qu'il leur semblait entendre quelqu'un leur parler et les renseigner, et ainsi ils étaient mis au courant des choses qu'ils avaient besoin de connaître. Parfois aussi, après une vision, ils entendaient réellement une voix qui leur parlait. D'autres fois, le prophète croyait voir quelque chose, précisément ce qu'il avait besoin d'apprendre par cette voie. La puissance de l'Esprit inspirateur était dite « la main du Seigneur » par laquelle Dieu atteignait, pour ainsi dire, l'intelligence du prophète et lui livrait la doctrine nécessaire. La manière dont cette puissance s'exerce est dite λῆμμα. Parfois, en effet, Dieu tournait subitement l'intelligence des prophètes sur ce qu'il voulait leur montrer, et ainsi ils recevaient avec un grand respect la science de l'avenir. La grâce du Saint-Esprit les avait saisis soudain et avait dirigé leur intelligence à la contemplation de ce que Dieu voulait leur montrer. *In Nahum*, I, 1, col. 404. Théodore de Mopsueste expose cette doctrine presque à chaque page de ses commentaires sur les prophètes. S'il exigeait l'extase dans la communication prophétique, il la ramenait au simple repos des sens extérieurs pendant que l'intelligence écoutait Dieu ou recevait ses communications.

Mais tous les livres inspirés n'avaient pas été écrits avec le don de l'inspiration prophétique. Salomon n'avait rédigé les Proverbes et l'Ecclésiaste qu'avec le don de sagesse ou de prudence; il n'était pas prophète, mais un sage que le Saint-Esprit inspirait. Sa sagesse était surnaturelle, elle consistait en une illumination de l'Esprit. Elle ne lui donnait pas de scruter l'avenir; elle lui servait seulement à instruire ses contemporains. Elle était donc notablement inférieure à l'inspiration prophétique. Cf. H. Kihn, *Theodor von Mopsuestia*, etc., Fribourg-en-Brisgau, 1880, p. 93-115; Leitner, *op. cit.*, p. 154-159; L. Pirot, *L'œuvre exégétique de Théodore de Mopsueste*, p. 159-175.

Les autres membres de l'école d'Antioche, nous le dirons bientôt, n'ont pas adopté l'enseignement de Théodore de Mopsueste sur les divers modes d'inspiration. Cet enseignement s'est conservé seulement, dans une certaine mesure, chez les nestoriens de Nisibe. Le persan Paul, qui avait enseigné dans cette ville, le livra, au VI[e] siècle, à Junilius Africanus, qui était, non pas évêque, mais simplement maître des offices ou questeur du sacré palais à Constantinople. Junilius l'énonça dans ses *Instituta regularia divinæ legis*. Il distinguait dans l'Écriture quatre manières de dire : l'histoire, la prophétie, le proverbe et le simple enseignement. L'histoire était le récit des choses passées ou présentes. Quand Moïse rapporte des prophéties, des révélations de l'Esprit et des paroles divines, il le fait comme historien. La prophétie est *rerum latentium præteritarum aut præsentium aut futurarum ex divina inspiratione manifestatio.* C'est la manifestation de choses qui sont cachées en tout temps. Pour être scripturaire, la prophétie doit être faite par Dieu. Tout ce que les livres prophétiques contiennent n'est pas prophétie; on y trouve des faits racontés pour prouver la prophétie, et aussi des pro-

verbes et de simples enseignements. Les Proverbes et les livres de simple enseignement contiennent aussi, mais non principalement, d'autres manières de parler.

Quant aux Livres saints, les seuls livres d'autorité parfaite dans ces quatre manières de parler, sont les livres protocanoniques de l'Ancien et du Nouveau Testament. Les deutérocanoniques, ajoutés par quelques-uns, sont de moyenne autorité. Ce ne sont que des livres de la religion catholique. Si nous ignorons absolument les auteurs de quelques-uns de ces livres, c'est par une dispensation de Dieu, *ut alii quoque divini libri non auctorum merito, sed Sancti Spiritus gratia tantum culmen auctoritatis obtinuisse noscantur.* L. I, c. IV-VIII, *P. L.*, t. LXVIII, col. 15-20; Kihn, *Theodor von Mopsuestia und Junilius Africanus als Exegeten*, p. 473-481.

2. La plupart des autres représentants de l'école d'Antioche n'ont pas accepté l'opinion de Théodore de Mopsueste, sur les divers degrés de l'inspiration. Ils l'ont réfutée directement. Théodoret, évêque de Cyr, tient le Cantique pour inspiré, quoiqu'il refuse de décider s'il a été écrit prophétiquement. *In Cant.*, præf., *P. G.*, t. LXXXI, col. 29, 32. Peu lui importe de connaître ou d'ignorer les auteurs des Psaumes, puisque ces hymnes ont été divinement inspirés. *In psalmos*, præf., t. LXXX, col. 861. Cependant, quand il sait par le titre qu'un psaume est de David, il parle couramment du prophète David. Il conserve la théorie de Théodore de Mopsueste sur la prophétie, révélation extérieure qui exige l'extase du prophète. Dieu se sert de la langue du prophète comme d'un organe. *In Abdiam*, 1, t. LXXXI, col. 1712. Le prophète ne parle pas de son propre mouvement, sa langue est au service d'un autre, et elle a la même action que le calame, dont le scribe est la grâce du Saint-Esprit. *In ps. XLIV*, 2, t. LXXX, col. 1188; *In ps. CIII*, 1, col. 1693. La prophétie est une vision, un λῆμμα; les voyants voient en songe ou en veille, les autres parlent et annoncent l'avenir par le Saint-Esprit qui agit par eux. *Quæst. in IV Reg.*, q. XXXI, col. 768. La vision se faisait, non par les yeux du corps, mais par ceux de l'esprit. *Quæst. in I Reg.*, q. XVII, col. 549; *In Ezech.*, I, 2; IV, 23, 24; VIII, 3; XXXVII, 1, t. LXXXI, col. 820, 852-853, 881, 1189. Le Saint-Esprit éclairait l'intelligence du prophète, *In Ezech.*, XL, 2, col. 1220, et de même que les yeux du corps, quand ils sont sains, voient ce qui est placé devant eux, ainsi l'intelligence du prophète, éclairée par la grâce du Saint-Esprit, voyait les choses absentes comme si elles étaient présentes. *In Isaiam*, I, 1, col. 217. A certains prophètes l'Esprit faisait entendre un son, pour qu'ils crussent entendre un homme leur parler. Il inspirait d'autres du souffle prophétique pour que leur langue dît ce qu'il voulait leur faire dire. La grâce prophétique saisissait soudain leur intelligence et les éloignait de toutes les choses humaines, pour qu'ils donnassent toute leur attention aux paroles prophétiques qu'ils devaient prononcer. Ce ravissement de l'intelligence était appelé un λῆμμα de l'Esprit. *In Nahum*, I, 1, col. 1789; *In Habacuc*, I, 1, col. 1812. Le repos du prophète le rendait apte à contempler les choses divines, quand son intelligence, délivrée de tout souci extérieur, n'était distraite par rien et pouvait mieux percevoir les choses divines. *In Ezech.*, I. II, col. 852. La grâce de la prophétie n'était accordée qu'à ceux qui en étaient dignes. Débora la reçut, parce qu'aucun homme de son temps n'en était digne. *Quæst. in Jud.*, q. XII, t. LXXX, col. 497. Saül, qui en était indigne, ne prophétisa pas comme les autres, *Quæst. in I Reg.*, q. L, col. 513, et il fut agité par le démon comme les faux prophètes et les Corybantes. *Quæst. in I Reg.*, q. XLVI, col. 569. Les faux prophètes disaient des mensonges, parce qu'ils ne participaient pas à l'Esprit de Dieu. *In Jer.*, V, 13, t. LXXXI, col. 537.

Saint Jean Chrysostome ne s'occupe guère non plus que de la prophétie. Les prophètes ne proféraient pas leurs oracles d'un seul coup, mais aux moments différents de leur inspiration, *In Isaiam*, II, 1, *P. G.*, t. LVI, col. 27, selon que l'Esprit les faisait parler. Dieu n'excitait pas perpétuellement leur âme, la grâce du Saint-Esprit n'agissait pas constamment en eux; l'Esprit se taisait parfois et il n'avait pas coutume d'inspirer des hommes impurs. *In illud : Vidi Dominum*, homil. V, t. LVI, col. 29. Le prophète, délivré de ses péchés, recevait la grâce du Saint-Esprit et proférait une bonne parole. Pour montrer que ce qu'il disait ne venait pas de l'étude, mais de l'inspiration divine qui l'incitait, le psalmiste nommait son poème une prophétie. L'Esprit-Saint mouvait l'intelligence du prophète qui ainsi différait des devins. Quand le démon envahit une âme, il la prive d'intelligence et il obscurcit sa pensée et sa raison, et le devin ne comprend rien de ce qu'il dit, comme si une flûte inanimée parlait. Le Saint-Esprit n'agit pas de la sorte, il permet que le cœur du prophète comprenne ce qu'il dit. Aussi le psalmiste dit de nouveau que ce qu'il chante n'a pas été pensé ni composé par l'homme, mais qu'il provient de la grâce divine et que lui-même ne prête que sa langue. Sa plume écrit ce qu'ordonne la main qui le tient lui-même. Il n'éprouve ni ignorance ni hésitation, car la grâce du Saint-Esprit, comme une eau impétueuse, marche avec une grande célérité et rend son œuvre facile, égale et prompte. *In ps. XL*, n. 1, 2, t. LV, col. 183-185. Cf. *In ps. CXLV*, n. 2, col. 520. Le psalmiste n'a besoin ni de considération personnelle, ni de méditation, ni de travail. *In ps. CXLV*, n. 2, col. 521. Si le devin perd l'esprit, souffre violence et entre comme en furie, le prophète n'est pas dans cet état : son intelligence veille, et sait tout ce qu'elle dit. *In Iam ad Cor.*, homil. XXIX, n. 1, t. LXI, col. 241. Celui qui parle par le Saint-Esprit, n'a pas à travailler, il diffère donc du savant qui disserte sur ce que le savoir humain lui a appris. *Ibid.*, homil. XXXII, col. 265. Cependant le prophète pense dans son esprit aux merveilles que Dieu a opérées, pour s'en réjouir. *In ps. CXIX*, n. 6, t. LV, col. 337. Il ordonne sagement son discours pour amener les hommes à la connaissance de Dieu. *In ps. IV*, n. 6, col. 48. Aussi saint Chrysostome admire-t-il à l'occasion, la sagesse de Moïse autant que la doctrine de l'Esprit, sa diligence, son exactitude à raconter, par exemple, la formation de la première femme. *In Gen.*, homil. XII, n. 1; VII, n. 4; XX, n. 4, t. LIII, col. 99, 65, 85. Il admire aussi la prudence de saint Paul dans sa diction. *De verbis apostoli : Utinam*, etc., n. 4, t. LI, col. 304; *In illud : In faciem*, n. 11, col. 381. Les prophètes et les écrivains sacrés avaient donc leur part d'activité dans l'élocution et la rédaction des choses que l'Esprit leur inspirait. Cf. Leitner, *op. cit.*, p. 160-165.

5° Les écrivains ecclésiastiques de la Palestine n'avaient pas une doctrine différente. Selon Eusèbe de Césarée, quand la grâce du Saint-Esprit s'éloignait des psalmistes pour un temps très court et que les instruments de musique se taisaient, ces psalmistes écrivaient διάψαλμα. *In psalmos*, *P. G.*, t. XXIII, col. 76. Les saints prophètes n'écrivaient pas tout ce qu'ils disaient, mais seulement les discours que le Saint-Esprit leur inspirait. *In ps. LXXXV*, col. 1033. Pour énoncer sa doctrine, le prophète était mû par l'Esprit divin. *In ps. XCVI*, col. 1223. Rempli de cet Esprit, il prophétisait. *In ps. LXXXIV*, col. 1021. L'Esprit était son maître divin. *In ps. LXIII*, col. 617; *LXXXV*, col. 1029. David demandait l'esprit prophétique pour chanter un psaume selon sa coutume. Sa prière ayant été exaucée, il remarquait la présence du Saint-Esprit en lui et il s'excitait à remplir son

ministère prophétique; il prenait dans ses mains ses instruments accoutumés pour chanter, en les maniant, ce que l'Esprit lui suggérerait. Ainsi éclairé par la présence de l'Esprit et mis dans le plein jour de la lumière divine, il était prêt à prophétiser et il se donnait tout entier à l'action de l'Esprit. C'est ainsi que l'Esprit se sert du prophète comme d'un instrument pour annoncer le bien et parler à toutes les nations, en sorte que le Saint-Esprit annonce lui-même tout ce que le psalmiste dit. *In ps. LVI*, n. 8, col. 513, 516. Nous sommes loin de l'instrument inerte et de l'inspiration mécanique. Leitner, *op. cit.*, p. 165-166.

Saint Cyrille de Jérusalem comparait les prophètes à un homme qui, plongé d'abord au milieu des ténèbres, reçoit soudain dans l'œil de son corps la lumière du soleil. Cet homme voit alors, et clairement, ce qu'il ne voyait pas auparavant. De même, celui qui est digne du don du Saint-Esprit, est illuminé dans son âme et, élevé au-dessus de l'homme, il voit ce qu'il ignorait. Tandis que son corps est sur terre, son âme voit les cieux comme dans un miroir. Comme Isaïe, il voit le Seigneur siégeant sur son trône, comme Ézéchiel, il voit celui qui est porté par les chérubins, comme Daniel, il voit des myriades d'anges, et ce petit homme voit le commencement et la fin du monde, le milieu des temps, l'espace, les successions des rois, toutes choses qu'il n'a pas apprises de lui-même. Celui qui répand la lumière est là. L'homme est renfermé dans les parois de son corps, et cependant la force de sa science est grandement étendue au point qu'il voit même ce que les autres font. *Cat.*, XVI, n. 16, *P. G.*, t. XXXIII, col. 941. Après avoir cité des exemples, saint Cyrille conclut : « Tu vois comment le prophète reçoit la connaissance ; tu vois comment le Saint-Esprit illumine les âmes. » n. 17, 18, col. 941, 944.

Saint Épiphane décrit aussi l'état des prophètes tandis qu'ils prophétisent et il le différencie de celui des fausses prophétesses des montanistes. Tous les prophètes savaient ce qu'ils disaient et ils parlaient avec intelligence, aussi les événements se sont-ils accomplis comme ils les avaient prédits. Maximilla avait prétendu que tout ce qu'elle avait prédit se réaliserait après sa mort; or, nous ne voyons la réalisation d'aucune de ses prédictions. En outre, elle n'est pas toujours d'accord avec elle-même, tandis que les véritables prophètes étaient constants avec eux-mêmes dans leurs discours. Le vrai prophète, en effet, était *sui compos* et il comprenait ce qu'il disait, quand il annonçait l'avenir. Il rapportait au peuple juif ce qu'il avait entendu du Seigneur, et son intelligence n'éprouvait alors aucun trouble. Quand les montanistes se vantaient de prophétiser, ils ne l'annonçaient pas avec fermeté et ils ne comprenaient pas ce qu'ils disaient. Aussi leurs paroles étaient-elles obliques et à double sens, et ils n'énonçaient absolument rien de juste. L'oracle de Montan, que saint Épiphane cite, est d'un homme furieux, qui ne sait ce qu'il dit, et il présente un autre aspect que l'aspect qu'ont les prophéties du Saint-Esprit. Les montanistes veulent justifier leur *extase* par des passages de l'Écriture qu'ils allèguent mal à propos. Ce mot a dans les pages divines différents sens. Quand on lit que les prophètes parlent ἐν ἐκστάσει, il ne faut pas l'entendre en ce sens qu'ils ont perdu l'usage de la raison; tout prophète de l'Ancien et du Nouveau Testament a eu l'intelligence de ce qu'il disait. *Hær.*, LXVIII, n. 1-10, t. XLI, col. 856-869.

6° Les Pères Cappadociens n'ont pas négligé la question. Saint Basile ne fait guère qu'insinuer une réponse. Il affirme seulement que l'apôtre saint Jean a été élevé par l'Esprit aux choses les plus divines, *Adversus Eunomium*, l. II, n. 15, *P. G.*, t. XXIX, col. 601 : que l'Esprit a révélé des choses cachées au psalmiste par un souffle véhément. *In ps. XLIV*, homil., n. 9, col. 405. Pour lui, le songe est une des diverses sortes de la prophétie. Le don prophétique n'a pu être accordé qu'à des âmes expurgées de toute faute, une âme, préoccupée des soins séculiers, ne peut recevoir l'illumination du Saint-Esprit, et saint Basile en conclut que tous les songes ne sont pas des prophéties. *Epist.*, clas. II, epist. CCX, n. 6, t. XXXII, col. 777. (Le pseudo-Basile déclare que les prophètes étaient emportés par la fureur et la folie et que leur intelligence était absorbée par le Saint-Esprit. *In Isaiam*, n. 5, 254, t. XXX, col. 125, 565, 568).

Saint Grégoire de Nazianze dit des évangélistes qu'ils ont écrit pour l'utilité de leurs lecteurs et selon qu'ils étaient informés et instruits par l'Esprit, qui était en eux. *Orat.*, XLII, *in laudem Basilii Magni*, n. 69, *P. G.*, t. XXXVI, col. 589.

Pour saint Grégoire de Nysse, le Saint-Esprit suggérait au psalmiste ce qu'il devait dire. *De beatitudinibus*, orat. II, *P. G.*, t. XLIV, col. 1212. David, instruit par la vertu de l'Esprit, exposait donc la doctrine de Dieu, *ibid.*, orat., IV, col. 1245, et il chantait sur des cordes touchées par l'archet de l'Esprit. *De Spiritu Sancto*, t. XLVI, col. 696. En expliquant le διάψαλμα, saint Grégoire distingue l'illumination de l'intelligence du psalmiste faite par le Saint-Esprit, de la manifestation mélodieuse des secrets divins. Quand David servait le Saint-Esprit pour prononcer ses oracles, il exprimait dans sa mélodie ce qu'il avait appris. Mais si, tandis qu'il chantait, il recevait un nouvel enseignement, cédant à celui qui parlait spirituellement à son intelligence, il interrompait son chant pour écouter la voix intérieure et, rempli de nouveau des pensées divines, il les énonçait et il adaptait les paroles qu'il avait entendues à sa mélodie et à ses accords. Or, le διάψαλμα est la cessation ou le repos, qui intervenait soudain pendant la psalmodie afin que le psalmiste reçût la lumière divinement communiquée, ou, pour mieux dire, la doctrine inspirée secrètement à son intelligence par le Saint-Esprit, durant l'interruption de la mélodie, interruption rendue nécessaire pour qu'il entendît l'instruction divine. Ce silence a donné à plusieurs l'occasion de penser que le prophète était alors privé de la vertu du Saint-Esprit. Mais comme quelques-uns, à la place de διάψαλμα, mettent ἀεί, « toujours », cette substitution nous apprend que la doctrine communiquée par le Saint-Esprit a toujours été donnée, mais que le discours qui nous transmet, le sens divinement imprimé dans l'âme du psalmiste n'a pas toujours continué. D'ailleurs, le prophète énonçait une partie du temps ce qu'il avait appris et une autre partie il l'apprenait. Quand il énonçait les connaissances que Dieu lui avait données, il n'interrompait pas sa mélodie; mais quand il appliquait son esprit à écouter les choses divines, il s'y adonnait tout entier et cessait son chant. Le Saint-Esprit était donc en lui, même tandis que celui-ci se taisait, mais le prophète ne parlait et ne chantait, que par intervalles. *In psalmos*, tr. II, c. X, t. XLIV, col. 536. Saint Grégoire a remarqué une autre espèce de διάψαλμα au ps. X, 1. Dans ce cas, l'illumination de l'intelligence et la manifestation des pensées divinement reçues sont simultanées. Le Saint-Esprit se servait alors du prophète comme d'un instrument auquel il aurait été adhérent et dont il aurait mu à son gré les organes, de telle sorte que le cantique ne cessait pas et que la communication de la doctrine n'était pas empêchée par le chant. Cette communication de la doctrine de l'Esprit est alors appelée mélodie. *Ibid.*, col. 541. Il en résulte donc clairement que τὰ τῆς προφητείας νοήματα sont inspirés à David par l'illumination de son intelligence produite par le Saint-Esprit. L'action de cet Esprit se fait sentir aussi dans

l'énonciation des pensées inspirées et dans leur élocution. Saint Grégoire de Nysse en trouve la preuve dans le fait que le διάψαλμα est répété dans le titre de certains psaumes. *Ibid.*, c. xv, col. 589, 592. Ayant constaté que l'ordre des psaumes n'était pas chronologique, il en conclut que le Saint-Esprit, notre docteur et notre maître, ne s'est pas occupé de l'ordre chronologique, parce qu'il inspirait les psaumes, non pas pour nous apprendre l'histoire elle-même, mais pour former nos âmes à la vertu. *Ibid.*, c. II, XI, col. 489, 541, 544; cf. c. XIII, col. 561. Voir Leitner, *op. cit.*, p. 149-153.

7° Si nous passons à l'Église latine, saint Hilaire de Poitiers, constatant que, dans l'Écriture elle-même, le psalmiste dit de la façon dont il a prononcé son cantique : *Eructavit cor meum verbum bonum*, Ps. XLIV, 2, en tire cette conclusion sur la différence qui existe entre la parole des hommes ordinaires et celle des prophètes : *Omnis autem sermo hominum ex sensu cogitationis enititur ac motu, ubi ad aliquid enuntiandum mota mens nostra, id quod in affectum sibi insiderit, per verba declarat. At vero ubi extra humanæ mentis instinctum, non ad animæ sententiam lingua famulatur, sed per ineuntem spiritum officio oris nostri divini sensus sermo diffunditur, illic eructatum videtur esse quod dicitur : cum non ante cognitione motuque percepto id ad quod impulsa sit mens loquatur, sed ignorante sensu spiritus vocem in verba distinguat. Tract. in ps. CXVIII*, lit. Tau, n. 2, *P. L.*, t. IX, col. 639-640. Le Saint-Esprit inspire donc aux psalmistes, non seulement les pensées, que leur intelligence ne leur fournit pas, mais encore les mots qui expriment ces pensées. Mais le psalmiste comprend ce qu'il dit ainsi par l'inspiration divine. Saint Hilaire dit aussi que l'apôtre Paul a appris tout ce qu'il a enseigné, par révélation du Christ, *De Trinitate*, l. V, n. 33, t. X, col. 152, et, par suite, toutes ses paroles sont des paroles divines. *Ibid.*, l. I, n. 15, col. 34.

Selon saint Ambroise, Moïse n'a été instruit sur l'origine du monde ni en vision ni en songe, mais il a parlé à Dieu de bouche à bouche, et sous l'inspiration de l'Esprit divin il a réfuté les erreurs des hommes qu'il prévoyait. *Hexameron*, l. I, c. II, *P. L.*, t. XIV, col. 124-125. Il a justement distingué Dieu du monde, car il n'écrivait pas ses pensées, mais celles qui lui avaient été infusées et révélées. *Epist.*, clas. I, epist. XLIV, n. 1, t. XVI, col. 1136. Les prophètes juifs prophétisaient avec l'infusion du Saint-Esprit. *In Luc.*, l. I, n. 1, t. XV, col. 1533. Remplis de l'Esprit de Dieu et ravis hors d'eux-mêmes, ils paraissaient à quelques-uns être insensés. *In ps. XXXIX*, n. 5, t. XIV, col. 1059. Le Saint-Esprit les remplissait d'ardeur comme en leur versant du vin; ils étaient échauffés et on les regardait comme des hommes ivres. *In Luc.*, l. IX, n. 24, t. XV, col. 1799. David prévoyait en esprit tout ce qu'il chantait, *De interpretatione Job et David*, l. II, c. VIII, n. 29-31; c. IX, n. 32, t. XIV, col. 824, 825, et le Verbe parlait par sa bouche. *In ps. I*, n. 52, col. 950. Il écrivait des vers par la révélation du Saint-Esprit. *In ps. CXVIII*, serm. X, n. 20, t. XV, col. 1337. *Quid igitur psalmus nisi virtutum est organum, quod Sancti Spiritus PLECTRO PANGENS PROPHETA VENERABILIS, cælestis sonitus fecit in terris dulcedinem resultare. Ibid.*, serm. XXI, n. 6, col. 1604. Nous voici revenus à la métaphore des Pères apologistes. Pour saint Ambroise, tous les écrivains de l'Ancien Testament, même l'auteur du livre de Tobie, sont des prophètes. Pour Tobie, *De Tobia*, c. I, n. 1; c. II, n. 6, t. XIV, col. 759, 761. Leur inspiration est donc une révélation prophétique. Or, les prophètes ne prophétisaient que quand l'Esprit leur infusait la grâce de prophétiser. *In ps. CXVIII*, serm. XII, n 18, t. XV, col. 1366. On les appelait voyants, parce qu'ils voyaient en esprit par la révélation les choses cachées. *Ibid.*, serm. XI, n. 8, col. 1351. Leur extase était fréquente. *Excedit enim mens prophetæ velut fines quosdam humanæ prudentiæ, quando repletur Deo. Et ante evacuat se cogitationibus et disceptationibus sæculi hujus; ut adveniente gratia spiritali purum se et exinanitum præbeat; superveniens in eum Spiritus Sanctus magna se vi infundens, ita ut mens hominis subito turbatur... Cognoscimus ergo quia quando venit gratia Dei super propheticam mentem subito irruit; et inde incubuisse et cecidisse super prophetas Spiritum Sanctum legimus; quia excessum patitur et turbatur et timet et quibusdam ignorantiæ et imprudentiæ tenebris offunditur. De Abraham*, l. II, n. 61, t. XIV, col. 484. Nous sommes ainsi encore ramenés presque à l'idée que les Pères apologistes se faisaient de l'extase prophétique. Voir Leitner, *op. cit.*, p. 166-170.

Saint Jérôme a beaucoup insisté sur l'inspiration des prophètes. L'Écriture lui a appris qu'ils ne parlaient pas de leur propre mouvement, mais par la volonté de Dieu, surtout quand ils annonçaient l'avenit dont la connaissance est à Dieu seul. *In Jer.*, l. V, *P. L.*, t. XXIV, col. 855. En répétant : *Hæc dicit Dominus*, ils avertissent que les discours qu'ils tiennent sont de Dieu. *Ibid.*, l. IV, col. 826. Ils diffèrent ainsi des faux prophètes, qui ne prophétisent jamais par l'inspiration divine, mais de leur propre cœur. *In Ezech.*, l. IV, t. XXV, col. 109. Leurs livres ont été écrits sous l'inspiration du Saint-Esprit. *In Ose.*, prol., col. 815. Jonas savait ce que le Saint-Esprit lui avait suggéré. *In Jon.*, col. 1121. Avant de dire par l'Esprit les mystères du Christ, le psalmiste dut préparer sa langue comme un stylet et un calame pour que le Saint-Esprit écrivît par elle dans les oreilles et dans les cœurs et qu'il exprimât ses pensées *quasi per organum*. Par suite, de même que la Loi fut écrite par le doigt de Dieu, ainsi l'Évangile fut écrit par le Saint-Esprit par le moyen de la langue de David. *Epist.*, LXV, n. 5, 7, t. XXII, col. 626, 627. La parole de Dieu n'était pas continue chez les prophètes, *In Ezech.*, l. XI, t. XXV, col. 333, mais seulement autant que le Saint-Esprit la leur donnait en leur révélant ce qu'ils devaient dire. *Ibid.*, l. VI, col. 167. Il le leur révélait par vision et par parole intérieure et non extérieure, *In Habac.*, l. I, col. 1289. l'Écriture appelle donc la prophétie une vision et les prophètes des voyants. *In Ose.*, l. III, col. 928. Ils voyaient par les yeux de l'intelligence ce que d'ordinaire on entend par les oreilles. *In Abdiam*, col. 1100. Zacharie, ne sachant ce qu'il voyait, interroge l'ange qui parle en lui, *sensum videlicet a Deo illuminatum. In Zach.*, l. I, col. 1442. Les prophètes ne parlaient pas en extase, au point, comme Montan l'a rêvé avec ses femmes folles, de ne savoir ce qu'ils disaient et d'ignorer ce qu'ils enseignaient aux autres. S'ils étaient sages, ce que personne ne peut nier, comment auraient-ils, comme des brutes, ignoré ce qu'ils disaient? Quand ils parlaient, ils avaient le pouvoir de se taire. Si donc ils comprenaient ce qu'ils disaient, toutes leurs paroles sont pleines de sagesse et de raison. La parole de Dieu ne leur parvenait pas, poussée à leurs oreilles; Dieu parlait à leur âme. *In Is.*, prol., t. XXIV, col. 19-20. Cf. *In Epist. ad Eph.*, l. II, t. XXVI, col. 479-480. Le Seigneur toutefois leur ordonnait d'écrire, non qu'ils ignorassent qu'ils devaient le faire, mais pour qu'ils écrivissent avec plus de certitude. *In Habac.*, l. I, t. XXV, col. 1290. Saint Jérôme s'est donc occupé surtout de l'inspiration prophétique *ad loquendum*. C'est à elle qu'il rapporte la révélation divine en vision et en parole intérieure; c'est d'elle qu'il a exclu l'extase montaniste, qui entraînait l'ignorance et l'incompréhension des oracles prononcés. Il n'a dit de l'inspiration *ad scribendum* des prophètes qu'une seule chose : à savoir que la

rédaction des prophéties avait été ordonnée par Dieu lui-même aux prophètes. La révélation a donc précédé la rédaction de leurs prophéties; elle n'est pas concomitante, elle a été antécédente à cette rédaction. Cf. Leitner, *op. cit.*, p. 170-179.

Cependant saint Jérôme parle ailleurs de l'inspiration proprement dite. Il attribue à l'inspiration divine la rédaction des quatre Évangiles canoniques. Si quelques écrivains ont essayé, *sine spiritu et gratia Dei*, d'ordonner leurs récits plutôt que d'établir la vérité historique de l'Évangile, l'Église n'accepte que les quatre Évangiles, qui sont l'arche du Nouveau Testament. Or, l'auteur de l'un d'eux, Jean, saturé de révélation après avoir jeûné, a produit un prologue qui vient du ciel. *In Matth.*, prol., t. XXVI, col. 17-19. C'est comme prophète que Jean a écrit l'Apocalypse. *Adv. Jovinianum*, l. I, n. 26, t. XXIII, col. 247. Saint Paul a publié dans l'Épître aux Ephésiens une partie des mystères que le Christ lui a révélés. *In Epist. ad Eph.*, l. II, t. XXVI, col. 478. Même quand cet apôtre parle selon son conseil, I Cor., VII, 25, en conseillant aux vierges de ne pas se marier, il ajoute qu'il croit cependant avoir l'esprit de Dieu, 40. *Epist.*, XLVIII, c. VIII, t. XXV, col. 499. Même quand il dit aux Galates : *Ecce ego Paulus dico vobis*, V, 2, il ne faut pas prendre ces paroles comme si elles étaient de Paul seul, mais comme étant du Seigneur. *In Epist. ad Gal.*, l. III, t. XXVI, col. 394. Quand il leur parle de leur retour à la vérité, V, 10, ce n'est pas pure conjecture, comme quelques-uns le pensent, mais il est rempli de la grâce prophétique; il prévoit en esprit et il a confiance en Dieu qu'il prophétise l'avenir qu'il connaît. *Ibid.*, col. 403. Dans tout ce que Paul a dit, le Christ parlait en lui. Aussi les raisons que quelques-uns croyaient avoir de ne pas attribuer à Paul l'Épître à Philémon, comme s'il était indigne du Saint-Esprit de s'occuper des nécessités corporelles, ne paraissent pas valables à saint Jérôme. En accusant cette Épître de simplicité, ils montrent, dit-il, leur impéritie; ils ne comprennent pas la vertu et la sagesse, cachées dans chacune des paroles, et il s'ingénie à montrer que tout le contenu de la lettre a été écrit sous la suggestion du Saint-Esprit. *In Epist. ad Phile.*, prol., col. 599-602; 4 sq., col. 609. Ces derniers passages ne semblent pas exiger une révélation préalable, opérée par le Saint-Esprit. L'Esprit Saint suggère, inspire, si l'on veut, il ne révèle pas. Que le Christ parle en l'apôtre, cela se signifie pas nécessairement une révélation des paroles prononcées ou écrites; saint Paul, en les disant, en les écrivant, parle et écrit selon l'esprit du Christ, et non d'après son sentiment personnel. Ces passages établissent donc, à mon avis, une différence entre l'inspiration des prophètes et celle de saint Paul. Si cet apôtre a énoncé aux Éphésiens *quelques-uns* des mystères qui lui avaient été révélés, tout le contenu de l'Épître qu'il leur adressait, ne lui a pas été révélé au moment où il écrivait. Si saint Jean a reçu révélation du contenu du prologue de son Évangile, il ne s'en suit pas que tout le reste lui a été révélé. Saint Jérôme dit, il est vrai, que le Saint-Esprit a dicté à saint Paul l'Épître aux Romains et que, par suite, l'interprète a besoin des lumières de cet Esprit, pour expliquer les passages difficiles de la lettre. *Epist.*, CXX, *ad Hedibiam*, c. IX, t. XXII, col. 927. Faut-il prendre littéralement l'expression « dicter » et l'entendre expressément d'une révélation directe des mots eux-mêmes? Il ne semble pas, puisque saint Jérôme remarque souvent l'activité propre des écrivains sacrés dans l'énonciation des pensées divines. Voir plus loin. En conséquence, je n'admets pas sans restriction la conclusion, de M. Schade, *Die Inspirationslehre des heiligen Hieronymus*, p. 27, que pour le saint docteur, toute l'Écriture est un produit de la révélation *directe* de Dieu. Cela est vrai de l'annonce de l'avenir, faite par les prophètes, qui, en écrivant si souvent : *Hæc dicit Dominus*, rapportaient les paroles divines qu'ils avaient entendues et dont ils se souvenaient, *In Jer.*, XXIII, 23, 24, t. XXIV, col. 826. Cela n'est pas expressément affirmé de tous les hagiographes par saint Jérôme lui-même, qui emploie les expressions de « suggérer », d' « inspirer », qui, sous sa plume, ne sont pas toujours synonymes de « révéler.» Cf. L. Sanders, *Études sur saint Jérôme*, Bruxelles, Paris, 1903, p. 97-121 (Schade, *op. cit.*, p. 21-41).

On a vu plus haut, col. 2092, que Benoît XV, dans l'encyclique *Spiritus Paraclitus*, du 15 septembre 1920, reconnaît que saint Jérôme a affirmé la composition des Livres saints sous l'inspiration, ou la suggestion, ou l'insinuation, ou même sous la dictée de l'Esprit Saint, et en même temps que chacun des écrivains sacrés, conformément à son caractère et à son génie, a prêté librement son concours à l'inspiration divine. Ainsi le saint docteur, continue le souverain pontife, « n'affirme pas seulement sans réserve ce qui est l'élément commun des écrivains sacrés, à savoir que leur plume était guidée par l'Esprit de Dieu, au point que Dieu doit être tenu pour la cause principale de chacune des pensées et des expressions de l'Écriture, il discerne encore avec soin ce qui est particulier à chacun d'eux, à de multiples points de vue : ordonnance des matériaux, vocabulaire, qualités et forme du style, il montre que chacun a mis à profit ses facultés et forces personnelles; il arrive ainsi à fixer et à dépeindre le caractère particulier, les notes, pourrait-on dire, et la physionomie propre de chacun d'eux, surtout pour les prophètes et l'apôtre saint Paul. Pour mieux expliquer cette collaboration de Dieu et de l'homme à la même œuvre, Jérôme donne l'exemple de l'ouvrier qui emploie à la confection de quelque objet un instrument ou un outil; en effet, tout ce que disent les écrivains sacrés « constitue les paroles de Dieu, non leurs paroles à eux, et en parlant par leur bouche, le Seigneur s'en est servi comme d'un instrument. » *(Tract. de ps. LXXXVIII*, G. Morin, *Anecdota Maredsolana*, Maredsous, 1903, t. III *c*, p. 53.) Si maintenant nous cherchons comment il faut entendre cette influence de Dieu sur l'écrivain sacré et son action comme cause principale, nous verrons aussitôt que le sentiment de saint Jérôme est en parfaite harmonie avec la doctrine commune de l'Église catholique en matière d'inspiration : Dieu, affirme-t-il, par un don de sa grâce, illumine l'esprit de l'écrivain pour ce qui touche à la vérité que celui-ci doit transmettre aux hommes *ex persona Dei;* il meut ensuite sa volonté et la détermine à écrire; il lui donne enfin assistance spéciale et continue jusqu'à l'achèvement du livre. C'est principalement sur ce concours divin que le très saint homme fonde l'excellence et la dignité incomparable des Écritures, dont il assimile la science « au riche trésor, » *(In Matth.*, XIII, 44, *P. L.*, t. XXVI, col. 94; *Tract. in ps. LXXVII*, G. Morin, *Anecdota Maredsolana*, Maredsous, 1897, t. III *b*, p. 62) et « à la noble pierre précieuse; » *(In Matth.*, XIII, 45 sq., *ibid.*,) dont il assure qu'elles recèlent les richesses du Christ *(Quæst. in Gen.*, præf., *P. L.*, t. XXIII, col. 936) et « l'argent qui orne la maison de Dieu. » *(In Agg.*, II, 1 sq., *P. L.*, t. XXV, col. 1404. Cf. *In Gal.*, II, 10, t. XXVI, col. 338, etc. *Acta apostolicæ sedis*, 1920, t. XII, p. 889-890. Cf. F. Valente, *S. Girolamo e l'encyclica Spiritus Paraclitus*, p. 27-30.

Saint Augustin a, sur la nature de l'inspiration, une doctrine plus souple et plus variée que celle de saint Jérôme. Selon lui, la volonté divine poussait les prophètes à parler. Mais Dieu leur communiquait les choses qu'il voulait leur faire dire, par trois sortes de

vision : vision corporelle qui affectait les sens extérieurs, vision spirituelle, qui donnait par la mémoire et l'imagination l'image d'un corps absent, non placé sous les yeux, vision intellectuelle, produite dans l'intelligence et par l'intelligence. Cette troisième sorte de vision était une révélation, une connaissance, une prophétie, une doctrine. La vision corporelle se rapportait à la vision intellectuelle, et celle-ci à la spirituelle. En effet, quand les yeux voient un objet, une image de cet objet est aussitôt produite dans l'esprit, mais cette image n'est saisie par l'esprit, que quand les yeux sont détournés de l'objet perçu. Elle devient alors pour un esprit raisonnable un signe de la chose et l'intelligence perçoit aussitôt ou cherche le sens du signe. C'est de la sorte que le Saint-Esprit, en illuminant l'intelligence du prophète, lui donnait de saisir l'image des choses corporelles imprimée dans son esprit. Au prophète, destitué de l'usage de ses sens, il donnait une vision ou il proférait des paroles. Ayant repris l'usage de ses sens, le prophète conservait le souvenir de ce qu'il avait vu ou entendu, il le voyait par la pensée, et son intelligence, aidée par un secours divin, comprenait ce qui lui avait été montré par les signes donnés. Ainsi l'Esprit Saint fait de véritables prophètes, qui voient et disent ce qu'ils ont vu, tandis que le mauvais esprit fait des démoniaques, des exaltés et des faux prophètes. Il y a deux sortes de rapt de l'âme : l'un est joint à la vision intellectuelle, l'autre à la vision spirituelle. Moïse a vu Dieu de la première manière, saint Paul a été ravi au troisième ciel de la seconde manière. Dans la vision intellectuelle, il faut distinguer les choses vues de la lumière qui les éclaire pour que toutes soient vues et comprises. Cette lumière, c'est Dieu lui-même. D'où saint Paul fut certain d'avoir vu le troisième ciel, mais demeura incertain de la manière dont il l'avait vu, soit hors de son corps soit dans son corps. Son âme toutefois était ravie pour avoir cru entendre des choses ineffables. *De Genesi ad litteram*, l. XII, c. I-V, *P. L.*, t. XXXIV, col. 453-458. Cf. c. VI-X, XI, XII, XIX, XXIV, XXVI-XXVIII, XXXI, col. 458-461, 462, 464, 470, 474-475, 476-478, 479-480.

Ailleurs, l'évêque d'Hippone dit que le Saint-Esprit n'agit pas sur tous les prophètes de la même manière. Il informe l'esprit des uns, en leur fournissant les images des choses; il fait en sorte que l'intelligence d'autres comprenne; il agit sur d'autres par ces deux sortes d'inspiration; il en laisse même d'autres dans l'ignorance. Mais il informe l'esprit de deux manières : par songe ou par démonstration durant l'extase, qui est l'aliénation hors des sens corporels, afin que l'esprit du prophète, saisi par l'Esprit divin, s'occupe à comprendre et à voir les images qui lui sont fournies. L'intelligence n'est amenée à comprendre que d'une seule manière, quand le sens des images qui lui sont montrées, lui est révélé. *De diversis quæstionibus ad Simplicianum*, l. II, q. I, n. 1, t. XL, col. 129. Dans l'extase, il faut distinguer l'effroi et l'application aux choses supérieures telle que le souvenir des choses inférieures soit en quelque sorte perdu. Or, tous les saints, à qui les secrets de Dieu qui surpassent ce monde ont été révélés, ont eu cette extase. *In ps. XXX*, enar. II, n. 2, t. XXXVI, col. 230.

Telle est, pour saint Augustin, l'inspiration *ad loquendum* des prophètes. Quant à l'inspiration *ad scribendum*, qui a été voulue par Dieu, *In ps. XXXII*, n. 17, t. XXXVI, col. 317, elle a été aussi opérée par lui qui, par l'action du Saint-Esprit, a écrit les Écritures à l'aide de ministres. *In ps. VIII*, n. 7, 8, col. 111-112; *De utilitate credendi*, c. VI, t. XLII, col. 75. Ces ministres sont Moïse, les prophètes et tous les écrivains sacrés. Or, le Verbe a proféré les paroles que Moïse rapporte dans la Genèse avec une vérité intérieure, qu'aucun œil n'a vue ni aucune oreille n'a entendue, mais que l'Esprit du Verbe révélait à l'écrivain. *De Genesi ad litteram*, l. VIII, c. III, n. 6; l. IX, c. XIII, t. XXXIV, col. 375, 402. Moïse a connu et annoncé ce qui lui était révélé par l'Esprit de Dieu, *De civitate Dei*, l. XI, c. IV, n. 1, t. XLI, col. 319; *Confess.*, l. XII, c. XVII, n. 24, t. XXXII, col. 834, et tandis qu'il écrivait, l'Esprit agissait par lui. *De civitate Dei*, l. XV, c. VIII, t. XLI, col. 446. Pour saint Augustin, les titres des psaumes sont de l'Esprit Saint. *In ps. LXXXIII*, n. 1, t. XXXVII, col. 1055-1056. Le Saint-Esprit nous a donné le psautier par le ministère de David. *Serm.*, XXI, n. 3, t. XXXVIII, col. 197. Les psaumes ont été dits et écrits, *Spiritu Dei dictante. In ps. LXII*, n. 1, t. XXXVI, col. 543. Le Saint-Esprit a donné, dans les lettres divines, par Salomon, beaucoup de saints préceptes, d'avis salutaires et de secrets divins. *In ps. CXXVI*, n. 2, col. 1667, 1668. Les actes racontés dans le livre de Job n'ont pu être indiqués aux hommes dans les Écritures, *nisi Spiritu Sancto revelante. Serm.*, XII, c. VI, t. XXXVIII, col. 103. Quelle différence y a-t-il entre les livres canoniques et les livres non canoniques? Les auteurs de ces derniers rapportent ce que le Saint-Esprit a révélé, *sicut homines, historica diligentia;* ceux des premiers ont pu écrire, *sicut prophetæ inspiratione divina. De civitate Dei*, l. XII, c. XXXVIII, t. XLI, col. 598. Saint Jean n'aurait pas écrit le prologue du quatrième Évangile, s'il n'avait pas été inspiré. *In Joa.*, tr. CXXIV, c. I, n. 1, t. XXXV, col. 1969. Saint Augustin n'explique pas plus explicitement l'inspiration des écrivains sacrés. Toutefois, il dit à propos de l'inspiration des évangélistes : *Quia ipsi homines erant qui scripserunt Scripturas, non de se lucebant, sed ille erat lumen verum, qui illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum. In Joa.*, tr. I, n. 46, t. XXXV, col. 1382. Si les évangélistes avaient, pour écrire l'Évangile, leurs souvenirs personnels, ils n'en usaient néanmoins que *sicut eis ministrabat Spiritus recordationis rerum quos scriberent.* Ils ont donc écrit des choses différentes, mais sans erreur ni fausseté, *quia unus Spiritus in omnibus fuit. Serm.*, CCXLVI, n. 1, t. XXXVIII, col. 1153. Le Saint-Esprit ne leur donnait pas une révélation; il gouvernait seulement leur intelligence. *De consensu evangelistarum*, l. III, c. VII, n. 30, t. XXXVI, col. 1176. Saint Augustin, d'autre part, sait très bien reconnaître les particularités propres à chacun des évangélistes. Voir t. I, col. 2342. Cf. Leitner, *op. cit.*, p. 179-185.

8° Les écrivains postérieurs, tant grecs que latins, de l'ère patristique, ne disent rien de nouveau sur l'action inspiratrice du Saint-Esprit. Ils continuent à exposer les différentes manières dont Dieu révélait aux prophètes les choses futures et ses volontés; ils accordent aux prophètes la connaissance des vérités que Dieu leur manifestait en visions et en songes, et dont ils se souvenaient pour les transmettre aux hommes par la parole; ils distinguent ainsi les vrais prophètes, des devins et des faux prophètes. Ils traitent de la sorte presque toujours de la seule inspiration *ad loquendum*. Ainsi Cassiodore. La plupart cependant, en citant des textes scripturaires, affirment, en passant, l'inspiration *ad scribendum*, mais sans rien dire de sa nature propre. Ceux qui en traitent, le font en des sens différents. Ainsi l'évêque de Carthage Licianus, à propos de lettres de Notre-Seigneur qu'on disait tombées du ciel à Rome en l'honneur de saint Pierre, écrit à l'évêque Vincent que Jésus-Christ n'avait pas envoyé du ciel des lettres à ses apôtres, mais qu'il avait rempli leurs cœurs du Saint-Esprit. Seul, le Décalogue a été miraculeusement écrit sur des tables de pierre. Des lettres n'ont été envoyées du ciel à aucun des prophètes et des apôtres. *Epist.*,

III, *P. L.*, t. LXXII, col. 700. Le pape saint Grégoire le Grand, au contraire, est resté dans la ligne de l'ancienne tradition. Les Écritures, rédigées par des hommes saints, ont été éditées par le Saint-Esprit. *In I Reg.*, l. III, c. v, n. 3, *P. L.*, t. LXXIX, col. 216-217. L'histoire des Rois, parce qu'elle a été composée par le même Esprit que les autres Écritures, n'a pas une autorité moindre qu'elles, car tous ceux qui l'ont écrite sont réputés prophètes. *Ibid.*, procem., n. 4, col. 20. Cf. l. V, c. I, n. 1, col. 313. Elle a été écrite tout entière par l'inspiration du Saint-Esprit. L. III, c. IV, n. 5, col. 184. Job a écrit ce que le Saint-Esprit lui dictait; aussi a-t-il pu parler de lui-même comme d'un autre, parce que l'Esprit inspirait son œuvre. Tous les autres écrivains sacrés ont fait de même, notamment Moïse, parce qu'ils agissaient sous l'impulsion du Saint-Esprit. Saint Grégoire en conclut que, puisque les Écritures sont de celui qui les inspirait, il n'est pas nécessaire de connaître les hommes inspirés, étant donné que l'Esprit Saint parlait par eux tous. *Moral.*, præf., c. I, n. 2, 3, *P. L.*, t. LXXV, col. 517-518. Cf. *Hom. in Ezech.*, l. I, homil. II, n. 8, t. LXXVI, col. 799. Saint Grégoire place donc au premier plan l'action de l'Esprit inspirateur, et au second plan, à un rang bien inférieur, celle des écrivains inspirés.

Saint Isidore de Séville, après avoir énuméré les écrivains sacrés, affirme leur inspiration divine. Mais selon la foi, l'auteur principal des Écritures, est le Saint-Esprit. C'est lui-même qui a écrit, en dictant à ses prophètes ce qu'ils devaient écrire. *De eccl. officiis*, l. I, c. XII, n. 13, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 750. Cf. *Etym.*, l. VI, c. II, n. 50, t. LXXXII, col. 235. Saint Isidore distingue trois genres de prophétie : la vision corporelle, la vision spirituelle et la vision intellectuelle. D'autres en comptent sept genres. *Etym.*, l. VII, c. VIII, n. 1, 33-40, col. 283, 286. Il résume donc ses prédécesseurs.

Le Vénérable Bède dit que les prophètes et les apôtres ont écrit par l'inspiration du Saint-Esprit. *Epist.*, II, *P. L.*, t. XCIV, col. 667. Si saint Luc a écrit ce qu'il lui a paru bon d'écrire, il a voulu dire que ce ne fut pas comme de lui-même, mais à l'instigation du Saint-Esprit. *In Luc.*, l. I, procem., t. XCII, col. 307-308. Le Saint-Esprit dirigeait sa plume. *Super Acta apost.*, *ad Accam epist.*, col. 938. Jean, instruit par une révélation céleste et enivré de la grâce du Saint-Esprit, a réfuté tous les hérétiques. *In S. Joa. Ev. expositio*, c. I, col. 637; *Homil.*, l I, homil. VIII, t. XCIV, col. 49.

Alcuin explique l'origine céleste des deux Testaments, parce que les saints ont écrit sous la dictée de Dieu, parce que le Saint-Esprit, qui est Dieu, les a dictés lui-même. *Inscriptiones sacri codicis*, *P. L.*, t. CI, col. 727-735.

Pour l'abbé Smaragde, saint Paul ne parlait pas d'après son intelligence propre et il ne dispensait pas une doctrine qu'il avait trouvée par son génie, mais c'était l'Esprit-Saint, qui la lui suggérait. *Collectiones in Epist. et Ev.*, *P. L.*, t. CII, col. 28.

Sedulius Scotus dit que Luc n'a écrit son Évangile qu'à l'instigation du Saint-Esprit. *Expositiunculæ et argumenta secundum Lucam*, *P. L.*, t. CIII, col. 287, 288. Marc apprit l'histoire de Notre-Seigneur de la bouche de son maître, saint Pierre, mais il l'écouta, *prout Spiritus Sanctus ejus intellectum gubernabat*. *Exposit et arg. sec. Marcum*, col. 284. Paul avait reçu des révélations, et il était prophète. *Collectiones in I ad Cor.*, c. XV, col. 157; *in Epist. ad Gal.*, c. I, col. 182; *in Epist. ad Phil.*, c. I, col. 213.

Raban Maur compile les anciens Pères, dont il reproduit les témoignages. Walafrid Strabon confond inspiration et révélation, ainsi que Haymon d'Halberstadt, qui parle aussi de dictée. Ce dernier explique encore les différentes espèces de visions prophétiques. Cf. Leitner, *op. cit.*, p. 185-190; K. Holzhey, *Die Inspiration der hl. Schrift in der Anschauung des Mittelalters, von Karl dem Grossen bis zum Konzil von Trient*, Munich, 1895, p. 1-78.

*Conclusion.* — Durant l'ère patristique, les écrivains ecclésiastiques, orientaux et occidentaux, ont donc étudié surtout l'inspiration *ad loquendum*. Beaucoup lui ont assimilé l'inspiration *ad scribendum* et par suite ils ont regardé celle-ci comme une révélation divine, accordée aux auteurs inspirés dans la rédaction même de leurs ouvrages. Quelques-uns cependant, tout en maintenant la révélation directe, au moins antécédente, aux prophètes de l'ancienne alliance, ont présenté l'inspiration des autres hagiographes comme une simple inspiration de l'Esprit Saint, une suggestion, une motion ou instigation à écrire, une illumination intérieure de l'intelligence et une direction dans la rédaction de leurs ouvrages. Cette explication devait devenir prédominante chez les théologiens des âges postérieurs. Dans les temps intermédiaires, il y a eu plutôt décadence que progrès dans l'enseignement catholique sur la nature de l'inspiration divine des Écritures.

*II. CHEZ LES THÉOLOGIENS.* — 1° *Chez les précurseurs de la scolastique.* — Abélard attribue à Moïse et aux prophètes de l'Ancien Testament une révélation du Saint-Esprit, qui aboutit à une dictée de leurs livres. Mais il reconnaît qu'à la parole extérieure se joignait, pour eux, la parole intérieure du Saint-Esprit, qui leur faisait comprendre ce qu'ils écrivaient. Et cette intelligence les distingue des démoniaques, à qui le démon, en les tourmentant, ne communique, dans leur folie, que les mots seulement qu'ils prononcent, et non pas le sens des paroles prononcées. Le Saint-Esprit, quand il parle aux hommes de son choix, les illumine d'abord intérieurement, avant de leur faire dire aux autres par des paroles extérieures ce qu'il leur communique. La voix du prophète s'ajoute donc à la voix divine pour manifester au dehors les choses inspirées. Toutefois, le Saint-Esprit ne faisait pas nécessairement comprendre aux prophètes tous les sens que comportaient ses paroles; il leur en communiquait un ou plusieurs, mais non pas tous. C'est pourquoi les commentateurs peuvent expliquer diversement une prophétie, sans que les prophètes aient perçu ces divers sens, mais le Saint-Esprit les a prévus et voulus. *Serm.*, XIX, *P. L.*, t. CLXXVIII, col. 514. Cf. *Serm.*, XX, col. 516. La révélation, faite aux prophètes par le Saint-Esprit, était donc l'illumination divine par laquelle leur intelligence percevait les choses qu'ils devaient proférer extérieurement par leurs paroles. L'Esprit Saint a inspiré à saint Paul l'Épître aux Romains. Le scribe, auquel l'apôtre la dictait, se nommait Tertius, et ce nom n'était peut-être pas sans présage : il indiquait que le notaire était *tertius in operatione. Spiritus quippe Sanctus inspirabat quæ Apostolus dictabat seu proferebat, quæ iste, qui Tertius dicitur, sua manu scribebat. Comment. super Epist. ad Rom.*, l. V, c. XVI, col. 976.

Abélard attribue aux philosophes la même inspiration divine qu'aux prophètes de l'Ancien Testament. C'est par elle qu'ils ont annoncé aux gentils la Trinité que les prophètes prêchaient aux juifs. *Introductio ad theologiam*, l. I, n. 12, col. 998. Les mêmes philosophes ont décrit aussi diligemment que les saints les vertus morales, la justice, la force, etc., *quasi et ipso Spiritu eodem locutos fuisse non ambigant. Theologia christiana*, l. II, col. 1174-1175. Par cette comparaison, Abélard diminue étrangement l'idée de la révélation faite aux prophètes et de l'inspiration des écrivains sacrés. Il diminuait aussi le rôle de la foi, en exaltant celui de la raison.

Pierre Lombard emprunte aux anciens docteurs

et spécialement à Cassiodore les termes par lesquels il affirme que tous les prophètes ont parlé par la révélation du Saint-Esprit, et il appelle David la flûte du Saint-Esprit. *In psalmos*, præf., *P. L.*, t. CXCI, col. 55. En expliquant le ps. XLIV, il dit que l'intelligence du psalmiste, remplie des célestes aliments, *eructat verbum*, et que David, *veluti calamus Spiritus Sancti*, écrit rapidement et sans effort ce qu'il dit. *In ps. XLIV*, col. 437, 438.

Au milieu de ses erreurs sur le canon des Écritures. voir ici col. 272, Hugues de Saint-Victor introduit une distinction féconde que saint Thomas d'Aquin adoptera sous une autre forme. Il appelle prophètes « de grâce » ceux à qui Dieu *per internam inspirationem dabat notitiam rerum, quam nec natura nec disciplina habere poterat, sed sola gratia, sicut David et Daniel et Job*. Leurs livres, bien qu'ils contiennent des prophéties, sont cependant rangés parmi les hagiographes. Il les distingue ainsi des prophètes « de mission et d'élection », qui étaient les prophètes proprement dits. *De Scripturis et scriptoribus*, c. XII, *P. L.*, t. CLXXV, col. 19; *De sacramentis*, l. I, prol., c. VII, t. CLXXVI, col. 43. L'inspiration des hagiographes diffère donc de la révélation, faite aux prophètes de mission et d'office.

A cette époque, les commentateurs des Livres saints demeurent fidèles à la doctrine de la révélation et de la dictée. Voir Rupert de Deutz, *In Abdiam*, *P. L.*, t. CXLVIII, col. 377-379; Hervé de Bourgdieu, *In Isaiam*, l. I, *P. L.*, t. CLXXX; col. 18; Richard de Saint-Victor, *In Apoc.*, l. I, c. I, *P. L.*, t. CXCVI, col. 686-688.

2° *Les théologiens scolastiques.* — Alexandre de Halès prouve que l'Écriture vient de Dieu, comme les autres sciences, mais non de la même manière, car elle contient le vrai et le bien, qui proviennent du Saint-Esprit. *Sum. theol.*, Iª, q. I, m. II. De plus, quant à la manière de connaître le vrai et le bien, elle est plus certaine que les autres sciences, puisque son contenu est connu par inspiration, par le témoignage de l'Esprit et par goût. *Ibid.*, m. IV, a. 2. Or, la manière d'enseigner du Saint-Esprit a été multiple et différente, a. 3.

Guillaume d'Auvergne attribue à la révélation divine les connaissances prophétiques. *De anima*, part. VII. Cette révélation s'est faite par des irradiations de l'Esprit. *De universo*, part. I, c. XLVI. Ces irradiations se sont produites durant l'extase; elles ont été faites dans l'esprit des prophètes et leur ont rendu présentes les choses sublimes, cachées et spirituelles. La clarté prophétique est une vision bien plus sublime et plus noble que les connaissances et les sciences philosophiques. C'est une irradiation de la lumière divine, ou une illumination, ou même une révélation des choses cachées et secrètes, qui ne peuvent être connues ni par l'intelligence ni par les sens de l'homme. *De anima*, part. XXXI. Guillaume définit ensuite l'extase qui exalte la puissance de connaître, part. CXXII, et il la distingue du ravissement, part. XXXIV.

Albert le Grand distingue la science théologique de toutes les autres sciences humaines. Celles-ci sont des sciences acquises, la science divine vient de la révélation. Elle ne provient donc pas de Dieu de la même manière que les autres, puisque Dieu l'a révélée, et il l'a révélée, non pas comme la philosophie, qui a été révélée par la lumière générale de la raison, mais par la lumière surnaturelle, puisque l'Écriture a été inspirée par le Saint-Esprit, par le moyen d'une lumière surnaturelle. qui découle de cet Esprit, comme du premier principe. *Sum. theol.*, Iª, tr. I, q. IV. Cf. *In IV Sent.*, l. I, dist. II, a. 5. Tout ce que contient l'Écriture n'a pas été révélé au sens propre du mot, ainsi l'histoire, les paraboles, la morale et tout ce qu'on peut connaître de Dieu par la raison. *Sum. theol.*, Iª, tr. I, q. V, m. III. Albert expose ensuite les différents modes de révélation : par l'intermédiaire des anges, ou en figures et en imaginations. Mais le Saint-Esprit a parlé à David par lui-même. Comment? *Cordi ejus infundens sincerissimam veritatem, et ipsum movens ad ea eloquendum in exaltatione oris et operis, quæ interius inspirabat... Aperte ei loquebatur Spiritus et sine nubilo figurarum.* Dans le prologue de son commentaire sur l'Évangile de saint Jean, il distingue les visions corporelles ou sensibles, les visions dans l'imagination et les simples visions intellectuelles et il déclare que l'apôtre bien-aimé a joui de toutes ces sortes de vision. Le Saint-Esprit mouvait David, qui était mû. *In psalmos*, præf. David est donc le plus grand des prophètes quant au mode de son inspiration : *Audiebat enim quid loquebatur in eo Dominus Deus; aliis autem loquebatur per visiones et angelos et ænigmata. In IV Sent.*, l. I, dist. II, a. 23. David a décrit le mode propre de son inspiration dans le ps. XLIV : la parole qu'il chante ne vient pas de lui, mais de Dieu; il est mû lui-même par le Saint-Esprit, et il ne rencontre point d'obstacle. Bien plus, sa langue est le calame du scribe, calame qui ne fait rien de lui-même, car elle est mue par le Saint-Esprit. Cette façon d'écrire est l'illumination du cœur, qui fait comprendre ce qui est dit. Cette illumination est subite, et la prophétie n'impose pas d'effort au psalmiste ni de pensée personnelle; c'est une irradiation divine. *In ps. XLIV.*

Pas plus que ses devanciers, saint Thomas d'Aquin n'a traité *ex professo* de l'inspiration de l'Écriture. Il en a parlé en passant, à l'occasion d'autres questions théologiques. Il a notamment résumé, à plusieurs reprises, les données traditionnelles sur le rôle respectif de Dieu et de l'homme dans la rédaction des Livres saints par cette formule lapidaire, que l'on trouve fréquemment citée : *Deus est auctor principalis Scripturæ, homo autem instrumentum.* Mais il n'en a déduit aucune théorie sur la nature de l'inspiration scripturaire. Il a longuement étudié la prophétie en paroles et en actes symboliques, et il a exposé son essence, ses causes, la manière dont se produit la connaissance prophétique et les diverses sortes de prophéties. *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. CLXXI-CLXXIV. Tout l'enseignement traditionnel y est condensé, expliqué, précisé et développé à la manière propre au docteur angélique. Il y est question des diverses sortes de visions : imaginatives, intellectuelles et spirituelles, et de l'extase, que saint Thomas attribue aux prophètes de l'Ancien Testament. Or, au sujet du mode de connaissance prophétique, saint Thomas aborde ce que nous appelons aujourd'hui la psychologie du prophète.

Comme son maître Albert le Grand, il distingue l'inspiration, de la révélation. Voulant prouver que la prophétie consiste premièrement et principalement dans la connaissance, il se pose cette objection : *Sicut revelatio pertinet ad intellectum, ita inspiratio videtur pertinere ad affectum, eo quod importet motionem quamdam. Sed prophetia dicitur esse* inspiratio *vel* revelatio, *secundum Cassiodorum (in Prolog. super Psalt., cap. I). Ergo videtur quod prophetia non magis pertineat ad intellectum quam ad affectum.* Il y répond : *In prophetia requiritur quod intentio mentis elevetur ad percipienda divina... Hæc autem elevatio intentionis fit Spiritu Sancto movente.... Postquam autem intentio mentis elevata est ad superna, percipit divina... Sic igitur ad prophetiam requiritur inspiratio quantum ad mentis elevationem, revelatio autem quantum ad ipsam perceptionem divinorum, in quo perficitur prophetia, et per ipsam removetur obscuritatis et ignorantiæ velamen... Sum. theol.*, IIª-IIæ, q. CLXXI, a. 1, ad 4um, C'est ainsi qu'est introduite la motion ou le mouvement

du Saint-Esprit dans la notion de l'inspiration : elle n'est qu'une impulsion à écouter la parole de l'Esprit, justifiée par la parole dite à Ézéchiel, II, 1, une élévation de l'intelligence, qui n'est pas encore mise en activité, mais qui sera élevée, fortifiée, agrandie. De la sorte, son attention étant éveillée, elle comprendra mieux les vérités divines qui lui seront proposées, mais elle ne le pourra sans une certaine lumière. Sous ce rapport, bien que l'inspiration diffère de la révélation, elle rentre cependant dans le genre de la révélation. Elle est une touche de Dieu. Or, lorsque Dieu agit sur une créature raisonnable, il s'adresse à son intelligence, et toute action de Dieu sur l'intelligence donne à celle-ci des clartés. Aucune révélation proprement dite ne s'en suit peut-être; l'objet qui se présente à l'intelligence lui est au moins plus clairement manifesté, et cela appartient encore au genre de la révélation.

Saint Thomas établit la distinction entre révélation et inspiration, même dans le prophète. Se demandant si le prophète discerne toujours ce qu'il dit par son esprit propre et ce qu'il dit par l'esprit de prophétie, il répond que l'intelligence du prophète peut être instruite par Dieu de deux façons; ou par une révélation expresse, ou par un certain instinct très occulte, que les intelligences humaines subissent sans le savoir, selon le mot de saint Augustin. Dans le cas de la révélation expresse, l'homme ne peut douter ni que c'est Dieu qui lui parle ni que ce qu'il dit est vrai. Mais dans le cas de l'*instinctus*, ou de l'inclination secrète venue du dehors, l'homme reçoit de Dieu une connaissance vraie, sans qu'il sache qu'elle lui vient de Dieu, et sans que l'objet connu ait reçu une sorte d'évidence ou de crédibilité divine. Cela se produit dans le cas de la simple inspiration. *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. CLXXI, a. 5.

Dans l'acte même de la connaissance, il y a une différence entre la révélation et l'inspiration. La connaissance dans l'intelligence humaine comporte deux choses : l'*acceptio seu repræsentatio rerum* et le *judicium de rebus repræsentatis*. Dans la prophétie, le *judicium de acceptis* est le principal, *quia judicium est completivum cognitionis*. En effet, l'homme qui a reçu la révélation, soit par l'impression d'espèces fournies par des formes extérieures et sensibles, soit par des espèces intelligibles, imprimées parfois directement par Dieu, n'est prophète que si son intelligence est éclairée pour juger de la vérité des choses représentées. Or, pour porter ce jugement, l'intelligence du prophète agit sous l'influence de la lumière divine. Il en résulte donc que la révélation prophétique se fait parfois par cette seule influence, tandis que d'autres fois elle a lieu *per species de novo impressas vel aliter ordinatas. Sum. theol.*, IIª-IIæ, q. CLXXIII, a. 2; *De veritate*, q. XII, a. 7; *De potentia*, q. IV, a. 2, ad 27um; *Contra gentes*, l. II, c. CLIV. Or, à ce point de vue, les prophètes proprement dits se distinguent des simples hagiographes, et saint Thomas explique la manière différente, dont les uns et les autres reçoivent la lumière surnaturelle.

*Quandoque igitur in prophetis non est aliqua supernaturalis acceptio, sed judicium tantum supernaturale, et sic solus intellectus illustratur sine aliqua imaginaria visione. Et talis forte fuit inspiratus Salomon, in quantum de moribus hominum et naturis rerum, quæ naturaliter accepimus, divino instinctu ceteris certius indicavit. Specialiter prophetæ nuncupantur, qui secundum imaginarias visiones prophetiam habuerunt.... Hagiographi autem dicuntur, qui supernaturaliter solum visiones intellectuales habuerunt, sive quantum ad judicium tantum, sive quantum ad judicium et acceptionem simul. De veritate*, q. XII, a. 12, ad 10um. C'est sous une autre forme, la distinction que Hugues de Saint-Victor avait faite entre les prophètes « de mission » et les prophètes « de grâce ».

Dans la *Somme théologique*, saint Thomas emprunte à saint Jérôme, *In IV Reg.*, prol., la distinction entre prophètes et hagiographes. Les prophètes, Isaïe, Jérémie et les autres, ont eu des visions dans leur imagination et leur intelligence; les hagiographes, *sicut ex inspiratione Spiritus Sancti scribentes (sicut Job, David, Salomon et hujusmodi)*, n'ont eu que des visions intellectuelles. Les premiers sont donc plus proprement des prophètes que les seconds. Pour résoudre cette objection (la 3e de la q. CLXXIV, a. 2, de la IIª-IIæ), le saint docteur explique la distinction entre les prophètes et les hagiographes. Les premiers reçoivent parfois la connaissance d'une vérité surnaturelle par une vision, produite dans leur imagination ou dans leur intelligence. Parfois, la lumière intellectuelle est donnée à l'un d'eux, non pour connaître des vérités surnaturelles, mais pour juger de vérités rationelles selon la certitude de la vérité divine. Les prophètes d'office ont eu des visions qui leur faisaient connaître des vérités surnaturelles. *Unde ex persona Domini loquebantur, dicentes ad populum :* Hæc dicit Dominus, *quod non faciebant illi qui hagiographa conscripserunt; quorum plures loquebantur frequentius de his quæ humana ratione cognosci possunt, non quasi ex persona Dei, sed ex persona propria, cum adjutorio tamen luminis divini. Sum. theol.*, IIª IIæ, q. CLXXIV, a. 2, ad 3um.

En d'autres termes, l'*acceptio rerum*, ou la révélation, qui n'a pas toujours lieu, même pour les prophètes d'office ou prophètes proprement dits, qui ne se rencontre pas d'ordinaire chez les hagiographes, n'est pas de l'essence de l'inspiration. Pour être inspirés, il suffit aux prophètes eux-mêmes d'avoir reçu dans leur intelligence la lumière divine pour juger de la vérité divine des choses qu'ils avaient vues, et aux simples hagiographes d'écrire des vérités rationnelles, à l'aide de la lumière divine, de telle sorte que leur intelligence soit éclairée par Dieu pour les écrire, Cependant l'inspiration rentre dans le genre de la prophétie, mais elle est seulement *quiddam imperfectum in genere prophetiæ. Sum. theol.*, IIª IIæ, q. CLXXI, a. 5. Cf. Holzhey, *op. cit.*, p. 89-93; J. Lagrange, *Inspiration des Livres saints*, dans la *Revue biblique*, 1896, p. 206-210; cf. *ibid.*, p. 499-505; C. Chauvin, *L'inspiration des divines Écritures*, Paris, s. d. (1896), p. 25-39. M. Chauvin a justement interprété saint Thomas; mais le P. Lagrange et l'interprétation « thomiste » moderne s'éloignent de l'ange de l'école, quand ils excluent la révélation de la notion d'inspiration ou bien n'en font qu'un antécédent de celle-ci. D'après le docteur angélique, en effet, l'*acceptio rerum*, qui est le propre de la prophétie strictement dite, peut être accordée même aux hagiographes, puisque des visions intellectuelles leur sont données *quantum ad judicium et acceptionem simul.*

Pour Duns Scot, les prophètes qui avaient connu par révélation divine les choses qu'ils annonçaient, ne pouvaient douter de leur certitude ni ne pas leur donner leur assentiment. Leur certitude toutefois n'avait pas l'évidence de la chose, qui serait en contradiction avec la foi. Elle était néanmoins ferme autant que la certitude de la science, produite par les principes connus ou l'évidence des termes, quoiqu'elle provînt d'ailleurs. *In IV Sent.*, l. III, dist. XXIV, n. 17.

Henri de Gand distingue, dans les œuvres d'art, l'artiste, qui dirige l'œuvre, et l'ouvrier, qui applique les règles tracées par l'artiste. Celui-ci assurément est l'auteur du chef-d'œuvre. Il en est de même dans toutes les sciences : le créateur de chacune d'elles en

est l'auteur principal, et non celui qui la décrit. Or Dieu seul connaît par lui-même la science surnaturelle et aucune créature ne peut y atteindre par elle-même, mais seulement par l'inspiration divine. C'est donc par les raisons que Dieu leur avait inspirées que les prophètes et les apôtres ont écrit et ont pu écrire la science surnaturelle. Comme ils ont parfaitement compris la sagesse qu'ils avaient contemplée, ils ne sont pas seulement des organes ou des canaux, par où les paroles de cette science ont passé, ils doivent plutôt être dits les auteurs, quoique secondaires, des écrits où ils ont fait passer le trésor d'art qui leur avait été infusé. La vérité de cette science acquise par l'inspiration de l'autorité divine ne dépend pas seulement de ce que ceux qui l'ont écrite par inspiration ont compris la pensée qu'ils écrivaient; elle dépend aussi de la qualité et de la forme de leurs paroles, puisque la prophétie n'est pas écrite en des termes et un mode de locution autres que ceux dont usent les hommes en parlant et autres que ceux en quoi les ouvrages séculiers sont composés.. Et véritablement la parole des prophètes était ou bien celle qu'ils avaient entendue ou bien celle que le Saint-Esprit, qui parlait en eux, voulait leur faire exprimer. De même qu'ils ne pouvaient toujours avoir l'Esprit ni prophétiser l'avenir, les prophètes ne pouvaient pas enseigner ce qu'ils voulaient, mais ils enseignaient ce qu'ils avaient appris du Saint-Esprit, en sorte que, en cela, l'homme peut être dit l'auteur secondaire et ministériel. De ce que Dieu est l'auteur principal de l'Écriture, celle-ci peut être dite de la Trinité entière ou de chacune des trois personnes, mais par appropriation, à des titres différents. *Summa*, a. 9, q. II.

Selon saint Bonaventure, l'Écriture sainte a la plus haute autorité, parce que *non per humanam investigationem est tradita, sed per revelationem divinam*. Le Saint-Esprit est son auteur très parfait. *Breviloquium*, proœm., § 6. Or il a illuminé diversement les prophètes et ceux qui ont écrit l'Écriture, en faisant des révélations à leurs cœurs. *Ibid.*, § 5. La sainte Écriture ne procède pas par raisonnements, définitions et divisions, comme les autres sciences, mais, comme elle procède de la lumière surnaturelle, elle enseigne des vérités supérieures aux choses de ce monde. Le prophète n'accepte pas ce qu'il prédit, *propter se, sed propter veritatem ipsum illuminantem et erudientem. Prophetia non requirit rationem motivi in prophetatis, sed totam rationem suæ cognitionis sumit ab inspirante. In IV Sent.*, l. II, dist. XXIV, a. 1, q. II, ad 5um. Saint Bonaventure distinguait deux sortes de prophéties : le *soliloquium*, qui se produit, comme en David, sans aucune aide extérieure donnée aux prophètes, mais par l'instinct de l'Esprit Saint seul, et le *signiloquium*, qui se fait par un signe : paroles, actes, songes ou visions. *In Psalterium*, præf.

Les écrivains sacrés n'étaient pas hors d'eux-mêmes, comme l'ont prétendu quelques hérétiques anciens. L'Esprit Saint ne rend pas déments ceux qu'il inspire; ceux-ci ont donc parfaitement compris ce qu'ils ont écrit, quoique, comme l'a dit saint Augustin, tous ne l'ont pas compris au degré suprême que Moïse a atteint. *Ibid.*, a. 13, q. IX.

Comme la vérité de l'Écriture dépend de sa divine inspiration, on a donc bien dit, au jugement de Gilles de Rome, que Dieu, créateur de toutes choses, est la cause efficiente principale de toute l'Écriture inspirée. *In IV Sent.*, l. I, prol.

Les docteurs du XIVe siècle n'ont pas sur l'inspiration une doctrine différente de ceux du XIIIe. Nicolas de Lyre, qui fut un exégète, voit l'excellence de l'Écriture en ce qu'elle n'est pas l'œuvre de l'investigation humaine. Les prophètes et les apôtres qui nous l'ont transmise, l'ont reçue par révélation divine. Le Saint-Esprit, qui l'a révélée, nous a fait connaître toutes les vérités nécessaires au salut. Les prophètes n'ont pas vu l'essence de Dieu, ils ont lu seulement dans le livre de la prescience divine. Ils voyaient la vérité, qui dérivait de Dieu en eux par révélation, par des espèces divinement imprimées dans leurs intelligences et par la lumière prophétique. *Postillæ*. Prol. I, *De commendatione sacræ Scripturæ in generali.*

Non seulement David est prophète, il est encore le plus grand des prophètes. Nicolas de Lyre part de là, pour exposer quelle est la cause efficiente du psautier et la nature de la prophétie. Quant à la cause efficiente, il en distingue une principale et l'autre instrumentale. *Principalis est ipse Deus revelans mysteria in hoc libro descripta. Instrumentalis autem est ipse David* (l'auteur de la plupart des psaumes), *cui, secundum Augustinum, omnia contentu in hoc libro fuerunt revelata et ab eo descripta.* David fut prophète. *Ad actum enim prophetandi concurrit Deus mentem prophetæ tangens seu elevans ad supernaturalem cognitionem, et mens prophetæ hoc modo tacta seu illuminata; oportet enim quod simul sint movens actu et res mota.* Afin de prouver que David est le plus grand des prophètes, Nicolas de Lyre traite de la révélation prophétique, des degrés de la prophétie et des manières différentes dont l'Esprit Saint touche l'intelligence des prophètes. La prophétie, connaissance des choses cachées, quel que soit son objet, naturellement connaissable ou non, se fait par l'inspiration du Saint-Esprit. Mais la connaissance intellective est nécessaire pour constituer la prophétie proprement dite. A son défaut, il ne peut y avoir prophétie qu'au sens large du mot; ce qui se produit de trois façons : quand une vision, une parole ou une action symbolique n'ont lieu que par l'instinct du Saint-Esprit. Les degrés de la véritable prophétie ne s'établissent donc que par les degrés de l'intelligence de la chose prophétisée. Le premier a lieu quand à une vision se joint l'intelligence de son objet. Le second consiste dans l'audition d'une parole, car les mots sont des signes de la vérité plus importants que les figures vues en vision. Le troisième degré comporte l'apparition de la personne qui parle, et cette personne peut être un saint, un ange ou une figure représentant Dieu lui-même. Enfin ces apparitions peuvent avoir lieu durant le sommeil ou à l'état de veille. Or ces dernières visions à l'état de veille sont plus excellentes, parce qu'une illumination de l'intelligence plus grande que durant le sommeil est nécessaire pour écarter les distractions qu'apporterait la vue des choses sensibles. C'est pourquoi le ravissement est alors nécessaire. Mais le quatrième degré, supérieur aux précédents, est celui de la prophétie faite par révélation divine, et c'est celui auquel David a été élevé. Son intelligence a été divinement illuminée de façon à saisir les vérités intelligibles sans aucun signe possible. Quant au tact du Saint-Esprit sur l'intelligence du prophète; il porte sur le passé, le présent ou l'avenir, distincts les uns des autres, ou sur le présent et l'avenir simultanément, ou sur le présent, le passé et l'avenir en même temps. L'Esprit Saint, en effet, agit sur les intelligences humaines comme il veut, et par conséquent des diverses manières signalées précédemment, et d'autres manières encore. Toutefois, les contacts les plus parfaits sont ceux qui font connaître des vérités plus éloignées des choses sensibles.

Cela étant, le prophète David n'a pas surpassé les prophètes du Nouveau Testament, c'est-à-dire les apôtres, qui ont reçu, sur les secrets divins, des lumières supérieures aux siennes et la grâce du Saint-Esprit dans une plénitude plus grande. Il n'est pas non plus le plus grand prophète de l'Ancien Testament, puisque, d'après saint Thomas, Moïse est le premier

lui qui, en cette vie, a vu l'essence divine. Mais, si les degrés de la prophétie dépendent de la clarté reçue, David, sous ce rapport, a été supérieur même à Moïse, puisqu'il a annoncé plus clairement un plus grand nombre de mystères du Christ. Du reste, la vision de Dieu, qui exclut l'acte de prophétiser, n'est pas une prophétie, et ainsi Moïse n'est pas supérieur à David, car il a reçu le rayon de la lumière divine sans signes sensibles, tandis que Moïse ne l'a pas reçu aussi souvent ni si communément. *Super Psalterium*, præf.

Le Saint-Esprit a été aussi l'agent principal du ps. XLIV, lui qui remplissait de sa plénitude le cœur du prophète qui chanta ce cantique. Il était ce scribe rapide, qui, pour enseigner, n'a besoin d'aucun intervalle de temps. *In ps. XLIV.* Les livres sapientiaux ont eu aussi une double cause efficiente : l'une, principale, qui est Dieu révélant la sagesse contenue dans ces livres, l'autre, instrumentale, Salomon lui-même, qui eut cette sagesse divinement infuse et l'écrivit, sous la dictée du Saint-Esprit, dans les Proverbes, l'Ecclésiaste et le Cantique. *Super libros Salomonis*, præf.

Nicolas de Lyre insinue seulement l'inspiration des évangélistes, quand il dit que saint Matthieu fut le premier, qui fut donné par Dieu pour écrire l'Évangile en vue de l'instruction de tous les fidèles. *Expositio in Ium prologum Matthæi evangelistæ.* Il affirme celle de saint Paul en ces termes : *Licet Paulus fuit scriptor hujus doctrinæ..., hoc tamen fuit ministerialiter; Christus autem principaliter.* Le Christ la lui révélait et la lui dictait; Paul aurait donc à dire du Christ ce que Baruch disait de Jérémie : *Ex ore suo loquebatur ad me quasi legens in libro, distincte et aperte mihi revelando, et ego scribebam secundum ejus revelationem in volumine atramento. In Epist. beati Pauli*, proœm. L'Apocalypse est un livre prophétique comme ceux de l'Ancien Testament. *In Apoc.*, præf.

Selon l'enseignement de Durand de Saint-Pourçain, Dieu nous a révélé sur lui-même, dans la sainte Écriture, beaucoup de choses que nous n'aurions pas pu connaître par la raison, et aussi d'autres vérités qui nous portent à faire notre salut. La première excellence de l'Écriture, qui lui fait surpasser toutes les autres sciences, en hauteur, en dignité et en autorité, vient de son origine, puisqu'elle a été inspirée immédiatement par Dieu; elle est une vraie émanation de la clarté de Dieu. *In IV Sent.*, præf.

Gilles de Rome déclare que, quoique toute vérité vienne de Dieu, *specialiter tamen veritas tradita in Scriptura sacra dicitur esse a Deo sive a Spiritu Sancto, quia hujus veritatem non possumus investigare per naturalem causam, sed oportet ut habeamus eam per divinam inspirationem ... Ideo bene dictum est, quod totius Scripturæ sacræ, quæ divinæ inspirationi innititur, Deus creator omnium est causa efficiens principalis. In IV Sent.*, l. I, prol.

Richard Fitzralph, archevêque d'Armagh, dit que dans tout écrit, il faut rechercher le sens de l'auteur. C'est pourquoi, dans l'Écriture, il recherche le sens, *quem Scripturæ conditor sive auctor, non dico scriptor, intellegit, quia forte auctor ipse non scripsit, sed alius ab ipso instructus, qui forte non omnia sic intellexit ut auctor sive editor, sicut habes, quod Baruch scripsit ex ore Jeremiæ omnes sermones Domini. Summa de quæstionibus Armenorum*, l. I, 1. Les prophètes qui reproduisent les paroles de Dieu, en disant : *Dominus dixit*, ne sont pas les auteurs de leurs prophéties; ils affirment seulement que Dieu a parlé. C'est Dieu qui en est l'auteur, puisque c'est lui qui affirme et qui compose; le prophète n'est que son notaire pour écrire. *Ibid.*, l. I, 3. Toute l'Écriture prophétique, affirmée par un prophète, est aussi inspirée par le Saint-Esprit et affirmée par lui. Le sens littéral et historique de l'Écriture est donc celui de l'auteur immédiat, mais c'est aussi le sens du prophète, qui ne fut que l'*assertor* ou l'*editor* de l'Écriture, et c'est le même que celui qu'a eu le Saint-Esprit, l'auteur premier de la prophétie. *Ibid.*, l. I, 4.

En passant à la solution des difficultés, qu'on peut soulever contre chacun des livres de l'Écriture, Richard répond à celui qui l'interroge : *Tibi curandum non est quis homo libri cujusquam auctor fuerit, dum tamen constet Deum istius libri esse auctorem, quoniam sic libri auctoritas quam scire satagis claret.* Par suite, il prouve l'inspiration de l'Ancien Testament par le Nouveau et par la foi des juifs, *ibid.*, l. XVIII, 1-6, et celle du Nouveau par la doctrine de l'Église, 8. Les variantes et les fautes des versions de l'Écriture n'empêchent pas de croire à l'infaillibilité et à la vérité de l'Écriture primitive, en vertu de la foi *qua creditur Spiritum Sanctum locutum fuisse per prophetas et per Christi apostolos atque discipulos, qui etiam erant prophetæ. Ibid.*, l. XIX, 19. Richard d'Armagh confond donc encore l'inspiration avec la révélation.

3° *Théologiens et exégètes du XVe siècle.* — Dans son *Epistola ad novos Hebræos*, voulant déterminer quel est le sens littéral de l'Écriture, Pierre d'Ailly, encore simple bachelier, dit que c'est celui que l'auteur avait dans l'esprit. Mais, avec Richard d'Armagh, il distingue d'abord l'auteur ou *conditor* du *scriptor*, en citant l'exemple de Baruch; puis il signale trois significations du mot *auctor*, suivant la manière commune de parler. L'auteur d'un écrit est ou bien son *editor seu compilator*, ou bien son *assertor*, ou bien l'*editor* et l'*assertor* à la fois. Mais la seconde signification, quoique usitée, est très impropre, car il en résulterait que Moïse, les évangélistes et tous les compilateurs des Livres saints, en assurant seulement que les paroles qu'ils rapportent ont été dites, diraient des mensonges, comme si Moïse était l'auteur responsable de la parole du serpent à Ève : *Neque moriemini.* Moïse n'est que l'*assertor* que cette parole a été prononcée. De même, Isaïe, Jérémie, Osée et tous les prophètes, qui rapportent les paroles de Dieu, n'en sont pas les auteurs ni les *assertores* de leurs prophéties; ils assurent seulement que Dieu a prononcé ces paroles. *Talis autem Scripturæ Deus auctor est qui illam asserit et composuit, et propheta non est nisi notarius Dei in scribendo.* Les prophètes ne sont donc pas responsables des mensonges et des erreurs qu'ils rapportent avoir été dits. Toutefois un fidèle doit savoir que toute parole dite par le prophète, en tant que notaire de Dieu, est vraie. *Epistola ad novos Hebræos*, c. II, dans L. Salembier, *Une page inédite de l'histoire de la Vulgate*, Amiens, 1890, p. 19-22.

Pierre d'Ailly tient l'autorité de l'Évangile ou de l'Écriture sainte, bien que celle-ci ait été écrite et promulguée par des hommes, non comme humaine, mais comme divine, parce qu'elle a été inspirée par Dieu. Il en dit autant de celle de l'Église chrétienne, qui est divine et non humaine. Toutefois il place celle de l'Écriture au-dessus de celle de l'Église, et bien que toutes les Écritures canoniques aient été révélées par la même autorité infaillible, c'est-à-dire par Dieu, il établit entre elles une différence d'autorité. En effet, quoique l'Ancien et le Nouveau Testament soient *principaliter* du même auteur, Dieu, le Nouveau a cependant chez les catholiques plus d'autorité que l'Ancien, parce que, tout en tenant les deux Testaments d'une foi ferme, l'autorité de l'Ancien est tenue par les catholiques principalement à cause de l'autorité du Nouveau. En outre, entre les Écritures des deux Testaments, les unes ont une plus grande autorité que les autres. *Ibid.*, c. III, p. 31-34.

Traitant ensuite de la canonicité des Livres saints, d'Ailly déclare qu'on ne peut recevoir comme cano-

niques que les Écritures reçues, approuvées et conservées par l'Église catholique, à savoir, tous les livres des deux Testaments. Mais, en raison d'une décrétale du pape Gélase, il se demande si les quatre grands conciles approuvés par l'Église et les opuscules des saints, que l'Église reçoit comme authentiques et approuve, ne doivent pas être joints à l'Écriture. Il répond par cette distinction : l'Église reçoit et approuve les Écritures comme authentiques et comme divines et révélées par l'inspiration divine, tandis qu'elle n'accepte les autres Écritures que comme des œuvres d'invention humaine ; elle accorde plus d'autorité aux premières qu'aux secondes. *Ibid.*, c. IV, p. 41-43. Dans cet écrit de jeunesse, Pierre d'Ailly confondait donc encore l'inspiration de l'Écriture avec la révélation directe faite par Dieu.

Comme son maître, Pierre d'Ailly, Gerson déclare que le sens littéral de l'Écriture est le sens qu'a affirmé son auteur, le Saint-Esprit. *Scriptura sacra in sui primaria expositione habuit homines eruditos non solum humana ratiocinatione vel studio, sed divina revelatione vel inspiratione Spiritus Sancti.* Gerson le prouve par les textes déjà cités du Nouveau Testament. *Contra hæresim de communione laicorum sub utraque specie.* Traitant des vérités qu'il faut croire de nécessité de moyen, il les trouve dans l'Écriture. *Constat autem quod canon Bibliæ lex est Dei per revelationem habita, cujus assertiones litterales innituntur huic unico litterali principio : omne revelatum a Deo est verum, et quod Scriptura sacra divinitus est a Deo revelata, sic quod in omni sua parte est verbum Dei, quod transire non potest.* Seul, le sens littéral de l'Écriture peut fournir un argument : *Est enim sensus litteralis vere et proprie dictus ille, quem Spiritus Sanctus principaliter intendebat. Declaratio veritatum, quæ credendæ sunt de necessitate salutis.* La sixième règle, fixée par Gerson pour déterminer le sens littéral de l'Écriture, prend pour point de départ la révélation qui en fut faite par le Christ et les apôtres. *De sensu litterali sacræ Scripturæ.* L'inspiration est donc, pour lui encore, une révélation divine.

Un juif converti, Paul, devenu évêque de Burgos, déclare aussi qu'il faut interpréter l'Écriture dans le sens littéral, c'est-à-dire dans le sens voulu par son auteur qui est Dieu. Le sens littéral de n'importe quel écrit est le sens que l'auteur a voulu exprimer. *Additio super prol. I et II Lyrani.* Ailleurs, il expose deux prééminences des apôtres sur les prophètes de l'Ancien Testament. La première est que les prophètes n'ont eu le don de prophétie qu'en acte, et non en habitude. Pour chacune de leurs prophéties leurs intelligences avaient besoin d'une nouvelle révélation. Ils n'avaient donc pas l'*habitus* de la prophétie, car il est de la nature de l'*habitus* d'en pouvoir user quand on veut. Il semble, au contraire, que le don de prophétie fut conféré aux apôtres *habitualiter.* En effet, ils n'avaient pas besoin, en chaque cas particulier, d'une nouvelle effusion du Saint-Esprit, parce que dans l'abondante effusion, du jour de la Pentecôte, ils avaient été instruits d'un seul coup de tout ce qui concernait la doctrine surnaturelle. Ils avaient comme une illumination habituelle *per modum formæ permanentis*, dont ils usaient quand ils voulaient. La seconde prééminence de la prophétie des apôtres sur celle des prophètes de l'Ancien Testament est que le don prophétique de ces derniers ne fut qu'une grâce *gratis data*, tandis que le don prophétique des apôtres fut une grâce *gratum faciens*, ou une grâce qui dérivait toujours de la grâce sanctifiante. On pense, en effet, communément, qu'après avoir été confirmés en grâce, les apôtres ont conservé tous les dons charismatiques, donc le don de prophétie. *Additio 2ª in prologum Lyrani super Psalterium.*

Ludolphe le Chartreux pensait aussi que les apôtres étaient inspirés dans toutes leurs paroles, qui ne procédaient pas de leur génie seulement, mais de la grâce du Saint-Esprit, car l'Esprit du Père parlait en eux, et, de même que des instruments de musique rendent les mélodies que veut celui qui les touche, ainsi le bien que le prédicateur de l'Évangile énonçait, était selon la volonté du Père qui l'inspirait. De la sorte Dieu a donné la dignité de prophète aux apôtres qui parlaient par l'Esprit de Dieu. *Vita Christi*, part. I, c. LII. Les prophéties sont des grâces gratuites, accordées principalement pour l'utilité commune de l'Église et rarement pour l'utilité d'un particulier. Par suite, Dieu a pu nous les donner parfois par des impies et des méchants. *Ibid.*, part. I, c. XL.

Le carme Michel Aiguan admet deux causes efficientes du Psautier : l'une principale, qui est Dieu lui-même, et l'autre instrumentale, qui fut David ou les autres psalmistes. Or David est le plus excellent des prophètes, parce que sa prophétie lui fut révélée par Dieu de la manière la plus excellente. Les prophètes ont reçu la révélation de cinq manières différentes : par des actes, par des paroles, par vision, en songe et par la seule inspiration du Saint-Esprit, sans aucun moyen extérieur d'acte, de parole, de vision ou de songe. L'exégète donne des exemples de ces cinq modes de révélation. Dans le cinquième mode, le Saint-Esprit lui-même illumine le cœur et révèle les choses obscures. C'est de cette manière que le psautier a été révélé à David, à savoir par l'instinct de l'Esprit Saint, sans aucun aide extérieur. *Comment. in psalmos Davidicos*, prolog. Au sujet du ps. XLIV, le commentateur dit que le cœur du prophète, rempli de l'esprit prophétique, a prononcé ce discours que le Saint-Esprit lui avait appris intérieurement. L'Esprit est donc la cause efficiente principale de ce psaume. Or, de même que le calame est l'instrument du scribe et est mû par sa main, ainsi la langue des prophètes était un instrument mû par le Saint-Esprit. Celui-ci est donc le scribe, et le prophète son instrument. Et ce scribe écrit rapidement, parce que, pour écrire dans le cœur de quelqu'un, c'est-à-dire pour l'instruire, le Saint-Esprit n'a pas besoin de temps, mais il illumine rapidement et subitement les intelligences qu'il touche. *In ps. XLIV.*

L'exégète théologien, Alphonse Tostat, parle fréquemment de l'inspiration de l'Écriture et il a exposé en divers passages de ses commentaires, une doctrine complète du sujet. Toutes les Écritures des deux Testaments sont de Dieu. *In Matth.* Elles sont l'œuvre des prophètes, même celles du Nouveau Testament, parce que les évangélistes et les apôtres, en recevant l'Esprit Saint, ont reçu le don de prophétie. *In I Reg.*, c. XVIII, q. XXVI. Elles ont donc toutes la même certitude et la même vérité. *In lib. Regum*, præf., q. VII. Le livre des Juges, bien que n'étant qu'un livre historique, doit être mis au nombre des Écritures, parce qu'il a été écrit par un prophète *In lib. Jud.*, præf., q. II. Or, les prophètes ont dit ce que l'Esprit leur dictait. *In Matth.* Le Saint-Esprit seul aurait pu ajouter quelque chose aux Livres saints, qui ont été écrits sous sa dictée. *In prol. I S. Hieronymi circa Evangelium Matthæi*, q. VII. Toute l'autorité des Livres saints provient de ce que nous croyons fermement que leurs auteurs n'ont rien écrit de leur propre génie; ils ont écrit seulement ce que le Saint-Esprit leur dictait; ils ont été inspirés par Dieu pour écrire tout ce qu'ils ont écrit. Toute l'Écriture, que saint Pierre nomme prophétique, a donc été écrite par révélation du Saint-Esprit, c'est-à-dire par un concours spécial qu'il a eu avec chaque écrivain pour qu'il ne puisse errer. *In Matth.*, præf., q. II. Dieu est donc le seul auteur de l'Écriture; lui-même, en effet, a révélé tout ce qu'elle

contient, et quoique des hommes l'aient écrite, comme ils ne l'ont pas fait de leur génie propre ni selon leur opinion, mais sous la dictée du Saint-Esprit, aucun homme ne peut être dit l'auteur de l'Écriture. Si la lumière intellectuelle des hommes est petite et déficiente, l'Écriture a été donnée par la lumière incréée, qui a illuminé ceux qui l'écrivaient. *Ibid.*, q. v.

Les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament diffèrent-ils d'autorité? Non, car ils ont le même auteur, qui est Dieu, ils ont tous été composés d'après la même lumière surnaturelle par révélation divine. Le Nouveau Testament l'emporte cependant sur l'Ancien, parce que son auteur immédiat a été le Christ-Dieu, parce que les apôtres, ses ministres, surpassaient les prophètes de l'Ancien Testament dans le don de prophétie, Dieu étant plus prompt à l'accorder aux apôtres, et parce que les choses révélées par eux sont supérieures à celles qu'annonçaient les anciens prophètes. *Ibid.*, q. VI.

L'Église ne reçoit au canon biblique que quatre Évangiles, parce que les auteurs des autres se sont décidés à écrire de leur seule volonté sans impulsion divine à écrire, et ont écrit sans que le Saint-Esprit les dirige. Les quatre évangélistes ont été poussés à écrire par le Saint-Esprit, qui les dirigeait tandis qu'ils écrivaient. *Ibid.*, q. VI. Tous n'avaient pas vu ce qu'ils racontaient; ils en étaient certains toutefois, parce que le Saint-Esprit les avait poussés à écrire et les dirigeait dans leur travail. *Ibid.*, q. XVIII. Les quatre Évangiles ont donc la même autorité, parce que leurs auteurs ont écrit par le Saint-Esprit, qui les dirigeait également. *Ibid.*, q. XXIV. Tout ce qu'ils ont dit, ils l'ont dit sous la dictée du Saint-Esprit. *In Epist. Hieronymi ad Paulinum*, c. VII.

Puisque tous les livres de l'Écriture sont des livres prophétiques, il importait grandement de traiter la question de la nature et des différents modes de la prophétie. Tostat l'a traitée abondamment. Sur la nature de la prophétie, il expose diverses opinions; il se rallie à l'explication de Hugues de Saint-Victor, d'après laquelle un livre est prophétique, qui a été écrit par un prophète ou en style prophétique. *In præf. Hierorymi in lib. Regum enarratio*, q. XX. A proprement parler, le prophète est l'homme qui a reçu de Dieu une révélation et qui a été élevé par une lumière surnaturelle à comprendre quelque chose que les autres ne peuvent comprendre. L'esprit prophétique n'est pas comme un *habitus* scientifique ou moral qui, une fois acquis, persévère et ne peut être perdu, si on le garde diligemment; c'est une lumière qui passe rapidement et par laquelle, tant qu'elle dure, le prophète connaît les choses cachées que Dieu lui révèle alors. Quand cette lumière a passé, le prophète ne connaît pas plus que celui qui n'est pas prophète. *In I Reg.*, c. X, q. V. Cf. *In Num.*, c. XI, q. XXXVIII, LXIII, LXIV; *In I Reg.*, c. XVI, q. XXX; *In Matth.*, c. XXII, q. CCCXXXV. Or, tous les écrivains sacrés ont eu l'esprit prophétique, et par lui ils savaient tout ce qu'ils écrivaient. Dieu, en effet, mouvait le prophète à comprendre surnaturellement tout ce qu'il ne connaissait pas par ailleurs. Tandis qu'ils écrivaient, Dieu mouvait les écrivains sacrés à savoir ce que par ailleurs ils ne pouvaient savoir parfaitement, et alors ils n'écrivaient que ce que Dieu leur dictait. *In II Par.*, c. IX, q. VIII.

Tostat distingue trois modes de la connaissance prophétique : Dieu se manifestait aux prophètes en vision, en songe ou en leur parlant bouche à bouche. Mais l'enseignement de Tostat, où il suit des voies particulières, ne va pas directement à notre sujet, car il n'est question que de la prophétie en général, et non pas de l'inspiration prophétique des écrivains sacrés. Tostat reste donc dans la ligne de ses prédécesseurs, au moins pour l'Ancien Testament, car, nous l'avons vu, au sujet du Nouveau il parle seulement de motion à écrire et de direction du Saint-Esprit dans le travail de rédaction des Évangiles, quoiqu'il tienne encore les évangélistes pour des prophètes.

Denys le Chartreux, exposant l'excellence de l'Écriture sainte au point de vue de son origine, la trouve dans la divine révélation de la sagesse surnaturelle. *In IV Sent.*, prol. Toute l'Écriture canonique, en effet, a été infuse par le Saint-Esprit et n'est pas d'invention humaine. *In Epist. II ad Tim. enarratio*, a 3, Il en est spécialement ainsi de l'Écriture prophétique. Les prophètes n'avaient pas d'eux-mêmes et de leur liberté propre le pouvoir de prophétiser; ils ne prophétisaient que quand le Saint-Esprit touchait leur cœur. La connaissance certaine des futurs contingents appartient à Dieu seul, et leur annonce dépend de sa libre volonté; les hommes ne peuvent les connaître que par sa révélation. Aussi est-ce après avoir été touchés et illuminés par le Saint-Esprit que les prophètes ont vaticiné. Les docteurs enseignent que la grâce de la prophétie est donnée *actu et non habitu*. Les prophètes ne pouvaient donc vaticiner à leur gré et sur n'importe quel sujet, mais seulement quand le Saint-Esprit les avait éclairés et sur les choses pour lesquelles il leur avait communiqué ses lumières. *In Epist. II Petri enarratio*, a. 2. Cf *In Ezech. enarratio*, a. 15. L'auteur du livre de Job, quel qu'il soit, était inspiré par l'Esprit Saint, qui lui dictait et lui inspirait ce qu'il devait écrire et nous transmettait par sa voix les actions de Job. *Enarratio in Job*, a. 1. Puisque tous les psaumes ont été écrits par la révélation du Saint-Esprit, Denys regarde comme inutile de rechercher avec curiosité si David les rédigea tous. *In lib. psalm.*, proœm. La langue du psalmiste était le calame du Saint-Esprit, qui fait écrire rapidement ceux qu'il inspire à écrire. Sa grâce ne subit pas de retards. *Expositio ps. XLIV*. Les auteurs des Évangiles apocryphes ont dû faire des efforts pour écrire, parce qu'ils n'étaient pas aidés par l'illumination du Saint-Esprit, étant réduits à leurs propres forces; aussi leur labeur n'a pas produit de fruit. L'écrivain, divinement éclairé, lui, écrit promptement et facilement; et plus il est illuminé d'en haut, dirigé et aidé, plus il écrit promptement et facilement. D'où, pour composer les Livres saints, les hommes ont eu besoin d'être divinement éclairés et abondamment pourvus de la lumière de la sagesse. Aussi les quatre évangélistes n'ont pas eu d'efforts à faire, mais ils ont achevé sans retard leur œuvre, l'Esprit divin leur donnant l'abondance des paroles et des faits qu'ils rapportaient. *Elucidatio prologi S. Lucæ.* Denys ne précise pas en quoi consistait cette illumination divine de l'esprit des évangélistes. Dans ses commentaires des livres prophétiques, il traite souvent de la prophétie et de ses modes divers, mais il ne parle que de la prophétie en général, sans faire aucune application directe à la rédaction des livres prophétiques.

Dans son commentaire du psautier, tr. I, c. 1, Jacques Perez de Valence reconnaît deux causes de ce livre : l'une, principale, le Saint-Esprit, et l'autre, instrumentale, le psalmiste David. En vue de résoudre la question de savoir si David fut prophète, l'exégète traite longuement de la prophétie et de ses différents modes, tr. II, a. 1, 2. Dans la préface de son commentaire du Cantique, il réfute les raisons que les juifs apportaient pour soutenir que Salomon n'avait pas été éclairé par le Saint-Esprit dans la composition des Proverbes, de l'Ecclésiaste et du Cantique, et il prouve l'inspiration de ces livres. Il mentionne toutefois que quelques catholiques ont soutenu que ces trois livres, quoiqu'ils traitent de choses divines communiquées à Salomon par le Saint-Esprit et soient des écrits inspirés,

n'ont pas été inspirés immédiatement par Dieu, mais que Salomon a été inspiré par David, son père, qui lui remit le plan du temple, reçu de Dieu, et lui apprit aussi tout ce qui est exposé dans ces livres. Mais Perez prouve par des textes sacrés que Salomon a reçu immédiatement de Dieu l'esprit prophétique par l'infusion du Saint-Esprit, qu'il fut prophète et qu'il a parlé prophétiquement des divins mystères. Il conclut que Salomon fut l'auteur instrumental de ces trois livres et le Saint-Esprit l'auteur principal. C'est dans sa jeunesse que Salomon, plus tard dépravé, a été éclairé par le Saint-Esprit et a composé prophétiquement les trois livres, dont il est l'auteur. *In Cantica canticorum*, præf.

4° *Théologiens et controversistes du XVIe siècle.* — Ainsi donc, jusqu'au début du XVIe siècle, les théologiens catholiques ont généralement confondu l'inspiration de l'Écriture avec la révélation divine. Il s'agissait toutefois d'une sorte particulière de révélation, qui se produisait dans l'intelligence des écrivains sacrés par l'infusion d'une lumière surnaturelle, capable de leur révéler immédiatement les choses inconnues qu'ils devaient écrire et qui influait sur la rédaction des choses qu'ils connaissaient naturellement. Cette révélation était la vision intellectuelle, dont parlaient les scolastiques.

La Renaissance et la Réforme n'eurent pas une influence directe sur l'enseignement théologique relativement à la nature de l'inspiration. Au début du XVIe siècle, la scolastique dominait dans les écoles. Quelques humanistes versèrent dans l'étude de la Cabale. Marsile Ficin, Pic de la Mirandole, Reuchlin et Paracelse, qui se complaisaient dans la recherche des sens mystiques de l'Écriture, n'étaient pas portés à diminuer l'influence de l'Esprit inspirateur sur l'intelligence des écrivains sacrés. Les premiers réformateurs n'ont pas nié l'inspiration de l'Écriture, qui était, pour eux, la seule règle de la foi. Si la notion en demeura vague et flottante dans l'esprit de Luther et de Zwingle, elle fut plus précise et plus ferme chez Calvin, et plus systématique chez Théodore de Bèze. Voir W. Rohnert, *Die Inspiration der heiligen Schrift und ihre Bestreiter*, Leipzig, 1889, p. 134-211; E. Rabaud, *Histoire de la doctrine de l'inspiration*, Paris, 1883, p. 29-84; P. Dausch, *Schriftinspiration*, Fribourg-en-Brisgau, 1891, p. 106-118; Holzhey, *Die Inspiration der hl. Schrift in der Anschauung des Mittelalters*, Munich, 1890, p. 129-136; C. Pesch, *De inspiratione sacræ Scripturæ*, p. 202-217. Aussi les premiers controversistes catholiques ne traitèrent pas directement de la nature de l'inspiration, et ils s'occupèrent spécialement de la canonicité et de ses critères. Cochlée, Pighi, Eck, Driedon, Alphonse de Castro, Hosius affirmèrent fortement l'inspiration, sans disserter sur sa notion. Hosius cependant défendait, contre les objections de Brenz, le théologien espagnol Pierre de Soto, qui avait soutenu que l'Écriture avait été révélée par le Saint-Esprit. Avec les catholiques, il reconnaissait que l'Écriture, par un admirable dessein de l'Esprit Saint, avait été écrite afin d'assurer au plus haut degré le salut des hommes, mais il concédait que l'Esprit inspirateur y avait laissé intentionnellement beaucoup de choses obscures et difficiles, en donnant toutefois à l'Église la charge de les expliquer, sans laisser à chacun le droit de les interpréter dans son sens propre. *Confutatio prolegomenon Brentii*, l. III, *De auctoritate Scripturæ sacræ*.

Le cardinal Cajétan, qui avait commenté la théorie de saint Thomas sur la prophétie, a remarqué, au sujet du prologue du troisième Évangile, que saint Luc a écrit son récit, non par révélation immédiate de Dieu, mais conformément à ce qu'il avait appris des apôtres, *divina tamen gratia dirigente et servante ne in aliquo erraret. In h. loc.* Voilà donc l'inspiration de l'évangéliste ramenée à une simple direction et à la préservation de toute erreur. En commentant II Pet., I, 21, il a distingué le prophète de l'écrivain ordinaire, en ce que celui-ci écrit ce qu'il connaît par la seule lumière de son intelligence, tandis que le prophète dit et écrit *ea quæ sibi sub lumine divinæ revelationis apparent, non secundum proprii judicii interpretationem. In h. loc.*

Les théologiens, qui écrivirent après le décret *De canonicis Scripturis*, que le concile de Trente avait porté en 1546, commentèrent ce décret et légitimèrent le droit de l'Église à dresser la liste officielle des Livres saints. Ils distinguaient très nettement l'inspiration génératrice de ces Livres, et la canonicité, simple déclaration de leur inspiration. Au sujet de l'action du Saint-Esprit sur les écrivains sacrés, il se dessina bientôt un double courant, qui dégénéra vite en conflit très aigu.

La distinction, faite par saint Thomas, entre la révélation des vérités ignorées des écrivains sacrés et la simple influence de la lumière surnaturelle pour celles qu'ils connaissaient, fut fortement accentuée par un dominicain, Melchior Cano. Dans son célèbre traité posthume, *De locis theologicis*, édité en 1568, tout en soutenant l'inerrance absolue des écrivains inspirés, il déclarait très expressément que ceux-ci n'avaient pas eu besoin d'une révélation immédiate pour rédiger tous les passages de leurs écrits, mais qu'ils avaient reçu un secours particulier du Saint-Esprit, qui les assistait, les dirigeait et leur suggérait tout ce qu'ils avaient à écrire. L. II, c. XVIII, dans le *Theologiæ cursus completus* de Migne, t. I, col. 168-169. Il admettait toutefois une présence et un secours particulier du Saint-Esprit, qui mettait la plume à la main des hagiographes et les assistait tandis qu'ils écrivaient, col. 170.

Un disciple de Cano, Dominique Bañez, dans son Commentaire de la Ire partie de la *Somme théologique*, publié en 1584, suivit une voie opposée à celle de son maître. Il distingua trois modes d'inspiration de l'Écriture : 1. la révélation, faite par Dieu, des choses que l'écrivain sacré ignorait; 2. une motion spéciale de Dieu, qui inspirait à l'hagiographe d'écrire ce qu'il savait, avec l'assistance du Saint-Esprit pour que l'écrivain n'omît volontairement ou par oubli rien de ce qu'il devait écrire; 3. en plus de ces deux actes, la suggestion et, pour ainsi dire, la dictée de tous les mots. Or, Bañez conclut que, pour les catholiques, il est certain que l'inspiration a eu lieu, en partie de la première manière, par la révélation des mystères de la trinité et de l'incarnation et d'autres encore, et en partie de la seconde manière, par la motion à écrire ce que l'écrivain connaissait et par assistance pour qu'il n'omît rien et ne se trompât en rien. Mais Bañez allait plus loin, il conclut que le Saint-Esprit n'a pas seulement inspiré les choses contenues dans l'Écriture, il a aussi dicté et suggéré tous les mots de l'écrit inspiré. Si l'écrivain était resté libre de choisir les termes de son exposition, il aurait pu se tromper en interprétant la révélation qu'il avait reçue et par suite il pourrait y avoir des erreurs dans l'Écriture. Toutefois, en dictant et en suggérant ainsi les mots de l'Écriture, le Saint-Esprit s'est conformé aux dispositions intellectuelles de l'écrivain sacré et au milieu historique de son temps. Bañez expliquait ainsi les particularités du style de chaque écrivain sacré et les connaissances naturelles qu'il avait conformes à la science de son temps. *Scholastica comment. in Iam partem*, etc., q. I, a. 8, Rome, 1584, p. 61 sq.

Cette opinion de Bañez fut adoptée par l'école thomiste qui, en cela, est justement appelée *bannézienne*. Elle n'était pas toutefois commune au XVIe siè-

cle. L'évêque de Bois-le-Duc, Sonnius, qui avait assisté au concile de Trente, se contentait de revendiquer la révélation intérieure ou même la direction et la coopération du Saint-Esprit dans la rédaction des Livres saints. Dieu a parlé par son Esprit même, parfois de bouche à bouche, parfois *intrinsecus, revelans intus mysteria*, ou par personnes interposées. Cependant les apôtres et les évangélistes semblent avoir écrit la vie de Jésus et l'histoire apostolique d'après leur propre génie, racontant comme des historiographes ce qu'ils avaient vu et entendu. Dieu s'est servi de leur esprit, de leur prudence et de leur industrie. Les évangélistes se sont servi de leur mémoire, de leurs lumières naturelles et de leur industrie personnelle. Néanmoins, ce qu'ils ont écrit est la parole de Dieu, même quand ils rapportent des actions humaines. Dieu, en effet, a modéré par son Esprit leurs facultés naturelles de telle sorte qu'il les a dirigés et éclairés, partie en leur suggérant ce que Jésus avait fait et enseigné, partie en leur apprenant ce qui n'avait pas encore été révélé, de telle sorte qu'ils n'ont dit que ce que Dieu voulait être dit et annoncé par eux, en coopérant à tous leurs dires et en confirmant ce qu'ils avaient dit. Ce qu'ils ont ainsi exprimé a été révélé par Dieu à deux points de vue : 1. cela fait partie de la révélation que Dieu a voulu donner aux hommes pour leur salut; 2. cela a été intérieurement enseigné et suggéré par le Saint-Esprit. Et Dieu a toujours procédé ainsi dans la révélation qu'il a faite par les prophètes : il n'a rien révélé que par son Esprit Saint, et celui-ci révélait intérieurement aux prophètes ce qu'ils devaient dire et dirigeait intérieurement leur voix, pour qu'ils ne disent que ce que Dieu pensait. *De verbo Dei*, c. II.

Un franciscain espagnol, Didacus Stella, dans son commentaire de saint Luc, admet, au contraire, que l'évangéliste ne s'attribue aucune part dans son œuvre, mais qu'il rapporte tout à Dieu. Dieu lui a abondamment fourni les paroles et les actes du Sauveur. Bien qu'il ait appris de la sainte Vierge et des apôtres beaucoup de faits évangéliques, Luc les a cependant écrits sous la motion et la dictée du Saint-Esprit. Par humilité il a gardé le silence sur cette influence divine et au lieu de dire qu'il avait été dirigé par le Saint-Esprit, il a déclaré qu'il avait appris des hommes ce qu'il écrivait. *In sanctum J. C. secundum Lucam Evangelium enarratio*, præf., t. I, p. 2-6.

Trois jésuites, Grégoire de Valence, François Coster et Maldonat, admirent la dictée des Livres saints par le Saint-Esprit. Le premier ne se contentait pas d'une direction quelconque de l'Esprit inspirateur. Pour que l'Écriture soit infaillible, il faut que cet Esprit ait dicté aux écrivains sacrés ce qu'ils écrivaient. Ceux-ci étaient mûs par l'Esprit plutôt qu'ils n'agissaient eux-mêmes; ils étaient comme une plume entre les mains d'un scribe. Cela ressort de leur facilité à connaître et de leur rapidité à écrire. Quoiqu'ils écrivissent spontanément, ils n'étaient pas laissés à leur libre arbitre, et la volonté du Saint-Esprit était si efficace sur la leur qu'ils écrivaient nécessairement. *Comment. theol.*, l. III, dist. I, q. I, p. VII, q. VIII.

François Coster attribuait la rédaction des deux Testaments à la dictée divine. Dieu n'a pas écrit de sa main la loi et les prophètes, mais il a dicté lui-même ces livres aux prophètes, que le Saint-Esprit inspirait. Cet Esprit n'a pas écrit de ses mains le Nouveau Testament; il l'a rédigé par les mains de ses scribes, les apôtres et les évangélistes, à qui il l'a dicté. Les paroles des écrits apostoliques ont été dictées par le Saint-Esprit, de sorte qu'il n'y ait ni un iota ni un point, qui n'ait son poids et son efficacité. *Enchiridion controversiarum præcipuarum temporis de religione*, (1585), 2e édit., 1596, c. I.

Maldonat dit que les quatre évangélistes ont une autorité ausi grande que le Saint-Esprit, dont, en écrivant, ils n'ont été que les scribes. *In quatuor Evangelia*, præf., c. I. Les écrits des apôtres et des évangélistes n'ont pas besoin d'être recommandés de la personne de leurs auteurs, puisque le même Esprit Saint a parlé par eux tous. Rien de ce qui provient de leur génie, de leur nature, de leur éducation, de leurs études, ne donne à leurs œuvres une plus grande autorité; tout cela leur donne seulement une grâce plus grande de diction, plus de couleur, plus de force pour émouvoir le lecteur. La nature, en effet, sert à la grâce, et la langue des saints, qui est comme le calame de l'Esprit Saint, quoiqu'elle soit mue tout à fait par cet Esprit, fait cependant quelque chose par elle-même, et il importe beaucoup, même à un maître en écriture, d'avoir une bonne plume. Tous les prophètes sont admirables dans leurs écrits; cependant, Isaïe l'emporte sur les autres en sublimité, ingéniosité, véhémence, urbanité. Et à ce point de vue, saint Jean l'emporte sur les autres évangélistes. *In Joa.*, I.

Corneille Jansénius, évêque de Gand, interprète encore de la même manière le début du Ps. XLIV, *Paraphrasis in ps. XLIV*.

Gilbert Génébrard donne la même interprétation, dans ses *Psalmi David*, Paris, 1571. Il dit, d'abord, au sujet du titre du ps. III : Dans les écrits humains, l'écrivain est le même que l'auteur; dans les psaumes, David est l'écrivain, mais l'auteur, c'est l'Esprit Saint, qui illumine David intérieurement et lui révèle les psaumes. Pour que donc, dans les titres des psaumes, la première place soit laissée à l'auteur et que David ne soit indiqué que comme son instrument, ayant été éclairé et enseigné par Dieu, le psaume est intitulé : *Ipsi David*, et non pas : *Ipsius David*. Le psaume a donc été donné ou dicté ou révélé à David par l'Esprit de Dieu. C'est pour la même raison que le premier Évangile n'est pas intitulé : *Evangelium Matthæi*, mais *secundum Matthæum*. Matthieu en est bien l'écrivain, il n'en est pas l'auteur. L'*auctoritas* doit être rapportée au Saint-Esprit, qui a parlé par les prophètes et les apôtres et qui ne leur a pas donné seulement les choses ou la doctrine, mais aussi leur a dicté les mots, en s'accommodant au style et à la manière de dire de chacun d'eux. Les uns ont donc écrit plus efficacement que les autres et en un style différent. Au ps. XLIV, la langue du psalmiste est le calame du Saint-Esprit, lequel est le scribe très rapide et très exercé à écrire. Cette image signifie qu'il fait écrire très rapidement ceux qu'il inspire. Ou bien il se nomme lui-même scribe rapide et habile, parce que les écrivains de ses livres n'en sont pas les auteurs; ils ne sont que des scribes et des notaires et comme des instruments. L'auteur, c'est l'Esprit Saint, qui préside à leur langue et à leur plume.

François Titelmann, en commentant le ps. XLIV, 2. avait appliqué à tous les prophètes et à tous les écrivains sacrés ce que le psalmiste dit de lui en ce passage. *Non enim fuerunt scribentes ipsi aut loquentes nisi sicut calamus sive stilus in manu scriptoris, id est, nonnisi instrumenta, ipse vero Spiritus Sanctus primarius operator, a quo sicut elocuta aut descripta veritas, sic et auctoritas dictorum scriptorumque procedit. Elucidatio in omnes psalmos*, dédicace. A Douai, Estius admettait l'inspiration verbale. *In II Tim.*, III, 16.

Cependant, le jésuite Alphonse Salmeron, dans son *Commentaire sur la concorde évangélique*, qui ne fut publié qu'après sa mort, avait enseigné que les évangélistes avaient écrit les Évangiles comme des historiographes. Il n'est pas nécessaire de concéder qu'ils aient tous écrit par une révélation nouvelle et manifeste du Saint-Esprit, en dehors de celle que les apôtres

avaient reçue primitivement du Christ et qu'ils avaient transmise aux autres, quoiqu'il faille croire que le Saint-Esprit ne leur a pas fait défaut, lui par l'impulsion de qui leur esprit avait été poussé à écrire, et avec le secours de qui ils avaient fermement conservé la mémoire de ce qu'ils avaient appris du Christ et des apôtres, par qui enfin ils avaient fidèlement tracé par écrit leurs souvenirs. Luc l'indique bien dans son prologue. Faut-il donc multiplier sans nécessité les miracles? Ou pourquoi Luc dit-il qu'il a appris l'Évangile par la tradition de ceux qui ont vu et entendu, et non pas plutôt par une illumination récente et nouvelle du Saint-Esprit, s'il l'avait reçue? L'Évangile de Luc est-il donc un écrit composé par l'industrie humaine et fondé sur des souvenirs, puisqu'un livre écrit avec les seules lumières de la raison et l'habileté humaine, fût-il d'ailleurs très vrai et contînt-il des choses plus claires que le jour, ne serait pas néanmoins reçu au canon biblique? Luc n'aurait-il pas dû dire plutôt qu'il a été dirigé par le Saint-Esprit ou amené par lui à écrire, et non par son bon plaisir et sa volonté? Salmeron répond que Luc a justement dit qu'il s'était décidé de lui-même à écrire. La direction du Saint-Esprit n'était pas quelque chose qui fût extérieure à Luc et qui lui apparût à lui et aux autres, et qui pût être facilement perçue. N'importe qui pourrait l'affirmer de lui-même. C'est pourquoi, quoique Luc fût certain d'être dirigé par l'Esprit, l'affirmer eût pu paraître de la jactance et de l'orgueil de sa part. Enfin, en disant qu'il avait été instruit par ceux qui avaient vu, comme c'étaient des hommes très sérieux et remplis du Saint-Esprit, il était plus modeste que s'il avait dit expressément que le Saint-Esprit l'avait dirigé. Il n'excluait pas, du reste, la bonne volonté de Dieu, pas plus que sa volonté soumise à celle de Dieu. *Prolegomen.* XXXII. Salmeron frayait ainsi la voie à Lessius.

5° *Opinion de Lessius.* — Ce jésuite provoqua, au XVI^e siècle, un autre courant d'idées sur la nature de l'inspiration. Déjà, Sixte de Sienne, dans sa *Bibliotheca sancta*, Venise, 1566, tout en reconnaissant que les livres divins et canoniques étaient ceux de l'Ancien et du Nouveau Testament écrits sous la dictée du Saint-Esprit, l. I, au début, avait déclaré toutefois au sujet des livres des Macchabées, que l'Église catholique tenait pour canoniques : *nec quicquam eorum fide derogatur, etiamsi ab autore prophano scripti sint, cum libri fides non ab autore, sed ab Ecclesiæ catholicæ autoritate pendeat, et quod illa acceperit, verum et indubitatum esse oportet, a quocumque dictum sit autore quem ego neque sacrum neque prophanum ausim affirmare.* L. VIII, hær. XII, n. 7, 8. Il ne disait pas explicitement que l'Église pouvait décider par son acceptation d'un livre profane au canon biblique que ce livre était inspiré; il affirmait seulement que cette acceptation rendait tout son contenu vrai et très certain.

Lessius ouvrit une voie nouvelle. En 1585, il commença son cours de théologie au collège de sa Compagnie à Louvain. L'année suivante, à l'instigation de Baius, les théologiens de l'université de la même ville tirèrent des cahiers de ses élèves les trois propositions suivantes sur l'Écriture sainte : 1° *Ut aliquid sit Scriptura sacra, non est necessarium singula ejus verba inspirata esse a Spiritu Sancto.* 2° *Non est necessarium ut singulæ veritates et sententiæ sint immediate a Spiritu Sancto ipsi scriptori inspiratæ.* 3° *Liber aliquis (qualis forte est II Machabæorum) humana industria sine assistentia Spiritus Sancti scriptus, si Spiritus Sanctus postea testetur ibi nihil esse falsum, efficitur Scriptura sacra.* Livin de Meyer, *Historia controversiarum de divina gratia*, in-fol., Anvers, 1705, l. I, c. VI, VII, p. 13-16; Serry, *Historia congregationum De auxiliis*, in-fol., Louvain, 1700, l. I, c. III, p. 10-11. Les deux premières propositions contredisaient explicitement l'opinion de l'inspiration immédiate pour tous les écrivains sacrés, qui était alors l'opinion courante, et la troisième modifiait et précisait le sentiment de Sixte de Sienne au sujet du II^e livre des Macchabées, puisque l'attestation non pas de l'Église, mais du Saint-Esprit lui-même, que ce livre non inspiré ne contenait aucune erreur, le rendait Écriture sainte, comme si le Saint-Esprit lui-même l'avait inspiré à son auteur.

Les théologiens de Louvain, après avoir demandé à Lessius si ces propositions étaient siennes et avoir reçu une réponse affirmative censurèrent, le 9 septembre 1587, ces trois propositions en ces termes : *Tres istæ assertiones videntur ad damnatam olim anomæorum opinionem, qui prophetas et apostolos in multis volebant ut homines fuisse locutos, ut refert Epiphanius, hæresi 76, et ad eorum sententiam quam præfatione in Epistola ad Philemonem et alibi D. Hieronymus reprehendit, de qua et notatus Erasmus fuit. Nec immerito quidem, siquidem Scriptura sacra eaque tota non hominum, sed Dei est verbum a Spiritu Sancto, ut Tridentina synodus ait, dictatum.* Ils citaient les textes de saint Paul sur l'inspiration des prophètes et des Écritures. *Quo fit ut veteres Patres sacrorum scriptorum linguas et manus non aliud quam Spiritus Sancti calamos fuisse testentur. In quorum proinde scriptis certam quamdam eloquendi facultatem propriumque texendi sermonis modum B. Augustinus agnoscit, usque adeo ut regi etiam hic eodem teste mentem suam plus utique nobis, illi ipsi sentirent.* Duplessis d'Argentré, *Collectio judiciorum de novis erroribus*, Paris, 1736, t. III *b*, p. 125; *Annales de la Société des soi-disant jésuites*, in-4°, Paris, 1764, t. I, p. 174-175. Les théologiens de Louvain admettaient donc l'inspiration verbale et la révélation immédiate de toute l'Écriture.

Des copies de cette censure, qui ne fut imprimée qu'en 1641 à Paris, furent envoyées à plusieurs évêques des Pays-Bas, à l'archevêque de Cambrai et aux facultés théologiques de Paris et de Douai. La Sorbonne refusa positivement d'approuver la censure, mais la faculté de Douai y joignit la sienne, qu'avait rédigée Estius et qui parut seulement le 20 janvier 1588.

Lessius avait rédigé à cette date, une *Apologia*, qui était une *Responsio ad censuram assertionum de Scripturis*, qu'il envoya d'abord à Rome avec la censure et qu'il communiqua ensuite à l'Académie de Louvain. Il y reconnaît siennes les assertions censurées, mais il démontre qu'elles n'ont rien de répréhensible si elles sont expliquées comme il les a expliquées d'ailleurs dans son cours. Dans les deux premières, il ne nie pas que les hagiographes ont écrit par une inspiration spéciale, une direction et une assistance du Saint-Esprit, il dit seulement qu'il n'a pas été nécessaire qu'ils aient eu besoin, pour chaque sentence et chaque mot, d'une inspiration nouvelle et positive, c'est-à-dire d'une nouvelle illumination, par laquelle non seulement ils recevaient connaissance des vérités qu'ils écrivaient, mais encore ils voyaient les mots dont le Saint-Esprit voulait qu'ils se servissent. Il suffisait que le Saint-Esprit les eût excités et poussés d'une manière particulière à écrire ce qu'ils avaient entendu et vu ou connu d'une autre manière, et en même temps qu'il les eût assistés pour chaque sentence et chaque mot, et qu'au besoin il les dirigeât.

Cette opinion lui a paru plus probable que l'autre, et il en donne deux raisons : 1. Les évangélistes n'ont pas eu besoin d'une nouvelle révélation pour écrire la vie de Jésus, dont ils avaient été témoins ou qu'ils connaissaient par la tradition; 2. le Saint-Esprit s'est servi d'instruments idoines à écrire ce qu'ils connais-

saient avec certitude et doués d'ailleurs de la faculté de s'exprimer. Il a suffi qu'il les choisît, qu'il les excitât par un instinct particulier à écrire ce qu'ils connaissaient déjà, et qu'il les assistât d'une manière très spéciale pour toutes les sentences et tous les mots, de sorte qu'ils ne pussent commettre aucune erreur. Du reste, le Saint-Esprit a inspiré à nouveau aux prophètes les sentences et les mots, comme il appert de Jérémie, xxxvi, qui dictait ses prophéties avec une telle facilité qu'il paraissait les lire dans un livre. Mais il a fait écrire à la manière décrite plus haut les évangélistes et les historiographes inspirés. Cette opinion sert à réfuter les protestants partisans de l'inspiration verbale, qui rejettent la canonicité des livres des Macchabées, non dictés par le Saint-Esprit. L'impulsion à écrire et l'assistance du Saint-Esprit n'empêchent pas le travail de la mémoire, ni de la mise en ordre, ni de l'élocution, comme le montre la différence du style des écrivains sacrés.

Quant à la 3e proposition, la parenthèse écartée, elle paraît certaine, si on n'en fait pas une question de mot. Qu'un homme pieux écrive une pieuse histoire qu'il connaît fort bien, *ex instinctu Spiritus Sancti*, mais sans une assistance spéciale, qu'il ne commette aucune erreur, et que l'Esprit Saint lui-même, par l'organe d'un prophète ou autrement, atteste après coup, que tout le contenu du livre est vrai et salutaire, pourquoi un tel livre n'aurait-il pas l'autorité de l'Écriture sainte, puisqu'on aurait la même raison de le croire que de croire à une prophétie quelconque, à savoir l'autorité divine? Une lettre dictée par un roi et une lettre dictée par un autre, mais souscrite par le roi lui-même, ont la même autorité.

Lessius confirme sa conclusion, en appliquant l'approbation subséquente du Saint-Esprit à une question scientifique, telle que celle-ci : La terre est au milieu du monde. Ainsi approuvée, cette assertion aurait la même autorité que la parole inspirée : *Terra in æternum stat.* Si l'Épître du pape saint Léon à Flavien, approuvée par le IVe concile général, avait été écrite au temps des apôtres et divinement approuvée par saint Pierre ou par saint Paul, comme étant en tout très vraie et très salutaire, elle aurait eu alors la même autorité que l'Écriture sainte. Qu'on l'appelle Écriture sainte ou non, ce ne serait plus qu'une question de mot. On appelle généralement Écriture toute parole de Dieu écrite par les prophètes et les apôtres. La lettre du pape ainsi approuvée tirerait immédiatement du Saint-Esprit son autorité, qui serait aussi infaillible que celle de l'Écriture.

L'opinion de Lessius est donc bien différente de celles des anoméens et d'Érasme, qui prétendaient que les apôtres avaient parfois parlé comme des hommes et avaient pu se tromper et commettre des erreurs de mémoire. Toute erreur de l'Écriture retomberait sur le Saint-Esprit et détruirait l'autorité de l'Écriture entière. Livin de Meyer, *Historia*, etc., Appendix, p. 758-760; Schneemann, *Controvers. de divinæ gratiæ liberique arbitrii concordia*, Fribourg-en-Brisgau, 1881, p. 467-472.

La censure de Douai était plus sévère que celle de Louvain. La 1re proposition de Lessius y était notée : *Assertio temeraria et ex qua incomparabilis illa dignitas et majestas, quam in Scriptura sacra propter authorem Spiritum Sanctum semper et agnoverunt et religiose reveriti fuerunt Ecclesiæ doctores, multum minui videtur.* Suivaient des textes dans lesquels les Pères disent que l'Écriture a été dictée par le Saint-Esprit et que chaque mot renferme des mystères. La dictée n'est pas une suggestion faite en gros et en général, mais une suggestion verbale des mots. Par conséquent, il n'y a dans l'Écriture ni une syllabe ni un accent qui soient oiseux ou superflus. Aux Pères de l'Église, les docteurs de Douai joignent les deux jésuites Grégoire de Valence et François Coster, et le sentiment commun des fidèles.

De cette doctrine sur la dictée et l'inspiration verbale découle la censure de la 2e proposition de Lessius. Toutes les sentences de l'Écriture proviennent donc immédiatement du Saint-Esprit et ont été inspirées non seulement aux prophètes et aux apôtres, mais à tous les écrivains sacrés. C'est le sentiment de saint Augustin. Ce que les écrivains sacrés savaient de science humaine a dû, pour avoir la certitude qui résulte de la science de Dieu et être parole divine, être écrit par une motion divine du Saint-Esprit. La suggestion de l'Esprit n'empêche pas le travail et l'effort des écrivains, car l'Esprit souffle où et comme il veut. Si tout, dans l'Écriture, ne provenait pas immédiatement du Saint-Esprit, on discuterait quelles sentences ont cette provenance et quelles autres ne l'ont pas; on discuterait encore sur l'inspiration des Évangiles, qui auraient pu être écrits par des hommes; bien plus, on douterait que toutes les Écritures non prophétiques aient été immédiatement inspirées par le Saint-Esprit.

La 3e proposition devait être désapprouvée plus encore que les deux premières, *tanquam manifesti erroris periculum continens.* L'Écriture est inspirée et dictée par Dieu; les décrets et définitions de foi des papes et des conciles ne le sont pas, quoique le Saint-Esprit atteste par l'Église qu'ils ne contiennent rien de faux. On ne reconnaîtrait pas pour Écriture les livres qui n'auraient été écrits qu'avec la simple assistance du Saint-Esprit, à plus forte raison un livre composé sans cette assistance et approuvé seulement comme le dit Lessius, telle qu'une histoire de Thucydide ou de Tite-Live. Le IIe livre des Macchabées est livre canonique et Écriture sainte; on ne peut donc dire, pas même d'une façon dubitative, qu'il a été composé par simple industrie humaine. On pourrait aussi, dans l'hypothèse, appliquer cette assertion à l'Évangile de Marc, qui a été approuvé par saint Pierre. Mais saint Pierre l'a approuvé parce qu'il le savait inspiré. L'approbation subséquente d'un livre par le Saint-Esprit ne ferait pas que ce livre soit Écriture sainte. Enfin saint Augustin a déclaré manifestement que Dieu a parlé par tous les écrivains sacrés quand ils écrivaient, et les fidèles le croient fermement. Duplessis d'Argentré, *op. cit.*, t. III, p. 135-138; *Annales de la Société des soi-disant jésuites*, t. I, p. 206-211.

Lessius avait terminé sa réponse à la censure de Louvain, quand il eut connaissance de celle de Douai. Pour y répondre, il se contenta d'ajouter quelques notes à son Apologie. Relativement aux deux premières propositions, il observe qu'il ne nie pas que l'Écriture entière soit la parole de Dieu, ni qu'elle ait été dictée d'une certaine manière par le Saint-Esprit, que Dieu ait parlé par les écrivains sacrés, ni qu'ils étaient les calames du Saint-Esprit. Il expose de nouveau son sentiment : l'illumination des choses et des mots par l'Esprit Saint a été propre aux prophètes et aux autres hagiographes, toutes les fois qu'ils écrivaient prophétiquement; mais elle n'a pas été nécessaire aux écrivains sacrés pour écrire ce qu'ils savaient naturellement; il leur suffisait alors d'un instinct particulier les poussant à écrire et d'une assistance tandis qu'ils écrivaient. Quant aux témoignages des Pères sur la profondeur de tous les mots de l'Écriture, des syllabes, des lettres, des accents et des points, il faut les entendre comme on entend l'expression : parole de Dieu. Dire que dans les lettres matérielles, les syllabes et les mots se cachent partout des mystères, c'est une fiction juive et cabalistique. Enfin, la Bible latine est bien inférieure aux Bibles

hébraïque et grecque, et notre version manque ainsi d'une infinité de mystères. Il n'est pas vrai que les Pères aient dit de scruter des mystères dans chaque mot et chaque syllabe. Sans doute, des mystères sont cachés en beaucoup de passages de l'Écriture, quoique les passages où il n'y en a pas, aient été inspirés immédiatement par le Saint-Esprit. Tout cela ne prouve rien contre l'assertion de Lessius, qui diffère de celle d'Aétius.

La 3e proposition traite seulement d'un cas possible, et d'un ouvrage pieux et salutaire que le Saint-Esprit approuverait publiquement comme très vrai et très salutaire dans toutes ses parties. Il aurait alors l'autorité de l'Écriture, et celui qui en nierait quelque chose ne serait pas moins hérétique que s'il niait quelque sentence de l'Écriture inspirée. La mention du IIe livre des Macchabées, faite dans la parenthèse, n'empêche pas Lessius de penser que ce livre a été composé par un instinct particulier du Saint-Esprit et avec l'assistance de cet Esprit. Livin de Meyer, *op. cit.*, p. 774-775.

Les thèses et l'Apologie de Lessius, envoyées à Rome par les jésuites de Louvain, furent trouvées orthodoxes par les théologiens de la Société, et Bellarmin en écrivit une défense. Il met les trois propositions concernant l'Écriture parmi les moins importantes de celles qui avaient été extraites des cahiers des jésuites, notamment sur la grâce et la prédestination, et censurées. Les deux premières, dit-il, ont pour but de montrer la différence qui existe entre les écrits des prophètes, qui ont été composés sans labeur, puisque Dieu révélait ce qu'il fallait écrire, et ceux des historiens, surtout du IIe livre des Macchabées, dont l'auteur avouait avoir entrepris un labeur plein de veilles et de sueur. La 3e proposition offusque principalement les censeurs. Cette question n'a pas grande importance, puisqu'il s'agit d'une possibilité, non d'un fait, et Lessius explique sa pensée, en disant qu'un livre ainsi approuvé serait Écriture sainte, non pas simplement, mais quant à l'autorité de vérité infaillible. Ce qu'on ne peut nier, si on ajoute la condition posée. que Dieu lui-même aurait révélé immédiatement à un prophète qu'il n'y avait pas d'erreur dans ce livre, et que cette révélation serait approuvée par l'Église. *In defensionem doctrinæ Lessii*, dans Livin de Meyer, *op. cit.*, Appendix, p. 786. Cf. Kleutgen, dans Schneemann, *op. cit.*, p. 477.

Cependant les théologiens étaient divisés et la discussion sur la grâce et la prédestination régnait partout. Les principaux théologiens des Pays-Bas et plusieurs évêques tenaient la censure des lovanistes comme injuste et abusive. L'archevêque de Malines demanda à Lessius de s'expliquer plus clairement, s'il jugeait que quelque point de sa doctrine avait été mal exposé ou mal compris. Lessius ramena toute la controverse à six chefs, qu'il appela *Antitheses*, dans lesquelles il mettait en opposition sa doctrine et celle des lovanistes. La 6e concerne les propositions sur l'Écriture :

Nos docemus, ut aliquid sit Scriptura sacra, non esse necessarium ut omnia verba aut omnes omnino sententiæ sint auctori positive et immediate inspirata, Spiritu Sancto proponente et formante in ipsius intellectu singula verba et singulas sententias scribendas, sed sufficere ut auctor hagiographus divinitus instructus ad scribendum ea quæ audivit vel aliter novit, habeat infallibilem assistentiam Spiritus Sancti, quæ non permittat eum falli, etiam in iis, quæ cognoscit, relatione, experientia aut ratione naturali : ab hac enim assistentia Spiritus Sancti habet scriptura ut sit infallibilis veritatis. Denique si aliquod opus pium et salutare, humana industria ex divino instinctu compositum, publico testimonio Spiritus Sancti approbaretur tanquam in omnibus suis partibus verissimum, tale opus habiturum auctoritatem æque infallibilem atque Scriptura sacra et recte Scripturam sacram et verbum Dei appellatum iri. Nam ejusdem est auctoritatis epistola a rege dictata et ab eo subscripta. Qui modus et de facto putem eum non inveniri in aliquo Scripturæ canonicæ libro, non tamen impossibilis. Doctores Lovanienses putant hæc esse periculosa et accedere ad hæresim. Kleutgen, dans Schneemann, *op. cit.*, p. 466-467; Livin de Meyer, *op. cit.*, p. 24.

Cependant, le général des jésuites sollicitait Sixte V d'intervenir et d'interposer son autorité pour calmer les discussions. Il lui remit les censures de Louvain et de Douai, l'Apologie de Lessius et le mémoire de Bellarmin. Le pape fit lire ces pièces devant les cardinaux réunis; il lui sembla que les propositions n'énonçaient que ce qu'il pensait lui-même; les cardinaux déclarèrent qu'elles contenaient une saine doctrine et conseillèrent au pape d'adresser au nonce de Cologne un bref, par lequel il lui ordonnerait de se rendre à Louvain et de travailler à apaiser le différend, de concert avec l'archevêque de Malines. Le bref, daté du 13 avril, déclarait que les propositions de Lessius étaient des articles de saine doctrine, et le nonce reprit cette qualification dans le décret du 10 juillet, qui interdisait toute discussion publique et qui évoquait l'affaire au Saint-Siège. Il se rendit à Louvain au début du mois de juin 1588. Le 25 de ce mois, après en avoir conféré avec l'archevêque de Malines, il convoqua en assemblée les docteurs de la faculté, le recteur du collège des jésuites et le P. Lessius. Celui-ci avait demandé un débat contradictoire, qui fut fixé au 6 juillet. Mais, ce jour-là, il fut décidé que la discussion aurait lieu par écrit. Les docteurs de Louvain approuvèrent unanimement une *Justificatio censuræ* ou *Antapologia*, que le nonce fit remettre, le 10 septembre, au recteur des jésuites et à Lessius.

Les docteurs de Louvain ramenèrent les propositions de Lessius sur l'Écriture sainte à ce seul point : « Toutes les expressions et les mots de l'Écriture sainte ont été si peu inspirés par le Saint-Esprit qu'un livre même entier, écrit par l'industrie humaine sans l'assistance du Saint-Esprit, peut devenir un livre sacré, une Écriture sainte, si dans la suite le Saint-Esprit déclare qu'il ne s'y trouve rien de faux. Et nous avons peut-être un exemple de ce genre dans le IIe livre des Macchabées. » *Annales de la Société des soi-disant jésuites*, t. I, p. 292. Cf. Kleutgen, dans Schneemann, *op. cit.*, p. 363.

En comparant la réponse de Lessius à leur censure et celle qu'il ajouta pour répondre aux docteurs de Douai, ils trouvent les propositions tellement modifiées et si différentes qu'elles n'y sont pas reconnaissables et qu'on peut dire qu'elles ont été rétractées au moins pour la plus grande partie. Agir ainsi, ce n'est pas les expliquer c'est plutôt les changer.

Ils s'occupent d'abord et très longuement de la 3e. Elle leur avait paru la plus révoltante par son étrange nouveauté; elle paraît à Lessius, la parenthèse enlevée, tout à fait certaine à moins qu'on n'en fasse une question de mots. Mais elle était générale et pouvait s'entendre de tout auteur, César ou Salluste, et de tout sujet. Lessius ne l'entend que d'un auteur pieux et d'une histoire sacrée. A cet écrivain, il ne refuse pas toute assistance du Saint-Esprit, mais seulement une assistance spéciale, et il n'exige pour le livre d'autre témoignage de l'Esprit divin que la certitude qu'il ne contient aucune erreur. Mais un livre peut très bien ne contenir que la vérité, et cependant sa lecture peut être dangereuse. Ainsi approuvé, le livre ne devient pas Écriture sainte ou n'a pas l'autorité d'Écriture; on lui accorde seulement une autorité aussi infaillible qu'à l'Écriture. Ce n'est pas expliquer la première teneur de la proposition; c'est la désavouer

tacitement, en la changeant ouvertement. Or, il ne s'agit pas de l'infaillible vérité, mais de l'autorité et de la dignité de l'Écriture. Une parole humaine, même non mélangée d'erreur ne deviendra jamais parole de Dieu, Dieu ne l'ayant ni dite ni dictée; elle n'aura jamais la même excellence que la parole divine. Ce n'est donc pas une simple question de mots. La comparaison avec les édits des rois ne prouve rien, car il ne s'agit pas d'un livre, approuvé par un roi, mais d'un livre composé par un roi tel que ceux de Salomon. Les conciles généraux pourraient avoir la même autorité que les livres ainsi approuvés. En recevant les quatre premiers comme les quatre Évangiles, saint Grégoire ne leur a pas reconnu la même dignité ni la même excellence. La canonicité d'un livre diffère de son approbation. Les livres historiques, mentionnés dans les Paralipomènes, ne sont pas au canon biblique, parce qu'ils n'étaient pas inspirés. Prétendre qu'il ne faut pas prendre la proposition dans un sens absolu, mais comme une simple hypothèse, ce n'est pas donner une bonne réponse, car, dans l'hypothèse, les livres approuvés n'ont pas la même autorité que les Livres saints. Le II[e] livre des Macchabées étant un livre canonique, il faut supprimer la parenthèse; autrement, on pourrait suspecter l'inspiration de tous les deutérocaniques de l'Ancien Testament.

Quant aux deux autres propositions, l'Apologie, adressée à la faculté de Louvain, les disait certaines; l'Apologie, adressée à la faculté de Douai, ne les présente que comme probables. Les écrivains sacrés n'ont pas eu besoin d'une inspiration et d'une révélation nouvelle pour leur rappeler en détail ce qu'ils avaient à écrire, puisqu'ils étaient suffisamment instruits; tels, les apôtres Matthieu et Jean, qui avaient vu et entendu une partie des actions et des paroles de Jésus, rapportées dans leurs Évangiles. Mais l'assistance du Saint-Esprit ne s'est pas bornée à exciter une fois pour toutes leur volonté à écrire, et à diriger simplement leur intelligence pour qu'il ne leur échappât rien de contraire à la vérité. Pour rendre présentes à leur esprit les choses qu'ils savaient, ils ont eu besoin d'une inspiration continuelle et particulière qui les rappelât à leur mémoire. Ils ont fait un choix des paroles et des actes de Jésus, et ils n'ont pas été, pour ce choix, abandonnés à leurs lumières et à leur façon personnelle d'envisager les événements. Leur inspiration a été spéciale et immédiate, même, apparemment du moins, dans leur manière d'écrire. Il n'a pas suffi de leur inspirer la première volonté et la première intention d'écrire, il a fallu que l'Esprit Saint conduisît l'écrivain qui, abandonné, à lui-même, eût pu s'écarter de la vérité. Un auteur profane pourrait, avec l'assistance divine, éviter toute erreur; il ne serait pas inspiré au jugement de saint Paul. Il faut donc rejeter la distinction que Lessius établit entre deux genres d'inspiration. L'inspiration comprend et les choses écrites et l'écrit lui-même.

Elle n'exclut pas le soin de se préparer à écrire, pas plus que la prière et le jeûne. Les écrivains sacrés doivent méditer, réfléchir, étudier; mais le Saint-Esprit doit leur donner l'ordre et la méthode de leurs écrits, il le faisait même pour les prophètes au moment où ils écrivaient. Il guidait ceux-ci dans le choix et l'ordonnance de leurs révélations antérieures. Le Saint-Esprit ne choisit pas un homme capable d'écrire, parce qu'il est capable; il le rend capable. Il lui prescrit l'ordre, la place de chaque partie du discours, le langage lui-même et les paroles appropriées. Mais si Dieu est libéral dans ses dons, il ne les prodigue pas sans nécessité. Il laisse aux prophètes leur talent naturel, quand ils écrivent les révélations secrètes qu'ils avaient reçues; témoin Isaïe et Amos. Le Saint-Esprit se proportionne à la condition des personnes et il fait servir cette différence elle-même aux vues et aux desseins de sa sagesse. L'auteur du II[e] livre des Macchabées ne s'excuse pas des erreurs, qu'il aurait commises, mais seulement de son style, proportionné à sa faible capacité. En parlant du travail des évangélistes, saint Ambroise parle de leurs efforts humains, il ne nie pas la grâce particulière que Dieu leur a accordée pour l'exécution de leur travail. Les auteurs des essais, dont parle saint Luc, n'ont pas abouti, faute de la rosée de la grâce.

Les trois propositions de Lessius leur avaient paru se rapprocher de près des erreurs des anoméens et d'Érasme. Instruits par Bellarmin, qui a parlé clairement des anoméens et qui a approuvé leur censure de la 3[e] proposition, ils maintiennent le rapprochement, bien que Lessius ne reconnaisse pas d'erreur dans l'Écriture ni lapsus de mémoire de la part du Saint-Esprit, parce que les anoméens ont reproché à saint Paul un travail et une application trop humains. En somme l'explication des docteurs de Louvain était une sorte de rétractation. *Annales de la Société des soi-disant jésuites*, t. I, p. 294-306.

Lessius rédigea promptement une *Réponse*, qu'il adressa au nonce apostolique, dès le 17 octobre. Cette *Réponse* fut envoyée à Rome par le nonce avec la *Justification*. Or Lessius y montrait, que l'état de la question n'avait pas été bien posé par les docteurs de Louvain. Ils avaient réuni les trois propositions en une pour que toutes soient rejetées avec celle qui est la moins probable. On ne peut approuver ce procédé et chacune d'elles doit être considérée à part. De plus, on lui fait dire ce qu'il ne dit pas. Aussi reprend-il en détail ses trois propositions, les précise-t-il, avant de répondre aux nouveaux arguments des lovanistes.

*Prima propositio.* Ut aliquid sit Scriptura sacra, non est necessarium singula ejus verba inspirata esse a Spiritu Sancto, scilicet ea inspiratione qua Spiritus Sanctus singula verba materialia in mente scriptoris formet.

*Secunda propositio.* Non est necessarium ut singulæ veritates et sententiæ quales sunt : *Lucas est mecum solus*, *Trophimum reliqui infirmum*, sint immediate a Spiritu Sancto ipsi scriptori inspiratæ, scilicet ea inspiratione quod singularum sententiarum veritas novo modo cognoscat quando eas antea ratione naturali aut experientia certo cognoscebat, quamvis opus fuerit excitatione et directione et infallibili assistentia ad scribendum.

*Tertia propositio.* Si aliquod opus vel sententia humana industria sine illa infallibili Spiritus Sancti assistentia scripta, a Spiritu Sancto postea approbetur tanquam vera et salutaris, efficietur Scriptura sacra, nempe quoad infallibilem auctoritatem independentem a Scriptura sacra. Ubi notandum, opus illud continere debere materiam Deo dignam, nec excluditur excitatio Spiritus Sancti ad illud scribendum, sed solum infallibilis assistentia. Hic tamen modus in nulla Scripturæ parte reperitur, sed non implicat. Dans Schneemann, *op. cit.*, p. 374-375.

En abordant la discussion, Lessius observe que les lovanistes semblaient avoir admis les deux premières propositions, sur lesquelles il n'y avait plus lieu de discuter, puisque, le 16 juin 1588, ils avaient déclaré, devant le nonce, que toute la controverse roulait sur la 3[e]. Il leur plaît maintenant d'attaquer les deux premières. Pour réfuter leurs arguments, Lessius distingue entre les choses que les écrivains sacrés connaissaient au préalable par la raison naturelle, l'expérience ou quelque autre moyen, et celles qu'ils ne connaissaient pas. Or, pour écrire les premières, ils n'ont pas eu besoin d'une nouvelle révélation ni d'une lumière surnaturelle. Quand le Saint-Esprit leur faisait une révélation *per internam locutionem, simul etiam in mente eorum formabantur verba quibus ea exprimerentur. quicquid enim concipimus sub certis verbis alicujus linguæ concipimus; ut autem ea scriberentur, opus esset infallibili assistentia Spiritus*

*Sancti et continua directione, ut possent ea exprimere sicuti ipsis erant revelata; non tamen egebant una nova revelatione, quasi iterum deberet illis revelari quod jam ante revelatum erat, sicut objiciunt.* C'est ce qu'il avait voulu dire dans son Apologie. Quant aux choses que les écrivains sacrés connaissaient déjà, ils n'ont pas eu besoin d'une nouvelle révélation; leur connaissance antérieure leur suffisait avec l'assistance infaillible du Saint-Esprit, tandis qu'ils écrivaient, et son excitation à écrire et en même temps une direction pour qu'ils ne se trompent nulle part. Il n'était pas non plus besoin que le Saint-Esprit inspire chaque mot à leur esprit; mais comme ils avaient été excités à écrire ce qu'ils connaissaient, cette excitation les portait aussi à se servir des mots par lesquels ils les concevaient par industrie humaine, sous cette excitation. Par suite, les mots n'étaient pas formés dans leur esprit de cette manière nouvelle dont ils étaient formés dans l'esprit des prophètes, tandis que Dieu leur parlait intérieurement et leur révélait des choses obscures. Dieu cependant les dirigeait en chaque chose, pour qu'ils n'écrivissent pas d'autres choses ou autrement que ce qu'ils avaient vu, mais cela se faisait sans révélation ou nouveau mode de connaissance. On voit aussi comment l'auteur du IIe livre des Macchabées a pu lui-même être dit le calame du Saint-Esprit et comment il a pu ne l'être pas dit. Toutes les autres objections de l'*Antapologie* peuvent être résolues de la même manière.

Lessius fait observer toutefois que, dans les deux premières propositions, il n'a pas dit autre chose, sinon que, *ad rationem Scripturæ sacræ*, il n'était pas nécessaire que tous les mots matériels fussent inspirés par le Saint-Esprit, ni que chacune des pensées fût inspirée, c'est-à-dire révélée de façon que l'écrivain la connût d'une manière nouvelle. La notion d'Écriture sainte n'inclut pas intrinsèquement que tous les mots matériels soient dictés par le Saint-Esprit. Cette dictée n'a été qu'un accident, pour l'ornement de l'Écriture. D'ailleurs, si les exemplaires hébreux et grecs avaient disparu, l'Église n'aurait plus l'Écriture sainte. Bien plus, l'Église latine ne la posséderait plus, de fait, car la version latine ne serait plus l'Écriture sainte. La conséquence serait absurde. L'essentiel de l'Écriture est dans la pensée, en quelque langue qu'elle soit exprimée cela lui confère l'autorité immédiate et infaillible de la vérité première. Lessius ne dit pas que quelques paroles ou quelques sentences n'aient pas été inspirées de la sorte, quoiqu'il pense, pour les raisons données dans son *Apologie*, que cela ne soit pas nécessaire, surtout parce que l'auteur du IIe livre des Macchabées, et non pas le Saint-Esprit, s'excuse de son style, sachant bien que la structure des mots dépendait de l'industrie humaine. Cano, Bañez, Sixte de Sienne et Bellarmin sont de cet avis.

La 3e proposition a été suffisamment expliquée dans l'*Apologie*. Dans la conjecture sur le IIe livre des Macchabées, Lessius n'a pas exposé son sentiment, mais celui de Sixte de Sienne qui croyait que l'auteur était un païen, dont le livre avait reçu des apôtres et de l'Église son autorité divine. Pour lui, l'auteur de cet écrit était un pieux fidèle, comme il convient que soit un hagiographe. Il y a donc lieu de s'étonner que les docteurs de Louvain prétendent que, dans sa première *Apologie*, Lessius ait eu des doutes contre la canonicité de ce livre, puisqu'ils ne pouvaient ignorer que dans ses leçons publiques, il avait prouvé très abondamment l'autorité canonique des deux livres des Macchabées, non seulement pour l'instruction morale, comme le dit Cajétan, mais encore pour l'établissement des dogmes.

Relativement à la proposition conditionnelle, Lessius a toujours pensé qu'aucun livre de l'Écriture n'avait été ainsi approuvé après coup par le Saint-Esprit; il a pensé seulement que Dieu aurait pu employer ce procédé. Il n'a pas voulu montrer uniquement que l'essence de l'Écriture consistait en ce que la souveraine autorité de la vérité première pouvait être appliquée à une pensée de l'une de ces trois manières : ou par révélation surnaturelle, ou par excitation à écrire, ou par approbation subséquente. Les deux premiers modes se rencontrent réellement dans les Écritures, le troisième n'implique pas contradiction. Toutefois, il faudrait que la matière fût digne de Dieu, qu'elle fût approuvée comme très vraie dans toutes ses parties et qu'ainsi Dieu la tînt pour sa parole, comme les princes tiennent pour leurs les lettres écrites par leurs secrétaires.

Les lovanistes objectent à cette comparaison, que les princes n'indiquent à leurs secrétaires que le sommaire de la lettre et que leurs lettres elles-mêmes n'ont que l'autorité royale et non pas nécessairement la sagesse. Lessius répond à la première de ces objections que le sommaire du fond aurait pu être indiqué par révélation divine à l'auteur et que même si le prince n'a pas indiqué le sommaire de la lettre, sa souscription donne à celle-ci la même autorité. Quant à la seconde objection, il n'est pas de l'essence de l'Écriture sainte que sa matière surpasse toujours la capacité de la raison humaine, car l'Écriture contient beaucoup de choses qui ont pu être connues par la raison. Donc, il ne faut pas tant considérer en elle la sagesse divine du contenu que l'autorité, qui est souveraine en toutes ses parties et qui surpasse dans chacune d'elles toute autorité créée.

Lessius répète enfin ce qu'il a écrit dans son *Apologie* pour confirmer sa 3e proposition. Il approuve d'ailleurs le sentiment de saint Augustin, que, dans les choses qui auraient été révélées par Dieu, mais qui auraient été consignées par écrit à l'aide de la seule diligence humaine, quelque légère erreur ou quelque lapsus de mémoire aurait pu être commis, et qu'ainsi rédigées ces choses n'auraient pas une autorité égale à celle de l'Écriture. Toutefois, si plus tard Dieu les avait approuvées comme étant sa parole, il lui paraît qu'elles auraient une autorité pareille à celle de l'Écriture, quoiqu'il leur manquât une certaine dignité extérieure de l'Écriture. Son opinion diffère de celle des anoméens et d'Aétius. *Responsio ad Antapologiam*, dans Schneemann, *op. cit.*, p. 386-390.

Lessius avait expliqué déjà sa pensée dans une lettre à Bellarmin et dans d'autres pièces, conservées aux archives du Vatican, au dire du Père Kleutgen, *Lessii de inspiratione doctrina*, dans Schneemann, *op. cit.*, p. 472, 475-476.

Sur l'histoire de cette controverse, voir *Histoire ecclésiastique pour servir de continuation à celle de M. l'abbé Fleury*, l. CLXVIII, a. 15-31, Paris, 1738, t. XXXVI, p. 148-178; sur les Apologies de Lessius, R. Simon, *Nouvelles recherches sur le texte et les versions du N. T.*, part. I, c. IV, Paris, 1695, p. 74-91; sur les éditions des écrits pour et contre Lessius, C. Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. IV, col. 1726-1729.

Dès que le nonce pontifical de Cologne eut interdit la discussion de ces questions aux deux parties, la controverse cessa. La doctrine de Lessius devint dominante, au moins au sujet des deux premières propositions. Elle était exacte, sinon dans les termes mêmes des assertions, du moins dans les explications que l'auteur donna de sa pensée. Si l'on avait pris à la lettre les deux propositions, elles auraient signifié que toutes les pensées exprimées dans l'Écriture n'étaient pas inspirées. Lessius entendait dire seulement qu'elles n'avaient pas été toutes révélées immédiatement par Dieu. Il reconnaissait la révélation immé-

diate des pensées et même des mots dans toutes les prophéties. Voir Kleutgen, dans Schneemann, *op. cit.*, p. 477-478.

Bellarmin enseignait la même doctrine. Dans ses *Controverses, De verbo Dei*, l. I, c. xv, ayant à répondre à l'objection de Calvin contre la canonicité du IIe livre des Macchabées, dont l'auteur avouait un labeur personnel incompatible avec la révélation divine, faite aux prophètes, il disait que Dieu est l'auteur de tous les Livres saints, mais qu'il ne l'est pas de tous de la même manière. Aux prophètes il révélait l'avenir et en même temps il les assistait pour qu'aucune erreur ne s'introduisît dans leurs lettres. De la sorte, les prophètes n'avaient d'autre travail qu'à écrire eux-mêmes ou à dicter, comme Jérémie à Baruch. Aux autres écrivains sacrés, aux historiens notamment, Dieu ne révélait pas toujours ce qu'ils avaient à écrire, mais il les excitait à écrire ce qu'ils avaient vu et entendu, les choses dont ils se souvenaient, et en même temps il les assistait pour qu'ils n'écrivissent rien de faux. Cette assistance n'excluait pas le labeur de la pensée et de la rédaction. Saint Luc l'indique dans le prologue de son Évangile. Quant au pardon que demandait l'auteur du IIe livre des Macchabées, il ne portait pas sur les erreurs qu'il aurait commises, car il savait n'en avoir pas commises, mais sur son discours moins soigné, comme saint Paul disait aux Corinthiens qu'il était inhabile dans l'élocution. Voir J. de la Servière, *La théologie de Bellarmin*, Paris, 1908, p. 2-8; BELLARMIN, t. II, col. 521.

La 3e proposition de Lessius ne satisfaisait pas complètement Bellarmin; toutefois, telle qu'elle était modifiée et expliquée dans l'*Apologie*, elle lui parut tolérable. Des explications données il résultait, en effet, qu'un livre, approuvé comme Lessius l'entendait, avait l'autorité de l'Écriture, mais non pas qu'il était Écriture par son origine et sa dignité. Or, il est de foi catholique que l'Écriture est divine par son origine et sa dignité. D'ailleurs, Lessius n'admettait pas qu'aucun livre, pas même le IIe des Macchabées, fût devenu Écriture sainte par cette approbation subséquente du Saint-Esprit. Il ne proposait qu'une pure possibilité, et il finit par déclarer à ses adversaires qu'un livre ainsi approuvé présenterait la même certitude de foi que s'il était la parole même de Dieu. Aucun théologien n'a souscrit à cette hypothèse, sinon André Duval, et Bonfrère, comme nous le dirons plus loin.

Ajoutons dès maintenant que l'hypothèse de Lessius n'a pas été visée au concile du Vatican. Dans une congrégation générale, Mgr Gasser, évêque de Brixen, au nom de la Députation de la foi, le déclara expressément. Le schéma, présenté aux Pères, niait qu'un livre profane pût devenir Écriture sainte par l'approbation de l'Église; Lessius parlait de l'approbation de Dieu même, et il n'envisageait qu'une pure possibilité. Bien que son opinion soit fausse, Dieu peut par son témoignage confirmer un livre déjà composé, de telle sorte que ce livre ait une autorité divine, et que Dieu lui-même apparaisse être comme son auteur, sans qu'il le soit réellement. *Ibid.*, p. 489-491; *Collectio Lacensis*, t. VII, p. 140-141.

Opstraet rapporte que, le 11 mars 1692, les trois propositions de Lessius furent soutenues par le P. Van Oulers au collège des jésuites de Louvain. *De locis theologicis*, Louvain, 1737, p. 78-80.

6° *Théologiens du XVIIe et du XVIIIe siècles.* — Le XVIIe siècle est la grande époque, l'époque classique de l'étude de l'inspiration. Les théologiens catholiques ont exposé de différentes manières leur sentiment touchant l'action de l'Esprit inspirateur sur les écrivains sacrés. Leurs opinions sont complexes et ne rentrent pas dans un cadre tout fait. Je ne mentionnerai pas les nombreux théologiens et exégètes, qui ont parlé de l'inspiration en termes généraux, sans prendre parti pour aucune opinion, ni ceux qui se sont bornés à reproduire l'enseignement de saint Thomas sur la prophétie et ses différents modes.

1. Je ne ferai que nommer ceux qui ont admis la révélation immédiate faite par Dieu à tous les écrivains sacrés sans exception, et par suite l'inspiration verbale : au XVIIe siècle en Espagne, Basile Ponce, *Quæst. exposit.*, q. II, c. II, *Cursus completus Scripturæ sacræ*, de Migne, t. I, col. 1066; les docteurs de Salamanque, *Cursus theologicus, De fide*, disp. I, dub. V, § 3, n. 123-125, édit. Palmé, t. XI, p. 164-165; cf. disp. III, dub. I, § 3, n. 20, p. 196-197; en France, Philippe Gamache, *Sum. theol.*, Ia, q. I, c. XII; *In Epist. I Pe.*, I, 20, 21; les jésuites Barradius, *Comment. in concordiam et historiam evangelicam*, l. I, c. I, XVII; Octavian de Tufo, *Comment. in Ecclesiasticum*, prol.; Jean Lorin, *In Psalmos*, præf., c. III; Ps. XLIV; Tirin, *Comment. in Jer.*, XXIII, 31; *In II Mac.*, XV, 31; Neesen, chanoine de Malines, *Universa theologia*, quæst. proœm., VII, VIII; Ange Rocai, *In quatuor libros Regum annotatio*, proœm. I, sect. I; Rangolius, *In l. I Reg. comment.*, præf.; Libert Fromond, *In Epist. II ad Tim.*, III, 16; Jean de Sylveira, carme, *Opuscul.* I, resol. I, q. I-VIII (il réfute la 3e proposition de Lessius); Noël Alexandre, *Expositio litteralis et moralis Ev. J.-C. secundum quatuor evangelistas*, Luc., I, p. 897-899; *Comment. litteralis et moralis in omnes S. Pauli apostoli Epistolas*, etc., II Tim., III, 16, 17, t. II, p. 43; Arnault, *Difficultés contre M. Steyaert*, 71e difficulté, p. 82 (avec les censures de Louvain contre Lessius); — au XVIIIe siècle, Gaspar Juénin, *Institutiones theologiæ*, proleg., disert. IV, c. III, IV; Humbelot, *Sacrorum Bibliorum notio generalis seu compendium biblicum*, l. I, c. I, q. III; Annat, *Apparatus ad positivam theologiam*, l. II, a. 2, 4; Chérubin de Saint-Joseph, *Summa criticæ sacræ*, disp. II, a. 3, 4, t. I, p. 99-136; cf. t. IV, disp. II, a. 1; disp. III, a. 1-7; C. Witasse, *Tractatus de Deo ipsiusque proprietatibus*, 1718, q. I, a. 5; Opstraet, théologien de Louvain, *De locis theologicis decem dissertationes*, 1737, dissert. I, q. II; Thomas de Charmes, *Theologia universa, Tract. de prolegomenis*, dissert. V, c. I, 3e édit., Nancy, 1759, t. I; *Compendiosæ institutiones theologicæ ad usum seminarii Pictaviensis*, 2e édit., 1774, tr. *De Scriptura*, q. I; Paul de Lyon, *Totius theologiæ specimen*, 1723, tr. I, *De Dei verbo*, c. I; Billuart, *Summa Summæ S. Thomæ, Tractatus de regula fidei*, 1758, dissert. I, a. 2; Rabaudy, *Exercit. de Scriptura*, sect. II, § 1, dans Zaccaria, *Thesaurus theologicus*, t. I; *Institutiones theologiæ* de Lyon, 1780, *Tractatus de locis theologicis*, dissert. I, c. I; *Compendium institutionum theologicarum*, 1781, t. I, p. 39-42.

2. La nouvelle opinion, que le P. Pesch dit « plus commune après le concile de Trente », *De inspiratione sacræ Scripturæ*, p. 283 (ce qui est vrai au moins chez les théologiens de la Compagnie de Jésus), a eu de plus en plus de tenants, qui y ont apporté cependant quelques modifications ou perfectionnements. Ménochius reconnaissait dans les prophètes des scribes intelligents, à qui l'Esprit-Saint suggérait et dictait ce qu'ils devaient écrire. Cependant, tout dans la Bible n'était pas dicté, et les menus détails, que certains jugeaient indignes du Saint-Esprit, étaient au moins écrits sous sa direction. *Comment. totius Scripturæ*, proleg., c. IV; cf. In ps. XLIV, 8, et in Epist. II Pet., I, 20, 21. Selon Tirin, le Saint-Esprit a laissé le plus souvent les écrivains sacrés à leur science naturelle pour le style et la manière d'écrire. D'où les uns sont plus éloquents que les autres, et l'auteur du IIe livre des Macchabées a pu s'excuser de ce que son style était moins poli, moins soigné, moins beau. *Comment. in II Mac.*, XV, 39.

Vincent Contenson, *Theologia mentis et cordis*, 1687, l. V, diss. prœm., c. I, sect. II, n'admettait la révélation immédiate que pour les prophètes. Cette révélation n'était pas nécessaire pour écarter l'erreur des écrits inspirés. Marc avait appris de saint Pierre une partie de ce qu'il rapporte dans son Évangile et Luc tenait aussi des autres apôtres et de la sainte Vierge une partie de son récit. Mais tout ce qui est écrit dans l'Écriture a été écrit par un instinct particulier de Dieu, par une inspiration, assistance, direction *et manutenentia*. En toutes choses, les écrivains sacrés ont eu, non une révélation, mais une assistance et un secours pour ne pas se tromper.

Suarez avait laissé, dans la définition même de l'Écriture, la dictée des mots : *Est Scriptura sacra, instinctu Spiritus Sancti scripta, dictantis non tantum sensum, sed etiam verba*. Quelques-uns doutent que l'Écriture doive être du Saint-Esprit, *etiam quoad verba*. Il paraît nécessaire à Suarez que les mots de l'Écriture viennent du Saint-Esprit, pour distinguer les livres canoniques des non canoniques et des définitions des conciles. Mais on peut entendre en deux sens différents que les mots de l'Écriture sont du Saint-Esprit, ou bien par une motion antécédente ou bien seulement par une assistance et, pour ainsi dire, par une garde ou préservation de l'erreur. *Prior modus erit, quando Spiritus Sanctus vel imprimit conceptum verbi per species infusas, saltem per accidens, vel peculiariter movendo et excitando species præexistentes*. C'est la manière la plus propre et la plus parfaite, et il est vraisemblable qu'elle a été employée chaque fois qu'il a fallu écrire des mystères surnaturels, qui surpassent la capacité de la raison humaine. Toutefois, il ne paraît pas nécessaire, comme quelques-uns le prétendent (et Suarez vise Basile Ponce), que les mots aient toujours été dictés de cette manière particulière. Quand l'auteur sacré écrit des choses, humaines de leur nature et sensibles, il paraît suffisant que le Saint-Esprit l'assiste spécialement et le garde de toute erreur et fausseté et de toutes les paroles qui ne conviendraient pas à l'Écriture, en écartant par une providence spéciale tous les objets qui pourraient exciter le concept de paroles non convenables, et en permettant, pour le reste, que l'écrivain se serve de sa mémoire, de ses images et de sa diligence, comme saint Luc l'indique dans son prologue. Les mots de l'Écriture peuvent donc provenir du Saint-Esprit de l'une ou de l'autre de ces manières, et il n'y a aucun livre de l'Écriture, dont les mots n'aient été le plus souvent inspirés de la première manière. *De fide*, disp. V, sect. III, n 1-8.

Le bénédictin, dom Jean Martianay, avait établi la même distinction dans des thèses que ses élèves devaient soutenir publiquement. Les saints prophètes, même sous l'action du Saint-Esprit, restaient maîtres d'eux-mêmes et avaient coutume de rédiger, l'âme calme et tranquille, les oracles divins, *interim singulis verbis a Spiritu Sancto dictatis* πρὸς λέξιν, *alias sermone ipsis proprio industria naturali composito, sic tamen ut afflatus ac inspiratæ ipsæ res Spiritus Sancti essent, verba prophetarum, sed movente et instigante Spiritu Sancto prolatæ. Opera S. Hieronymi*, Paris, 1706, appendix, t. v, col. 1113, 1115.

Le sorbonniste André Duval se tient très étroitement dans la ligne de Suarez, tout en ayant sa manière personnelle de traiter le sujet. L'essence de l'Écriture n'exige pas que tous les mots, *formaliter sumpta*, c'est-à-dire hébreux et grecs, aient été révélés et dictés par Dieu; autrement, la Bible latine ne serait pas l'Écriture sainte. Il est probable que tous les mots matériels de l'Écriture n'ont pas été dictés, de fait et en réalité, et que toutes les pensées même n'ont pas été immédiatement révélées par le Saint-Esprit. Par mots matériels, Duval entend les concepts formés dans l'intelligence de l'écrivain et correspondant aux mots formels. Il n'exclut pas l'assistance divine ou l'excitation de l'Esprit Saint; il veut que cette assistance ait été perpétuelle pour empêcher l'erreur ou le mensonge et aussi pour que les vérités exprimées soient exactement manifestées. Il exclut seulement la révélation faite d'une manière nouvelle par la dictée des mots, quand il s'agit des vérités que l'écrivain sacré connaissait déjà, quoique cet écrivain ne soit pas laissé à son caprice dans le choix des mots comme s'il dictait une lettre à un autre, puisqu'il doit se servir des mots que le Saint-Esprit forme dans son intelligence en lui communiquant les concepts particuliers à exprimer. En fait, beaucoup de choses de l'Écriture ont été dictées verbalement par l'Esprit Saint, surtout dans les livres prophétiques dont c'est le propre, et dans les autres livres où des choses tout à fait surnaturelles sont contenues. Il est certain que le Saint-Esprit a révélé expressément et dicté toutes ces choses. C'est pourquoi les prophètes disent qu'ils ont vu en vision ce qu'ils rapportent, le Saint-Esprit ayant produit dans leur intelligence certains concepts par manière de paroles ou de dictions. Duval répond aux objections, qu'on oppose à sa thèse et qui sont celles des lovanistes dans leur censure de Lessius. Il reprend comme un cas possible, la troisième proposition de Lessius, par exemple, pour l'*Imitation de Jésus-Christ*, mais il réprouve l'explication de Sixte de Sienne au sujet des livres des Macchabées. *Comment. in IIam IIæ S. Thomæ, Tract. de fide*, q. II, a. 1-5.

Corneille de la Pierre notait que le Saint-Esprit n'avait pas dicté toutes les lettres sacrées de la même façon : il avait révélé et dicté mot à mot la loi à Moïse et les prophéties aux prophètes; mais les histoires et les exhortations morales, que les hagiographes connaissaient de vue ou d'audition ou de lecture ou de méditation, n'ont pas dû être révélées et dictées par lui, puisqu'elles étaient bien connues de ces écrivains. Le Saint-Esprit a seulement assisté ces derniers pour qu'ils n'errent en aucun point, et il les a excités, en leur suggérant d'écrire telles choses plutôt que telles autres. Il ne leur a donc pas donné les concepts et le souvenir qu'ils avaient, mais il leur a inspiré d'exprimer tel concept plutôt que tel autre, enfin, il a ordonné, arrangé, dirigé tous leurs concepts, par exemple, en fixant l'ordre des idées, car cette ordonnance est le propre de la composition d'un livre; en l'établissant, le Saint-Esprit a été l'auteur propre des Écritures. *Comment. in IIam ad Timothæum*, III, 16.

Antoine Perez recherche s'il est de l'essence de l'Écriture que tous ses mots soient dictés par Dieu. Après avoir discuté les raisons pour et contre, il conclut ainsi : *Non est de ratione aut etiam intrinseca conditione Scripturæ sacræ, ut habeat scriptor ex immediata revelatione et inspiratione divina scribendorum omnium notitiam et cognitionem, neque etiam ut in scribendo libertate careat, sed sufficit ut nihil scribat nisi afflatus, motus et directus a Spiritu Sancto. Pentateuchum fidei*. Cf. R. Simon, *Lettres choisies*, Paris, 1703, t. III, p. 102-103.

Sherloque dit que Salomon, inspiré par le Saint-Esprit pour chanter ses noces, n'a pas eu besoin d'une révélation immédiate; il affirme même qu'en certains cas, un écrivain sacré n'a pas besoin d'une révélation ni médiate ni immédiate. Le Saint-Esprit l'assiste pour qu'il ne se trompe pas en quelque chose et pour qu'il ne lui échappe aucune erreur de plume, l'écrivain écrit par un instinct particulier de Dieu. Toutefois, avec Pereira, Sherloque pense qu'une révélation immédiate de Dieu a été nécessaire à Moïse pour rédiger la Genèse. Salomon a donc appris par révélation médiate ce qu'il a écrit. *In Salomonis Canticum*, antilog. I, sect. VI.

Le jésuite Ferdinand de Escalante disait aussi que Dieu n'avait pas révélé à certains écrivains sacrés ce qu'ils avaient à écrire; il les avait seulement excités par une impulsion et un instinct divins à écrire dans leur langue personnelle ce qu'ils avaient vu, lu, entendu et connu par révélation. Il le prouve par ce que saint Jérôme dit de Marc et de Luc, par la préface de l'Ecclésiastique et par le témoignage du IIe livre des Macchabées. Il y joint quelques raisonnements. Dieu, conclut-il, n'a rien révélé à ces écrivains, qui ont sué à publier leurs ouvrages S'ils n'ont pas connu par révélation divine le sujet qu'ils traitaient, à plus forte raison n'ont-ils pas reçu les mots dont ils se sont servis. La révélation des mots par suggestion intérieure n'a eu lieu que quand il y a eu révélation immédiate de la matière. Si Dieu a daigné communiquer des mystères divins à quelqu'un, il ne lui a cependant pas fourni les mots pour les dire. Dans le cas où un écrivain est excité par un instinct divin à écrire ce qu'il a vu, entendu ou lu, le Saint-Esprit l'a assisté tandis qu'il écrivait, pour l'empêcher de commettre quelque erreur. *Clypeus concionatorum*, l. I, c. IV, cité par R. Simon, *Nouvelles observations sur le texte et les versions du Nouveau Testament*, part. I, c. III.

Richard Simon, qui n'était pas théologien, a admis l'inspiration de la Bible et l'a démontrée à plusieurs reprises. Il a réfuté Grotius, Spinoza et Jean Leclerc; mais sur la nature de l'inspiration, il a adopté l'opinion de Lessius, sauf sa 3e proposition. Voir *Histoire critique du texte du Nouveau Testament*, Rotterdam, 1689, c. XVIII, p. 278-287; *Nouvelles observations sur le texte et les versions du Nouveau Testament*, Paris, 1695, part. I, c. III, IV, p. 33-91; *Lettres choisies*, Paris, 1703, t. III, p. 323-337; *Critique de la bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, l. II, c. X, Paris, 1730, t. III, p. 173-180. Finalement, R. Simon, comme Lessius, n'admettait la révélation immédiate que pour les prophètes à l'égard des choses et des mots. Les autres écrivains inspirés n'ont reçu du Saint-Esprit qu'une direction spéciale, par laquelle cet Esprit les excitait seulement à écrire ce qu'ils savaient déjà, l'ayant appris d'ailleurs ou l'ayant connu par leurs propres lumières. Il les assistait et les dirigeait de telle manière qu'ils ne choisissent rien que de conforme à la vérité et à la fin pour laquelle les Livres saints devaient être composés, à savoir, pour nous édifier dans la foi et la charité. Cette inspiration peut aussi avoir lieu au regard des mots, sur le choix desquels s'étendent l'assistance et la direction divines. Elle est immédiate, non par rapport aux choses, mais à l'égard des auteurs, « qu'elle meut, assiste et dirige dans l'usage et dans l'arrangement des idées et des connaissances » qu'ils ont déjà. Ce qui est écrit par cette inspiration est vraiment divin, et l'on doit reconnaître que le Saint-Esprit en est l'auteur, car ce qui s'y trouve d'humain est revêtu de la direction spéciale du Saint-Esprit. Pour que Dieu soit l'auteur de toute l'Écriture, pour qu'elle soit sa parole, il suffit « qu'il ait excité les écrivains sacrés à écrire, et qu'il les ait toujours assistés, ou par une révélation immédiate, ou par une simple direction et assistance spéciale. » *Nouvelles observations*, etc., p. 35-36.

Un autre jésuite, Jacques Bonfrère, introduisit une distinction nouvelle pour expliquer comment le Saint-Esprit, auteur principal de l'Écriture, a communiqué aux hagiographes, qui lui servaient de scribes, ce qu'il voulait leur faire écrire. Or, le Saint-Esprit a pu agir sur des écrivains de trois manières seulement : *antecedenter, concomitanter et consequenter. Antecedenter se habet Spiritus Sanctus, cum inspirat, revelat, demonstrat quæ dicenda scribendave sint, ita ut de suo marte proprio nihil addat scriptor, sed ea dumtaxat scribat quæ a Spiritu Sancto inspirata revelataque sunt, ad eum modum quo discipulus magistro dictante excipit quæ ab eo proferuntur.* Cette révélation peut se faire de trois façons : ou par une révélation imaginative ou intellectuelle durant l'extase, ou bien par une allocution ou une vision sensible et externe, ou enfin par une inspiration intérieure à l'état de veille, pourvu toutefois que les écrivains comprennent par une lumière surnaturelle qu'ils sont mûs par Dieu et disent les paroles de Dieu. Les prophètes reçurent cette révélation qui a précédé leur rédaction.

*Concomitanter sese habet Spiritus Sanctus cum ad modum dictantis et inspirantis se habet, sed ad eum modum quo quis alterum scribentem oculo dirigeret ne in re quapiam erraret.* L'Esprit Saint peut donner à l'écrivain inspiré cette direction, *cum enim præsciat quid ille scripturus sit, ita ei adstet ut sicubi videret eum erraturum, inspiratione sua illi esset adfuturus* Le Saint-Esprit semble avoir inspiré ainsi les rédacteurs des livres historiques, qui rapportaient ce que d'autres avaient dit et fait, ce qu'ils avaient vu eux-mêmes ou entendu dire par des hommes dignes de foi. Ainsi en fut-il des auteurs des Évangiles, des Actes des Apôtres, des livres des Macchabées, et des autres livres historiques, à moins que l'ancienneté du temps, ou l'éloignement des lieux, ou l'ignorance de ce qu'il fallait dire n'exigeassent une révélation, comme ce fut le cas de Moïse pour rédiger la Genèse.

Dans ces deux modes, la liberté des écrivains sacrés est sauvegardée, quoique par des moyens différents, que Dieu a à sa disposition Il y a aussi différence dans le labeur exigé des écrivains : dans le premier cas, un peu d'attention suffit à reproduire exactement la révélation reçue. Bonfrère note toutefois que, dans le second cas, l'écrivain a reçu, au début de son travail, une certaine inspiration générale à écrire telle histoire ou telles sentences morales ou autre chose, et que cette inspiration a été presque intérieure et occulte. Une nouvelle révélation peut s'y joindre, si l'écrivain doit écrire quelque chose qu'il ne connaît pas. Enfin, l'Esprit Saint intervient chaque fois que cela est nécessaire pour exciter l'attention, empêcher la négligence et écarter l'erreur.

*Consequenter se habere posset Spiritus Sanctus, si quid humano spiritu absque Spiritus Sancti ope, directione, assistentia, a quopiam scriptore esset conscriptum, postea tamen Spiritus Sanctus testaretur omnia quæ in eo scripta essent vera esse.* Cet écrit serait alors tout entier la parole de Dieu et aurait la même autorité infaillible qu'il aurait eue s'il avait été inspiré de l'une ou de l'autre des manières précédentes. Ce mode d'inspiration n'a pas été employé par le Saint-Esprit; mais, absolument parlant, rien n'empêche qu'il n'ait pu être employé, et même qu'il ne l'ait été dans ces Écritures inspirées, qui ont existé, mais qui sont maintenant perdues. *Præloquia in sacram Scripturam*, c. VIII, dans le *Cursus completus Scripturæ sacræ* de Migne t. I, col. 109-110.

La distinction des trois modes d'agir du Saint-Esprit, faite par Bonfrère, a été acceptée par le P. Antoine de Ezcobar, en vue d'expliquer la différence d'élégance de style qu'il constatait dans les Livres saints. Dans les passages, où le Saint-Esprit *se habet concomitanter*, c'est-à-dire dans presque tous les livres historiques, dans lesquels il ne dictait et n'inspirait pas les mots, il laissait aux écrivains sacrés le soin de former leur diction. Mais dans les passages, où le Saint-Esprit *antecedenter se habet* et dans lesquels il a révélé les choses et inspiré les mots, l'inégalité du style, qui existe dans les livres prophétiques, ne peut s'expliquer que parce que tout en dictant les mots aux prophètes, le Saint-Esprit s'accommodait à leur style et à leur manière de dire et d'écrire. *De sacræ Scripturæ stylo et obscuritate*, c. I, IV.

Pour expliquer les citations d'auteurs profanes, qui se lisent dans les livres inspirés, le P. Nieremberg reproduit textuellement la distinction proposée par Bonfrère. Et c'est par le troisième mode d'action inspiratrice qu'il explique l'insertion des paroles des amis de Job dans le livre de Job et celle des vers d'Arétas et d'Épiménide rapportés par saint Paul. *De origine sacræ Scripturæ*, l. IX, c. IV.

La même distinction a été acceptée par Frassen, *Disquisitiones biblicæ*, Paris, 1682, l. I, c. I, § 4, et par Goldhagen, *Introductio ad sacram Scripturam*, Mayence, 1765, part. I, sect. I, q. II, au XVIIIe siècle. Le P. Pesch, *De inspiratione sacræ Scripturæ*, p. 323-325, la range parmi les opinions *laxiores*, parce que l'assistance concomitante du Saint-Esprit n'est pas une inspiration, mais une simple direction, et parce que l'inspiration générale, admise au début du travail de l'hagiographe, ne suffit pas à rendre Dieu auteur d'un livre au sens propre.

Il est bien certain qu'aujourd'hui les théologiens s'exprimeraient d'une manière plus précise et ils exigent une détermination plus positive à écrire de la part du Saint-Esprit; ils maintiennent cependant la simple assistance durant la rédaction.

Avec le jésuite lorrain, Nicolas Serier (Serarius), nous revenons à une doctrine plus sûre. Il reprend celle de saint Thomas, qu'il interprète de manière à reconnaître l'existence d'une lumière surnaturelle pour les choses que connaissaient les écrivains sacrés et d'une assistance du Saint-Esprit sur leurs mains, tandis que celles-ci écrivaient. La manière dont Dieu a dicté la Bible est déterminée d'après la fin qu'il se proposait d'atteindre et d'après la façon dont les hommes dictent aux autres leurs pensées. Dieu a pris tous les moyens pour que tout ce qu'il a fait écrire soit sa parole et soit vrai et digne de foi. Il a affecté l'intelligence, la volonté et la main des hagiographes d'une manière plus parfaite que ne le font les hommes, quand ils dictent leurs pensées. Il a imprimé immédiatement dans leur intelligence ce qu'ils devaient écrire. Qu'il le fasse par les sens extérieurs ou intérieurs, il illumine leur intelligence d'une lumière tout à fait surnaturelle ou d'une lumière naturelle, surnaturellement donnée ou accrue. *Et hoc ad percipiendum tantum quod dictatur vel judicandum tantum; vel ad utrumque.* C'est une révélation. Le jugement porté est théorique, quand l'hagiographe juge que les choses révélées sont vraies; il est pratique, quand il juge qu'il doit les écrire de telle et telle manière. La lumière divine est proportionnée à la manière dont la vérité est révélée. Quand l'écrivain doit écrire des choses qu'il connaissait déjà, il suffit que Dieu l'aide de quelque façon pour que ses idées acquises brillent d'une certaine manière nouvelle et qu'il l'assiste pour qu'il ne commette aucune erreur, en les assemblant et en les exprimant. Dans l'hypothèse de la troisième proposition de Lessius, l'écrit ainsi approuvé ne pourrait être à proprement parler parole de Dieu; il ne pourrait être ainsi nommé que dans un sens impropre, et comme éminemment, parce que le Saint-Esprit aurait attesté que cet écrit renfermait ce qu'il aurait pu inspirer et qu'il atteste, après coup, de son témoignage. La volonté de l'écrivain est mue par Dieu à écrire et cette motion rend l'homme apte à son rôle, soit par un secours actuel de Dieu, soit par un *habitus*, par exemple, de vérité. Dieu assiste la main et, pour ainsi dire, la tient pour qu'elle n'écrive aucune erreur. *Prolegomena biblica*, 1704, c. IV, q. I-XVIII.

Le récollet, Henri de Bukentip, ne jugeait pas que l'inspiration verbale fût nécessaire pour constituer un livre saint. *Tractatus de sensibus sacræ Scripturæ*, Louvain, 1704, c. XIV, p. 99-103. Le P. Assermet, qui rejetait la simple approbation du Saint-Esprit, admettait, pour certains livres de la Bible, la révélation immédiate, et, pour d'autres, l'inspiration et une assistance spéciale. *Theologia scolastico-positiva, Proleg., De locis theologicis*, 1713. Dans sa *Dissertation sur l'inspiration des livres sacrés*, dom Calmet exposait les deux opinions sans se prononcer; il penchait toutefois vers l'opinion nouvelle. *Commentaire littéral*, Paris, 1724, t. VIII, p. 137-144. Cf. le commentaire sur II Tim., III, 16, et II Pet., I, 20, 21, *ibid.*, p. 595, 840. Antoine Boucat expliquait l'action concomitante du Saint-Esprit par une motion et une assistance spéciale, et il déclarait suivre l'opinion commune des théologiens. *Theologia Patrum scholastico-dogmatica*, 1726, t. IX, *De Scriptura sacra*. Le jésuite Edmond Simonnet, professeur à Pont-à-Mousson, n'admettait pas la 3e proposition de Lessius, mais il adoptait les deux premières. *Institutiones theologicæ*, 1725, *Tractatus de regulis fidei*, disp. I, a. 9, 10, t. VI. Le P. Gabriel Antoine suivait la même voie et employait presque les mêmes termes que son confrère Simonnet. *Theologia universa*, 1736, *De fide divina*, sect. IV, c. I, a. 4, t. I. Louis Habert est du même sentiment. *Theologia dogmatica et moralis*, 2e édit., 1736, t. I, Proleg., c. VI, § 1. Pierre Collet n'admet la révélation immédiate de Dieu que quand l'écrivain sacré doit parler des mystères. *Institutiones theologicæ*, 1773, t. I, Proleg. Dans la *Théologie de Wurzbourg*, le P. Henri Kilber ne se contentait pas d'une simple assistance du Saint-Esprit; lorsqu'il n'y avait pas révélation immédiate, il exigeait une inspiration des choses faite à l'intelligence de l'hagiographe. *De principiis theologicis*, 1749, dissert. I, c. I, a. 3, Paris, 1852, t. I, p. 15-25. L'abbé de Vence ne jugeait pas la révélation immédiate nécessaire, mais il exigeait une inspiration immédiate. *Analyses et dissertations*, Nancy, 1742, t. I, dissert. préliminaire. Le P. Ignace Schunck, jésuite, admettait la dictée verbale de beaucoup de passages bibliques; le plus souvent toutefois, dans les matières que les écrivains sacrés connaissaient par expérience, le sommaire seul leur avait été révélé, et pour le reste l'assistance du Saint-Esprit avait suffi pour empêcher l'erreur. *Notio dogmatica sacræ Scripturæ*, 1772, sect. VII. Jean-François Marchini adopte l'explication de Corneille de la Pierre. *De divinitate et canonicitate sacrorum Bibliorum*, Turin, part. I, a. 5. Enfin, saint Alphonse de Liguori tient comme plus probable l'opinion d'après laquelle toutes les choses de l'Écriture ont été révélées, mais non tous les mots. *Traité contre les hérétiques*, § 5, dans *Œuvres complètes*, trad. franç., Paris, 1836, t. XIX, p. 200-203.

*III. AU CONCILE DU VATICAN.* — 1° *Opinions nouvelles émises au XIXe siècle.* — La doctrine catholique sur la nature de l'inspiration continua à être enseignée au XIXe siècle, quoique les ouvrages qui traitent cette question aient été moins nombreux que durant les siècles précédents. La caractéristique des études de cette époque est la distinction nettement établie entre la révélation immédiate, ou la prophétie, et l'inspiration scripturaire. Celle-ci n'entraîne pas, généralement parlant, une révélation directe du contenu de l'Écriture. On l'a fait consister dans une motion divine, qui pousse et détermine les hagiographes à écrire, dans une illumination intérieure qui éclaire leur intelligence et leur manifeste ce qu'ils doivent écrire, et une assistance spéciale, durant le travail de la rédaction, pour écarter de leur esprit et de leur œuvre toute erreur. Tel est, avec des nuances, l'enseignement élémentaire de J. H. Janssens, *Hermeneutica biblica*, Liège, 1818, p. 40 (cf. Dausch, *op. cit.*, p. 164-165), de Liebermann, *Institutiones theologicæ*, 1819, t. II, part. II, c. I, a. 1, § 1, 2; plus développé de J. Perrone, *Prælectiones theologicæ, Tractatus de locis theologicis*, Mayence, 1843, t. IX, p. 102, 103;

de H. Denzinger, *Vier Bücher von der religiöser Erkenntniss*, 1857, t. II, p. 108-124; de J. B. Henrich, *Lehrbuch der Dogmatik*, t. I, p. 382 sq.; du cardinal Manning, *La mission temporelle du Saint-Esprit*, trad. franç., Paris, 1867, p. 159-212; de F. Kaulen, *Geschichte der Vulgata*, Mayence, 1868, p. 23-85; de Scheeben, *La dogmatique*, l. I, c. III, § 16, n. 223-252; trad. franç., Paris, 1877, t. I, p. 175-180. Cf. P. Dausch, *Die Schriftinspiration*, p. 201-208. Cependant, Dens, à Malines, admettait encore l'inspiration verbale, et Reithmayr ne distinguait pas l'inspiration *ad scribendum* de l'inspiration *ad loquendum*, et il attribuait aux prophètes l'inspiration verbale et aux apôtres l'infaillibilité résultant de leur apostolat. *Introduction aux livres canoniques du Nouveau Testament*, § 22, trad. franç., Paris, 1861, p. 202-226. Mais c'était là diverses opinions libres de l'enseignement catholique.

Deux vues divergentes se manifestèrent toutefois qui furent condamnées par le concile du Vatican en 1870, et elles fournirent au concile l'occasion de déclarer quel était le véritable sens de l'inspiration biblique.

1. La première fut proposée par Jean Jahn, professeur à Vienne (Autriche). Après avoir démontré que les livres de l'Ancien Testament contenaient la révélation divine, il ajouta que, pour qu'ils eussent une autorité divine, il était nécessaire et il suffisait que leurs auteurs eussent été exemptés par Dieu de toute erreur. Or, cette exemption d'erreur constituait leur inspiration. Jahn conservait ce nom, consacré par l'usage, quoique, dans sa signification propre, il désignât quelque secours positif de Dieu, accordé aux écrivains sacrés, alors que l'absence d'erreur n'était qu'un élément purement négatif, qui n'entraînait ni nouvelle manifestation de la vérité ni enseignement direct, mais simple préservation d'erreur dans la manifestation de la révélation divine. *Einleitung in die göttlichen Bücher des Alten Bundes*, Vienne, 1802, part. I, § 14, 19, p. 91 sq., 107 sq.; 2e édit., Vienne, 1814 (en latin); Ackermann a corrigé ce passage dans les éditions suivantes de l'*Introductio* de Jahn. L'inspiration n'était donc plus que l'exemption d'erreur. Si le mot était conservé, la chose elle-même, signifiée par le mot, était niée.

2. Daniel Haneberg fit consister l'inspiration de l'Écriture dans l'approbation subséquente des Livres saints, non plus par le Saint-Esprit, comme Lessius, mais par l'Église, dans un sens analogue à l'opinion de Sixte de Sienne. Après avoir rappelé les trois attitudes du Saint-Esprit relativement aux écrivains sacrés dans l'acte de l'inspiration, telles que Bonfrère les avait exposées, Haneberg, qui y voit trois sortes d'inspirations distinctes, ajoute qu'on pourrait difficilement les appliquer en particulier à tel ou tel livre, à tel ou tel verset de la Bible. On pourrait dire tout au plus que les passages, qui sont rapportés directement à Dieu par la formule : *Hæc dicit Dominus*, auraient été l'objet d'une inspiration antécédente; les livres poétiques auraient été rédigés sous l'inspiration concomitante, c'est-à-dire par la seule assistance divine, qui excluait toute erreur, et les livres historiques par l'approbation subséquente de l'Église, qui les reconnaît pour divins et canoniques. *Versuch einer Geschichte der biblischen Offenbarung*, Ratisbonne, 1850, p. 714; *Histoire de la révélation biblique*, trad. Goschler, Paris, 1856, t. II, p. 469. Cette théorie, qui admettait que, de fait, une bonne partie de la Bible n'était devenue Écriture sainte que par l'approbation de l'Église et niait ainsi son inspiration, trouva, paraît-il, quelques partisans, bien qu'elle ait été modifiée dans la 3e édition, 1863, p. 817, par l'adjonction d'une certaine direction de l'Esprit Saint. Elle disparut de la 4e édition, corrigée par Weinhart, 1876, p. VIII. d'après les ordres de l'auteur, qui avait expressément rejeté son sentiment.

2. *Leur condamnation par le concile du Vatican.* — Dès 1860, le jésuite Franzelin, alors professeur à l'Université Grégorienne, à Rome, livrait à ses élèves son traité autographié : *De divina traditione et Scriptura.* Or, dans la IVe thèse de la IIe partie, l'auteur, avant d'exposer la véritable notion de l'inspiration, excluait les deux opinions de Jahn et de Haneberg. Son traité fut imprimé pour la première fois à Rome en 1870. Quand le concile du Vatican fut réuni, il se proposa d'établir la doctrine catholique sur la révélation et ses sources. Le théologien Franzelin fut chargé de préparer le projet de constitution dogmatique, qui exposerait cette doctrine. Or, dans le *Schema* de cette constitution, comme dans son cours autographié et imprimé, Franzelin excluait comme insuffisantes et erronées les opinions de Jahn et de Haneberg sur la notion de l'inspiration scripturaire, Au c. III de ce *Schema*, présenté aux Pères du concile, elles étaient exclues en ces termes : *Sacri autem et canonici credendi sunt, non quod humana tantum ope scripti, auctoritate tamen Ecclesiæ in canonem SS. Scripturarum relati sint; neque propterea solum, quod divinam revelationem sine errore contineant. Collectio Lacensis*, t. VII, col. 508. Dans les notes, ajoutées au *Schema*, l'auteur expliquait que les erreurs *recentioris ætatis*, relativement à l'Écriture sainte, exigeaient une explication plus claire de la véritable notion de l'inspiration. Or, sous ce rapport, il déclare avant tout quel est le sens non génuine du dogme de l'inspiration. *Duplex nimirum error expresse designatur.* La première est celle qui affirmait des livres canoniques *eos primitus scriptos esse tantum modo ingenio et industria humana, sed propter res quas continent, ab Ecclesia sive jam mosaica sive christiana inter libros canonicos recensitos esse, et eatenus habendos esse ut sacros. Tum excluditur error alter, quo libri Scripturæ non ratione originis ipsorum librorum seu ratione scriptionis, sed solum ratione materiæ, quod sine errore continent veritates revelatas, sacri et divini esse dicuntur. Ibid.*, col. 522.

Ce schéma fut expliqué à la Députation de la foi par son auteur qui était consulteur de la commission théologique, pour répondre à des difficultés soulevées par quelques membres de cette commission. Franzelin montra d'abord très clairement que l'Église n'a pas le pouvoir de faire qu'un livre d'origine humaine devienne Écriture sainte, en le plaçant au canon des Livres saints; elle a seulement le droit de déclarer infailliblement qu'un livre d'origine divine doit prendre rang parmi les livres sacrés et canoniques. Il ne suffit pas non plus pour qu'un livre soit Écriture sainte, c'est-à-dire divinement inspiré, qu'il contienne les vérités de foi sans erreur. Un livre n'est pas Écriture sainte seulement *ratione materiæ*, mais il doit l'être *ratione originis. Ibid.*, col. 1621-1622.

Le schéma, retouché par Mgr Martin, évêque de Paderborn, avec l'aide d'un théologien (Franzelin vraisemblablement), était ainsi libellé : *Neque vero eos* (les livres canoniques) *Ecclesia pro sacris et canonicis habet, propterea quod sola licet humana industria compositi, auctoritate tamen sua approbati sint, nec propterea solum, quod revelationem contineant. Ibid.*, col. 1629. Ce texte fut remis aux Pères de la Députation de la foi, le 1er mars 1870. *Ibid.*, col. 1647-1648, et il fut approuvé, le 6 mars *Ibid.*, col. 1655.

Quand il fut présenté aux Pères du concile, sa rédaction, modifiée encore, ne changeait pas le sens de la phrase : *Eos vero Ecclesia non propterea pro sacris et canonicis habet, quod auctoritate sua approbati sint, licet sola humana industria concinnati; aut ideo dumtaxat, quod revelationem sine errore contineant* '*Ibid.*, col. 72.

Mgr Gasser, dans le rapport qu'il lut au nom de la Députation de la foi, commence par expliquer le sens du projet. Le schéma dit ce qu'est un livre sacré et canonique négativement d'abord, et de deux façons. La première opinion qui est rejetée tendrait à dire qu'un livre est sacré et canonique, parce que l'Église l'a approuvé par son autorité. *Reapse liber talis nulla ratione inspiratus dici potest : nam Ecclesia librum non inspiratum non potest auctoritate sua facere inspiratum. Ergo approbatio Ecclesiæ ad librum sacrum constituendum certe non sufficit.* Mgr Gasser fait ensuite remarquer, comme nous l'avons dit plus haut, col. 2145, que l'opinion de Lessius n'est pas visée par là. Il s'agit ici de l'approbation de l'Église et non pas de celle de Dieu. *Ulterius etiam excluditur illa notio inspirationis ubi dicitur librum quemdam esse sacrum seu divinitus inspiratum eo quod revelationem sine errore contineat. Nam si hujusmodi libri essent inspirati, omnes canones conciliorum libris sacris sunt adnumerandi. Ibid.*, col. 140-141.

Six amendements avaient été présentés, qui ne tendaient qu'à préciser davantage la rédaction du texte, laquelle avait paru ambiguë ou peu claire. *Ibid.*, col. 123. La Députation de la foi adopta la rédaction qui avait été proposée dans le 30e amendement et qui donnait satisfaction aux amendements 31e *bis* et 32e; elle rejeta le texte trop long du 31e et l'addition : *sine ullo Dei afflatu* du 33e, qui fut jugée superflue. *Ibid.*, col. 142. Ces propositions, présentées par son rapporteur, furent approuvées par tous les Pères. *Ibid.*, col. 143.

Le texte, révisé en conséquence, n'avait donc reçu que des retouches de style. Le voici : *Eos vero Ecclesia pro sacris et canonicis habet non ideo, quod sola humana industria concinnati, sua deinde auctoritate sint approbati; nec ideo dumtaxat, quod revelationem sine errore contineant. Ibid.*, col. 154, 218. Cette rédaction ne souleva plus aucune observation. Elle fut donc promulguée à la IIIe session, le 24 avril 1870. Const. *Dei Filius*, c. II, *ibid.*, col. 251.

Les débats indiquent clairement le sens que le concile a donné à cette déclaration. Il est certain que les Livres saints contiennent la révélation divine sans mélange d'erreur; mais cela ne suffit pas pour affirmer qu'ils ont été inspirés : il faut qu'ils soient d'origine divine. C'est pourquoi aussi l'approbation de l'Église ne peut faire que des livres d'origine humaine deviennent inspirés.

3° *Véritable notion de l'inspiration.* — Le concile ne s'est pas borné à exclure deux erreurs sur la nature de l'inspiration. Il a donné une notion positive de l'action divine qui a rendu les Livres saints sacrés et canoniques, et par conséquent inspirés. Le premier schéma énonçait cette notion en ces termes : *sed eo quod Spiritu Sancto inspirante conscripti fuerunt, ideoque sunt Scripturæ divinitus inspiratæ* (II Tim., III, 16), *quæ habent auctorem Deum atque ita continent vere et proprie verbum Dei scriptum. Quare hæreticam esse declaramus et damnamus sententiam, si quis divinitus inspiratum esse negaverit aliquem vel integrum vel ex parte librum*, l'un ou l'autre de ceux que le concile de Trente a définis être sacrés et canoniques. *Ibid.*, col. 508. Dans les notes, qui accompagnaient ce projet, le sens de ce passage était ainsi expliqué : *Sequitur deinde positiva declaratio doctrinæ catholicæ, quo sensu omnes libri Scripturæ et ob quam rationem eis intrinsecam fuerunt ab Ecclesia sacri declarati, et jam hoc ipso in canonem relati. Ratio nimirum est ex divina origine seu scriptione ipsorum librorum. Hæc vero scriptio divina declaratur, quod 1. libri conscripti sunt, inspirante Spiritu Sancto. Erat igitur supernaturalis operatio Spiritus Sancti in homines ad ipsos libros scribendos. 2. Ex hoc ipso quod actio Spiritus Sancti referebatur ad scribendos libros per homines ad hoc opus inspiratos, ipsi libri sunt et ab apostolis dicuntur* Scriptura divinitus inspirata. 3. *Denique actio illa inspirationis erat hujusmodi, ut Deus sit librorum auctor seu auctor scriptionis, ita ut ipsa rerum consignatio seu scriptio tribuenda sit principaliter operationi divinæ in homine et per hominem agenti, et proinde libri contineant scriptum verbum Dei. Hoc modo inspirationem Scripturæ in Ecclesia Dei semper intellectam et intelligendam esse, demonstrat.* 1. *SS. Patrum consensus. Dicunt enim, Scripturas esse conscriptas per Spiritum Sanctum vel per operationem Spiritus Sancti, esse litteras Dei ad homines missas, Scripturas esse a Deo dictas, esse a Deo vel operatione Dei datas vel conditas, homines in iis scribendis fuisse instrumenta sub operatione divini Spiritus.* Et chacune de ces formules des Pères est appuyée en note par des références à leurs ouvrages, reproduits dans les Patrologies de Migne ou par Mansi, dans sa *Collectio conciliorum*. Quant à la foi de l'Église en Dieu *auctor librorum* des deux Testaments, elle est énoncée dans les documents authentiques des papes et des conciles, que nous avons cités précédemment, col. 2094 sq. *Ibid.*, col. 522-523.

Cette rédaction souleva une difficulté : elle paraissait étendre l'inspiration à chacune des particules et aux mots eux-mêmes des Livres divinement inspirés. Le P. Franzelin la résolut ainsi, dans son mémoire déjà cité : *At primum notio inspirationis declaratur juxta formulam ecclesiasticam, ita ut Deus sit auctor Scripturarum seu librorum sacrorum, cujus formulæ veritas satis demonstrata est in annotationibus subjectis. Ad hoc autem ut Deus auctor sit, requiritur quidem supernaturalis divina actio in humani scriptoris intellectum ac voluntatem. Quænam vero hæc actio sit, hic strictim non definitur, sed relinquitur doctorum explicationi. Certum est, in tradita notione inspirationis non revelationem rerum scriptori factam (si revelatio proprio sensu intelligatur) multoque minus dictationem singulorum verborum comprehendi velut essentialem et necessariam ad inspirationis conceptum. Quod vero ad extensionem inspirationis spectat, diserta appellatione ad conc. Tridentinum significatur, eas partes credendas esse inspiratas, quas Tridentinum definivit* esse sacras et canonicas. *Quæstiones vero hactenus inter catholicos controversæ de sensu, quo partes librorum in Tridentino decreto intelligendæ sint, nec definiuntur nec attinguntur. Quoad extensionem ergo inspirationis nihil omnino definitioni tridentinæ superadditur. Ibid.*, col. 1621.

Le schéma réformé présentait, sur le point qui nous occupe, une rédaction plus courte et plus condensée que la première : *Sed ideo quod Spiritu S. inspirante conscripti Deum habent auctorem ejusque sunt vere et proprie verbum scriptum atque ut tale Ecclesiæ ab apostolis traditi. Ibid.*, col. 1629. Ce texte fut encore remanié et écourté par la Députation de la foi : *Sed ideo quod Spiritu Sancto inspirante conscripti, Deum habent auctorem, atque ut tales Ecclesiæ per apostolos traditi sunt. Ibid.*, col. 79. Sur cette rédaction, Mgr Simor dit, dans le rapport qu'il lut en congrégation générale : *Patet nimirum quod in hoc schemate nihil novi de inspiratione dicatur et quod Deputatio plane nihil novi in specie dicere voluerit, sed liberum reliquerit scholis disputare de modo inspirationis et, ut scholæ loquuntur, de extensione inspirationis. Ibid.*, col. 86. Des amendements avaient été proposés par des Pères. Le 31e exposait longuement la même doctrine; nous l'avons déjà dit, il fut écarté à cause de sa longueur. Le 32e et le 34e ne visaient que la tradition des Livres saints à l'Église, par les apôtres. *Ibid.*, col. 123. Dans son rapport, lu aussi en congrégation générale, Mgr Gasser expliqua le sens de la notion positive de l'inspiration, qui était donnée : *Et quidem quoad*

*characterem internum, scilicet quod Spiritu Sancto inspirante conscripti, Deum habent auctorem, et deinde quoad characterem externum, quod tales Ecclesiæ per apostolos traditi sunt.* Sur ce dernier point, qui ne va pas à notre sujet, la Députation de la foi admit partiellement le 32e amendement, en supprimant les mots : *per apostolos.* Voir Th. Granderath, *Histoire du concile du Vatican*, l. II, c. x, trad. franç., Bruxelles, 1911, t. II*a*, p. 102. Elle modifia en conséquence la finale de la rédaction en cette formule : *atque ut tales ipsi (scilicet Ecclesiæ) traditi sunt. Ibid.*, col. 142.

A la discussion qui suivit, un seul amendement fut proposé au sujet de la véritable notion de l'inspiration. Les mots : *Spiritu Sancto inspirante conscripti*, qui font allusion à l'Épître de saint Pierre, où il n'est question que des prophéties, ne plaisaient pas à l'auteur de l'amendement. Il préférerait les termes plus canoniques : *divinitus inspirati*, que saint Paul a employés en parlant de l'Écriture entière. L'idée était de faire porter la définition sur le fait de l'inspiration, et non pas sur son mode, et cela afin d'infliger le minimum d'offense aux théologiens catholiques. *Ibid.*, col. 225. Le 19 avril 1870, Mgr Gasser répondit à cette observation. Il fit observer que la phrase critiquée était empruntée au concile de Florence, qui a appliqué les paroles de saint Pierre à tous les auteurs des livres des deux Testaments. *Ibid.*, col. 239. La phrase fut donc conservée et promulguée à la IIIe session; seul, le dernier membre était ainsi libellé : *atque ut tales ipsi Ecclesiæ traditi sunt. Ibid.*, col. 251.

Puisque le concile du Vatican n'a rien voulu définir et n'a rien défini sur le mode de l'inspiration scripturaire, ni sur l'étendue de cette inspiration, nous ne tirerons rien de sa définition sur les deux points, laissés à la libre discussion des docteurs. Nous signalerons cependant le sens précis qu'il a donné à la formule traditionnelle de la notion positive et véritable de l'inspiration : *Spiritu Sancto inspirante conscripti, Deum habent auctorem.* Il s'agit des livres sacrés et canoniques eux-mêmes, et non pas de leurs auteurs. En l'employant ainsi, le concile n'a pas donné à l'expression *auctor* le sens de *garant* de la vérité de ces livres ou de leur *cause efficiente* au sens large, mais bien dans le sens d'agent principal de leur rédaction. Cette formule traditionnelle peut donc servir aux théologiens de point de départ pour déterminer la part que Dieu a prise dans la rédaction des Livres eux-mêmes, qui ont été *écrits* sous l'inspiration du Saint-Esprit. Cf. Th. Granderath, *Histoire du concile du Vatican*, trad. franç., Bruxelles, 1911, t. II *b*, p. 152.

*IV. APRÈS LE CONCILE DU VATICAN.* — 1° *Théologiens qui expliquent la nature de l'inspiration d'après la notion définie de Dieu auteur des Livres saints.* — Le Père Franzelin, dont nous connaissons le rôle au concile du Vatican et dont le traité *De Scriptura* avait fourni le cadre de la notion catholique de l'inspiration, était parti de cette notion pour déterminer le mode de l'inspiration des Livres saints. Dans son traité *De divina traditione et Scriptura*, 3e édit., Rome, 1882, il démontrait, thes. II, que Dieu est l'auteur des Livres saints *per suam supernaturalem actionem in conscriptores humanos*, c'est-à-dire par l'inspiration du Saint-Esprit sur ces écrivains. Au sens strict, *ratione scriptionis, quæ est efficienter a Deo per hominem, in quem operetur ad scribendum et in scribendo ita ut Deus ipse princeps auctor libri sensu proprio censeri debeat*, p. 329.

S'appuyant sur les témoignages des Pères et des théologiens, Franzelin considérait Dieu comme la cause principale efficiente des Livres saints et les écrivains sacrés comme les instruments dont Dieu s'était servi. Dieu n'a pas écrit par lui-même, mais par des hommes : il est néanmoins l'auteur des Livres saints, parce qu'il a conçu toutes les choses contenues dans ces livres et qu'il a voulu les y faire consigner. Dieu aurait pu révéler immédiatement ces choses aux hommes qu'il inspirait. La révélation directe n'a été nécessaire que pour les choses qu'ignoraient les écrivains sacrés. Quant aux choses qu'ils connaissaient ou qu'ils pouvaient connaître par leur industrie propre, Dieu a seulement déterminé ces écrivains à les écrire, mettant ainsi dans leur intelligence les choses qu'il voulait leur faire dire. Cette inspiration peut être regardée comme une révélation au sens large du mot. Or, les choses, ainsi révélées par Dieu tant par révélation immédiate que par simple inspiration, constituent l'*élément formel* du livre; les mots et les paroles qui les expriment n'en sont que l'*élément matériel.* Pour que Dieu soit l'auteur d'un livre, il suffit que l'élément formel du livre provienne de lui, et il n'est pas nécessaire que l'élément matériel lui soit propre; les mots ont donc pu être écrits par l'écrivain inspiré lui-même, à la condition toutefois qu'ils expriment infailliblement l'élément formel, les choses ou vérités que Dieu voulait faire écrire par leurs plumes. Pour assurer cette infaillibilité de l'expression, Dieu, tout en laissant aux écrivains sacrés le libre choix des termes qu'ils employaient, les assistait, tandis qu'ils écrivaient, et veillait à ce qu'ils exprimassent exactement les choses qu'il voulait exprimer par leur intermédiaire. L'inspiration verbale n'a donc pas été nécessaire, et, de fait, n'a pas eu lieu. Franzelin démontrait sa thèse par les témoignages patristiques, que nous connaissons. Il n'innovait donc rien, et, si nous ne nous trompons, il n'avait en propre que la distinction entre l'élément formel et l'élément matériel du livre. Cette distinction, il ne l'établissait pas *a priori*, d'après la notion abstraite de ce que devait être un livre pour avoir Dieu comme auteur principal, mais d'après les données de l'enseignement traditionnel.

La thèse de Franzelin a été adoptée par un grand nombre de théologiens, notamment de la Compagnie de Jésus, entre autres par H. Hurter. *Theologiæ dogmaticæ compendium*, 3e édit., Inspruck, 1880, t. I, p. 144-154; C. Mazzella, *De virtutibus infusis*, 4e édit., Rome, 1894, p. 523-546; Chr. Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1894, t. I, p. 374 sq.; Tepe, *Institutiones theologicæ*, Paris, 1894, t. I, n. 760; J. Brucker, *Questions actuelles d'Écriture sainte*, Paris, 1895, p. 24-53; *Études*, 5 janvier 1897, t. LXX, p. 113-119; *L'Église et la critique biblique*, Paris, s. d. (1908), p. 35-78; Knabenbauer, *Stimmen aus Maria Laach*, 1897, t. LIII, p. 76 sq.; De San, *Tractatus de divina traditione et Scriptura*, Bruges, 1903, p. 244-255; Schiffini, *Divinitas Scripturarum*, Turin, 1909, p. 241-242, et, en dehors de la Compagnie, par F. Schmid, *De inspirationis Bibliorum vi et ratione*, Brixen, 1885, p. 38-60; G. J. Crets, *De divina Bibliorum inspiratione dissertatio dogmatica*, Louvain, 1886, p. 105-127.

Sans parler de la distinction entre l'élément formel et l'élément matériel d'un livre, le Père Kleutgen distinguait l'inspiration de la révélation et de l'assistance. C'était une impulsion divine qui poussait un homme à écrire, non pas de sa propre délibération, mais par un instinct divin. Or Dieu, quand il a donné cette impulsion, ne laisse pas l'écrivain de son choix à ses lumières personnelles, il lui infuse une lumière spéciale, par laquelle il lui révèle, s'il y a lieu, des choses inconnues et il éclaire celles des choses antérieurement connues qu'il veut lui faire écrire. Tout ce qu'écrit l'écrivain, ainsi inspiré par Dieu, devient pour les autres règle de foi, car Dieu a assisté cet homme pour qu'il ne tombe pas dans l'erreur. On pourrait donc comprendre sous le nom d'inspiration une impulsion antécédente à écrire, une assistance concomitante et

une confirmation subséquente du contenu du livre; mais les deux derniers actes ne suffiraient pas, à eux seuls, car l'inspiration exige toujours une lumière surnaturelle, même si aucune nouvelle révélation n'intervient, et une impulsion surnaturelle à écrire. Ainsi en a-t-il été pour les livres sacrés et canoniques, qui, écrits sous l'inspiration du Saint-Esprit, ont eu Dieu pour auteur. Tout dans l'Écriture est inspiré. La seule discussion possible est de savoir si tous les mots ont été écrits par une impulsion spéciale du Saint Esprit. Parfois cependant il se peut qu'une lumière nouvelle n'ait pas été communiquée par l'Esprit Saint à l'écrivain sacré; il faut toujours au moins que celui-ci ait reçu l'impulsion divine à écrire et que Dieu l'ait assisté, tandis qu'il écrivait, pour l'empêcher d'errer. Cette impulsion à écrire doit enfin être une motion spéciale, à laquelle s'ajoute au moins l'assistance divine. *De inspiratione*, dans Schneemann, *op. cit.*, p. 473 sq. On le voit, le P. Kleutgen complétait, en la corrigeant, l'opinion de Bonfrère et développait celle de Lessius.

François Schmid consacra un ouvrage spécial : *De inspirationis Bibliorum vi et ratione*, Brixen, 1885, à l'étude de l'inspiration biblique. Le l. II traite du concept de l'inspiration. Pour que Dieu soit l'auteur d'un livre, il faut de sa part une influence positive sur l'écrivain, telle que celui-ci veuille écrire ce que Dieu veut lui faire écrire et conçoive lui-même ce que Dieu a conçu de lui faire écrire. Écrire un livre, c'est mettre par écrit ses pensées pour les faire connaître aux lecteurs. Si donc Dieu lui-même ne déterminait pas tout ce qu'il veut faire écrire et communiquer aux lecteurs, il ne serait pas l'auteur du livre, rédigé par l'hagiographe. Il détermine ce contenu en le faisant concevoir à l'hagiographe. L'impulsion divine à écrire doit aussi déterminer la volonté de l'écrivain à écrire au nom de Dieu, dont il est l'instrument, sans aliénation des sens ni suspension de la liberté, mais au contraire avec usage de la raison. Cette impulsion agit, par l'intermédiaire de la volonté sur les forces d'exécution, qui suivent leur cours naturel. Quant à l'élocution, il n'est besoin que de l'assistance divine pour que les mots, choisis par l'écrivain, rendent exactement la pensée divine. L'inspiration verbale n'appartient donc pas à l'élément formel de la parole de Dieu, quoique les mots eux-mêmes soient de Dieu, d'une certaine manière. Ainsi Schmid joint à la notion du livre inspiré, qu'il développe comme Franzelin, celle de l'auteur inspiré, dont il décrit la psychologie.

L'année suivante, 1886, Dom Crets, prémontré, soutint à Louvain une thèse : *De divina Bibliorum inspiratione dissertatio dogmatica*. Pour exposer la raison propre de l'inspiration, le candidat analyse, lui aussi, la formule : *Deus est auctor librorum sacræ Scripturæ*, sect. III, p. 127-167. Qu'est-ce qui est requis et qu'est-ce qui est suffisant pour que Dieu soit l'auteur d'un livre, rédigé par un homme, qui lui sert d'instrument? Pour l'élément formel du livre, il faut que l'écrivain ait reçu une influence divine, par laquelle il conçoive dans son esprit l'idée d'écrire et soit poussé infailliblement dans sa volonté à rédiger tout ce que le Saint-Esprit veut lui faire consigner par écrit pour l'instruction des autres hommes, et rien que cela. Il faut encore une assistance et une certaine onction du Saint-Esprit, qui préserve l'écrivain de toute erreur. En vertu de cette assistance, l'hagiographe choisit les mots aptes à exprimer les pensées que le Saint-Esprit veut lui faire exprimer. L'influx divin sur l'intelligence des écrivains sacrés peut, dans certains cas, avoir pour effet de révéler ou de rappeler à la mémoire ce qui doit être écrit. Mais si l'hagiographe sait de science propre ce que le Saint-Esprit veut lui faire écrire, il suffit alors, mais il est nécessaire, que Dieu indique par une lumière surnaturelle ce qui doit être écrit et qu'il pousse l'écrivain à l'écrire en lui faisant juger, par un jugement pratique, qu'il doit l'écrire et n'écrire que cela. Le Saint-Esprit peut aussi pousser l'hagiographe à rechercher dans les sources historiques ce qu'il doit écrire, en l'éclairant sur l'usage qu'il doit en faire et sur le choix des vérités que celles-ci contiennent. Une motion divine à écrire a dû précéder l'influx divin sur l'intelligence de l'hagiographe et elle persévère efficacement tant que dure la rédaction du livre. Les facultés naturelles de l'écrivain restent normalement en jeu, mais elles sont élevées par Dieu en vue de leur faire exécuter convenablement leur acte propre. Le livre ainsi composé est vraiment un livre d'origine divine, qui contient la parole de Dieu et qui jouit de l'autorité divine. Enfin, l'inspiration verbale, ou la dictée des mots, n'est pas nécessaire. Il suffit que le Saint-Esprit ait influé sur le choix des mots de façon à ce que sa pensée soit bien rendue.

Cette manière d'expliquer l'inspiration était reproduite dans tous les manuels de théologie et d'introduction biblique. Elle semblait définitivement établie dans les écoles catholiques, lorsqu'elle céda la place à une nouvelle explication de la nature de l'inspiration.

2° *Nouvelle explication, adoptée par Léon XIII dans l'encyclique Providentissimus Deus.* — En 1891, le P. Cornely, jésuite allemand, professeur au Collège romain, ajouta à son *Compendium introductionis*, et publia à part une courte dissertation *De divina S. Scripturarum inspiratione*, qui a été aussi traduite en français, dans son *Manuel d'introduction historique et critique à toutes les saintes Écritures*, Paris, s. d. (1907), t. II, p. 489-494. Après avoir rappelé les définitions des conciles, et notamment celle du concile du Vatican, puis les preuves de l'inspiration des Livres saints, voulant donner la notion positive de cette inspiration, il dit, n. 4 : « Puisque, selon les témoignages de l'Écriture et de la tradition, nos livres sacrés ont Dieu pour auteur et que cependant ils ont été écrits par des hommes sous l'inspiration de l'Esprit Saint, ces trois choses semblent être produites à leur origine : par une illumination surnaturelle, Dieu avait fait que l'écrivain embrassât, pour l'écrire, tout le sujet que Dieu voulait transmettre aux hommes par tel livre déterminé; ensuite, par sa grâce efficace, il a mis en mouvement la volonté de l'écrivain, pour qu'il la consignât par écrit; enfin, par sa continuelle assistance, il a dirigé l'écrivain, de telle sorte qu'il revêtit d'une forme propre à en exprimer pleinement le sens, toutes les vérités et les seules vérités que Dieu voulait faire consigner dans ce livre ». Il n'admettait pas toutefois la suggestion divine de chaque mot, de chaque expression, à l'écrivain sacré, il reconnaissait seulement l'inspiration verbale dans quelques cas, « par exemple, lorsque Dieu a révélé, pour la première fois, un mystère proprement dit, ou lorsqu'il a voulu qu'une vérité fût désignée par tel mot particulier (par exemple, celui de Λόγος, Verbe), ou par telle forme du mot (Gal., IV, 16). »

Dans cette analyse de la notion de Dieu, auteur principal des Livres saints, le P. Cornely abandonnait la distinction de Franzelin entre l'élément formel et l'élément matériel d'un livre, et il aimait mieux « conserver l'ancienne manière de parler. » Ainsi, il étendait l'illumination divine de l'esprit et la motion de la volonté à tous les faits et à toutes les idées des Livres saints; mais pour leur forme extérieure, il n'exigeait que l'assistance efficace de Dieu pour veiller non seulement à ce que l'écrivain ne mêlât aucune idée étrangère à celles qu'il devait transmettre, qu'il n'en omît aucune, qu'il n'en exprimât aucune d'une manière plus ou moins erronée, mais aussi pour le diriger afin

que, toujours et partout, il choisît une forme bien appropriée et convenable à la parole divine, sans que pourtant elle fût la plus belle et la plus parfaite.

Dans l'encyclique *Providentissimus Deus* sur les Écritures, du 18 novembre 1893, le souverain pontife Léon XIII, après avoir cité la déclaration du concile du Vatican, conclut, du fait que le Saint-Esprit est l'auteur principal de l'Écriture, qu'on ne pouvait prétendre que les écrivains sacrés, ses instruments, auraient pu commettre des erreurs. La conclusion était fondée sur la notion de l'inspiration de ces écrivains eux-mêmes, « car, disait-il, Dieu les a tellement excités et mus par sa vertu surnaturelle à écrire et il les a tellement assistés, quand ils écrivaient, qu'ils ont d'abord conçu dans leur esprit, puis fidèlement voulu rendre, enfin exprimé exactement et avec une infaillible vérité, tout ce que Dieu leur ordonnait d'écrire, ni plus ni moins; autrement il ne serait pas lui-même l'auteur de la sainte Écriture. » Traduction de M. Didiot, *Traité des saintes Ecritures*, Paris, Lille, 1894, p. 130. Pour le texte, voir Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, 13e édit., 1921, p. 1952; Cavallera, *Thesaurus doctrinæ catholicæ*, Paris, 1920, n. 90. Cette analyse de la notion de l'inspiration ne part pas directement de la formule du concile du Vatican : « Dieu auteur des Livres saints »; elle aboutit seulement à cette conséquence qu'*autrement Dieu ne serait pas leur auteur*. Si elle n'a pas été empruntée au Père Cornely, elle expose les mêmes actes divins sur les écrivains sacrés, bien qu'ils soient un peu diversement ordonnés : une excitation et une motion à écrire et une assistance spéciale qui fait concevoir aux écrivains sacrés tout le contenu des Écritures et le leur fait exprimer exactement et avec une infaillible vérité.

Cette explication de la nature de l'inspiration était destinée à une fortune considérable. Les commentateurs de l'encyclique ne pouvaient manquer de faire ressortir les mêmes éléments de l'inspiration. Le chanoine Jules Didiot les a considérés en Dieu, inspirateur des écrivains sacrés et auteur principal des Livres saints, dans les écrivains inspirés eux-mêmes, auteurs secondaires des mêmes livres. L'action de Dieu a été une excitation et une motion à écrire, puis une assistance qui donne aux hagiographes la conception juste de tout ce qu'ils doivent écrire, la volonté de l'écrire fidèlement et la faculté d'exprimer exactement et infailliblement toute la pensée divine. A l'excitation divine correspond la conception humaine, à la motion divine la volonté humaine et à l'assistance la rédaction humaine. Le rôle propre à chacun des auteurs de l'Écriture est ainsi fixé, et il n'y a pas essentiellement place pour la révélation, qui ne peut se produire qu'accidentellement. *Op. cit.*, p. 175-179.

M. Vacant, qui commentait les décisions du concile du Vatican, a bien vu que, sur la notion de l'inspiration des Écritures, l'encyclique *Providentissimus Deus* les avait complétées et précisées. Aussi est-ce à cette encyclique qu'il emprunte la notion de l'inspiration. Il y reconnaît, après Léon XIII, de la part de Dieu, une motion prévenante *(excitavit)* et concomitante *(movit)*, qui a poussé les hagiographes à écrire, puis une assistance qui les empêche de rien ajouter ou retrancher à ce que Dieu a voulu leur faire écrire, de façon à produire infailliblement un livre d'origine divine et humaine à la fois. *Études théologiques sur les constitutions du concile du Vatican*, Paris, Lyon, 1895, t. I, p. 458-460. Puis, après avoir exposé les erreurs condamnées par le concile de 1870, p. 460-464, il expose, d'après le concile et le souverain pontife, comment Dieu est l'auteur des Livres saints pour les avoir fait écrire, p. 464-468. Il voit dans l'excitation et la motion surnaturelles le caractère principal et distinct de l'inspiration, celui dont les autres dérivent. Par elles l'inspiration se distingue des autres secours surnaturels, qui l'accompagnent, mais peuvent s'en séparer comme sont la révélation et l'assistance. Elles ont pour objectif la volonté de l'écrivain qui fait agir directement sa main. Mais cette impulsion divine ne s'arrête pas à la volonté, dont les déterminations ne vont jamais sans un objet fourni par l'entendement. Il faut donc que les données que Dieu veut faire entrer dans un livre, soient présentes à l'intelligence de l'écrivain. Aussi, pour mettre la volonté en exercice, Dieu donne dans l'intelligence la pensée du livre et de son contenu. L'excitation de ces pensées est la préparation et le commencement indispensable de l'impulsion à écrire. La résolution devient efficace par l'action de l'écrivain, mais cette action pour la composition du livre se fait par suite de l'impulsion divine. Celle-ci produit donc un triple effet : elle suggère à l'intelligence la pensée du livre et des vérités à y consigner; elle détermine la volonté à écrire ce livre et à y consigner toutes les vérités présentées par Dieu à l'intelligence; elle fait enfin composer le livre de façon que l'écrivain exprime avec justesse tout ce que Dieu a voulu lui faire écrire. Cette assistance divine dans la composition n'empêche pas seulement l'écrivain sacré de se servir de termes impropres ou d'altérer la pensée divine; elle fait écrire fidèlement tout ce que Dieu veut faire écrire. Son effet est donc à la fois positif et négatif.

3° *Critique de l'analyse de la formule conciliaire et nouvelles explications de l'inspiration.* — Cependant, quelques années après l'encyclique *Providentissimus Deus*, on mit en question la justesse de la méthode de Franzelin. Les exégètes en commencèrent la critique; les théologiens thomistes la complétèrent et proposèrent de nouvelles explications.

1. *Critique des exégètes.* — M. Levesque pensait « qu'il ne serait pas inutile de remettre à l'étude la nature même de l'inspiration » et d' « aiguiller les recherches dans une voie nouvelle ». Car « on vit plus ou moins sur la théorie du cardinal Franzelin », qui confond secrètement l'inspiration et la révélation. *Essai sur la nature de l'inspiration des Livres saints*, dans la *Revue des facultés catholiques de l'Ouest*, décembre 1895, p. 405, 406. M. Levesque refuse donc de faire de la révélation une partie constitutive de l'inspiration. Bien qu'elle précède ou accompagne quelquefois l'inspiration, elle n'est qu'un secours distinct, qui n'entre pas dans la notion de l'inspiration. *Revue biblique*, avril 1897, p. 926. Le P. Lagrange fit, d'un autre biais, la même critique. Vu la difficulté de comprendre comment Dieu est l'auteur de quelques livres de la Bible, qui ont l'apparence d'être des livres écrits par les hommes, il faut concilier les exégètes qui constatent ces faits avec les théologiens, qui affirment, avec les conciles de Florence, de Trente et du Vatican, que Dieu est l'auteur des Livres saints, parce qu'ils ont été écrits sous l'inspiration du Saint-Esprit. « Il résulte clairement de ce *processus* que l'inspiration ne doit pas être expliquée par la formule : *Dieu est l'auteur des Livres saints*, mais au contraire que la formule « Dieu est l'auteur des Livres saints » repose sur la vérité de cette autre : les livres canoniques ont été écrits sous l'inspiration de l'Esprit Saint. La notion de l'inspiration devra donc être examinée en elle-même; mais elle devra cependant être conçue de manière à renfermer cette conséquence : Dieu est l'auteur de ces livres. Cette formule étant rigoureusement vraie, quoiqu'elle ne doive pas nous servir de point de départ, elle devra nécessairement se trouver implicitement dans la notion de l'inspiration. » *L'inspiration des Livres saints*, dans la *Revue biblique*, avril 1896, p. 206. La méthode de Franzelin aboutit à cette idée : « Dieu composant son livre pour le

déposer tout fait, au moins quant aux pensées, dans l'esprit de l'auteur inspiré, ou du moins à des équivoques qu'on retrouve dans plusieurs auteurs. »

M. Dick proposa une « meilleure méthode ». Elle consisterait à amasser tous les faits qui rendent difficile à comprendre, à première vue du moins, que Dieu fût l'auteur de la Bible. La question à résoudre est une question de fait : Comment *a-t-il plu* à Dieu d'inspirer la Bible? et non une question de possibilité : Comment a-t-il pu le faire? On ne peut dire *a priori* comment il l'a fait. Pour connaître ce comment, il faut examiner les Livres inspirés sous toutes les faces, voir comment ils sont et *ce qu'ils sont*, avant de savoir comment ils ont été inspirés. Il est donc nécessaire d'étudier leur contenu, les procédés et les méthodes suivant lesquels les auteurs les ont écrits, le but qu'ils se proposaient. De tous ces faits étudiés, rapprochés les uns des autres, on pourra conclure : Voilà comment ils sont inspirés; voilà ce qu'est l'inspiration. *L'inspiration des Livres saints*, dans la *Revue biblique*, octobre 1896, p. 488. C'est la méthode *a posteriori*, opposée à toute méthode *a priori*, la méthode exégétique et critique opposée à la méthode théologique et philosophique.

Le P. Lagrange repoussa avec quelque raison la méthode proposée. On ne peut faire dépendre les principes de la foi et de la théologie d'une étude critique dont nul ne peut prévoir le terme. Il faudrait assurer d'abord la pureté des textes bibliques, la critique littéraire devrait suivre la critique textuelle, avant d'édifier une histoire d'Israël et du christianisme primitif. Le dogme de l'inspiration paraîtrait enfin comme une expression de la foi des juifs et des premiers chrétiens. Mais c'est supposer que, sur l'inspiration, nous n'avons qu'une source d'information : les livres inspirés eux-mêmes. Or, l'Église est le seul interprète infaillible de l'Écriture; sa tradition contient d'utiles renseignements sur l'inspiration des Livres saints; ses théologiens ont étudié ce dogme. Nous avons à tenir compte de tous ces renseignements pour faire l'analyse philosophique de la notion d'inspiration scripturaire. *L'inspiration et les exigences de la critique*, *ibid.*, p. 497-498. Le P. Lagrange trouvait même « la réaction contre Franzelin légèrement exagérée ». *Ibid.*, p. 499. Il l'avait pourtant provoquée, en excluant toute révélation de la notion d'inspiration. *Revue biblique*, 1895, p. 149-150. Il ne voulait pas dissocier l'une de l'autre les notions d'inspiration et de révélation qui sont connexes.

Plus tard, le P. Prat trouvait, lui aussi, des désavantages à partir de la formule : *Deus est auctor Scripturæ* pour établir la nature de l'inspiration. Cette formule était, à ses yeux : 1° équivoque. *Auteur*, en français, n'est pas équivalent du latin *auctor*, qui a le sens classique et judiciaire de *cause* ou de *garant*. Le terme français signifie *écrivain*. En traduisant *Deus auctor* par *Dieu auteur*, on ôte au mot *auctor* son indétermination, un peu aux dépens de l'exactitude; 2° la théorie qui en part, fait reposer une thèse capitale sur un sens figuré du mot *auctor;* 3° elle ne s'établit pas sans quelques artifices, comme celui de négliger, dans les textes des conciles, le mot principal (à savoir, le mot *unum auctorem utriusque Testamenti*, qu'on lit dans tous les documents conciliaires depuis le IVe concile de Carthage, et qu'il faut suppléer (?) dans la définition du concile du Vatican). C'est pourquoi le Père Prat préférerait la formule : *Scriptura est verbum Dei*, pour les raisons suivantes : 1° Elle ressort si clairement de l'Écriture et de la tradition que la démonstration en est presque superflue; 2° elle a l'avantage de ramener à une même notion toute inspiration, soit écrite, soit orale; 3° elle a pour corollaire immédiat la garantie divine, par conséquent la *causalité* de la parole divine, et son aptitude à servir de norme; 4° elle se passe de figures, puisque Dieu parle, enseigne, instruit, ordonne, au sens propre, dans l'Écriture, par l'organe de son ambassadeur. *Récentes publications exégétiques*, dans les *Études*, 20 mai 1903, t. xcv, p. 556-558. Cf. *Les historiens inspirés et leurs sources*, *ibid.*, 20 février 1901, t. lxxxvi, p. 498-499. Le P. Félix Pignataro réfuta solidement l'opinion du P. Prat, dans une note qu'il ajouta à l'*Apparatus ad historiam coævam doctrinæ inspirationis penes catholicos*, p. 129-132, au sujet de la définition du concile du Vatican. Il montra que ce concile n'avait pas visé les manichéens, qu'il avait pris le mot *auctor* dans le sens d'*écrivain*, voir col. 2155 sq. et que ce mot a ce sens dans les classiques latins et qu'il l'a toujours eu dans la littérature ecclésiastique, quand il était appliqué à la composition des Livres saints.

Le P. Bainvel a fait justement remarquer que l'Écriture n'est *la parole de Dieu* que parce qu'elle a été inspirée par Dieu. Si la parole de Dieu précède l'inspiration dans l'ordre de l'intention, elle ne la précède pas dans l'ordre de l'exécution. Il faut donc expliquer par l'inspiration la notion de parole de Dieu, et non pas l'inspiration par la notion de la parole de Dieu. *De Scriptura sacra*, p. 119-120.

Les trois formules proposées sont traditionnelles et peuvent servir de point de départ à une analyse théologique de la notion d'inspiration. Mais aucune d'elles ne suffit, à elle seule, à fournir la base d'une analyse adéquate de cette notion. Il faut tenir compte des enseignements de la tradition et de la théologie catholique, et surtout des décisions officielles de l'Église, qui indiquent dans quel sens on a toujours entendu l'inspiration des Livres saints et qui ont plus de poids, que les déductions qu'un théologien pourrait tirer d'une unique formule de la tradition catholique.

2. *Nouvelles explications proposées.* — *a)* M. Levesque a ramené le mode d'action de l'Esprit inspirateur à trois opérations essentielles : une impulsion donnée à la volonté, un secours guidant l'intelligence, une influence sur la rédaction par une assistance continue de telle sorte que Dieu, auteur principal des Écritures, *a fait concevoir, vouloir et exécuter ce qu'il veut à l'écrivain inspiré.* C'est par impulsion intérieure et efficace de la grâce que les écrivains sacrés se mettent à composer leurs livres. Ainsi, Dieu les *fait vouloir.* L'action divine sur l'intelligence de l'écrivain sacré n'est jamais une révélation, voir *Revue biblique*, avril 1895, p. 421-422; c'est une *direction* de l'intelligence qui se porte sur les vérités et les faits connus naturellement ou reçus par révélation antérieure pour ne choisir et ne transmettre que ce que Dieu veut. Sous cette direction, l'intelligence s'exerce activement; elle porte son attention sur les vérités et les faits connus naturellement ou surnaturellement : elle les combine et les groupe de façon à atteindre le but, voulu à la fois par Dieu et par l'écrivain. Ainsi son jeu naturel et celui de toutes les facultés exécutives sont mus et dirigés par Dieu. L'écrivain est donc un instrument intelligent et libre, qui recueille ses souvenirs, consulte des sources, écrites peut-être, dispose ses matériaux, les coordonne d'après un plan qu'il s'est formé et qui lui est tout indiqué par son but. Il écrit ce que Dieu veut qu'il écrive et rien que cela. L'écrivain sacré n'est pas laissé à lui-même pour la rédaction du livre. Si Dieu ne lui dicte pas les mots, il y a comme une sorte de dictée des *choses* par Dieu, mais l'expression, le style, la disposition des détails sont l'œuvre de l'écrivain. *Le verbum formale*, la vérité, vient entièrement de Dieu; le *verbum materiale*, l'expression, est laissé à l'initiative du secrétaire, mais à une initiative surveillée par Dieu, qui assiste l'écrivain et veille à ce qu'il ne dénature pas sa pensée et ne

tombe pas, par inadvertance, dans l'erreur. *Essai sur la nature de l'inspiration des Livres saints, loc. cit.*, p. 206-213. L'influence de Franzelin se fait encore sentir sur cet essai, notamment dans la distinction du *verbum formale* et du *verbum materiale*. En outre, la sorte de *dictée des choses* n'est-elle pas une révélation intellectuelle, donnée *in scribendo*, telle que l'entendaient les anciens scolastiques, alors qu'on exclut expressément de l'inspiration toute révélation?

*b)* Le P. Brandi a expliqué les enseignements de l'encyclique pontificale sur la nature de l'inspiration en prenant pour point de départ la formule de saint Thomas : *Deus est auctor, homo instrumentum.* Dieu est plus que la cause première de l'Écriture; il en est la cause efficiente, non pas sans doute la cause unique, mais la cause principale qui se sert de la coopération de l'homme comme cause secondaire et instrumentale. Mais l'écrivain sacré n'est pas un instrument entièrement passif; il est actif, intelligent et libre; il parle comme messager divin. Le livre, effet de cette double activité, est donc tout entier à la fois de Dieu et de l'homme. Pour que Dieu ait la part principale, il a dû *mouvoir* la volonté des instruments raisonnables à écrire tout ce que Dieu voulait leur faire écrire et uniquement cela, la cause instrumentale n'agissant que par la motion de la cause principale. Il faut, en outre, que Dieu illumine l'esprit des écrivains sacrés, en leur *révélant* ou manifestant le sujet du livre, les matières à traiter, les vérités à proposer et les faits à raconter, autrement on ne pourrait attribuer à l'Esprit-Saint tout ce que les auteurs sacrés ont écrit, et cet Esprit ne serait pas l'auteur premier des Livres saints. Cette révélation ne s'applique pas seulement à la manifestation de quelque vérité cachée à l'esprit; elle s'étend à n'importe quel enseignement divin. Il ne s'agit pas toujours de la révélation divine au sens strict, mais du moins de cette révélation au sens large. Les écrivains sacrés n'étant pas des instruments purement passifs, il est nécessaire que Dieu les *assiste* et les *dirige* pendant qu'ils écrivent, de telle sorte que, *sans erreur*, ils écrivent *tout* ce que Dieu veut et *seulement* ce qu'il veut leur faire écrire. Sans cette *assistance* et cette *direction*, ils pourraient ajouter d'eux-mêmes quelque chose et y glisser, volontairement ou involontairement quelque erreur, ou ne pas exprimer exactement la pensée divine. Ces trois éléments de l'inspiration découlent donc de l'analyse de la formule : *Deus est auctor sacræ Scripturæ. La question biblique et l'encyclique Providentissimus Deus*, trad. Mazoyer, Paris, s. d. (1904), p. 23-24. La doctrine de saint Thomas sur la cause instrumentale, appliquée à l'inspiration, n'avait pas suffi à donner une explication complète de l'action divine sur les hagiographes; le Père Brandi avait dû recourir encore à l'Écriture, à la tradition et aux décisions de l'Église. On allait tenter d'exploiter surtout la doctrine thomiste de la cause instrumentale

*c)* Le P. Pègues, dominicain, a pris comme point de départ la formule de saint Thomas : Dieu est l'auteur principal de l'Écriture, l'homme en a été l'auteur instrumental, et bien que le docteur angélique ne soit pas parti de là pour expliquer l'inspiration, son disciple moderne applique à l'efficience de l'Écriture la doctrine du maître sur la cause principale et la cause instrumentale. *Sum. theol.*, IIIa, q. LXII, a. 1. Dieu remplit donc le rôle de cause principale, il agit par sa vertu divine, et le produit de son action, l'Écriture, est tout entier de lui. Mais pour produire cet effet, la vertu propre de Dieu passe par les instruments qu'il a choisis et leur fait produire son effet: l'Écriture. Or l'instrument agit seulement par le *mouvement* dont le *meut* le principal agent. L'inspiration sera donc, dans l'écrivain sacré, un *mouvement*, une participation à la vertu même de Dieu, une *vertu surnaturelle* qui, produite par Dieu, durera tant que les hommes inspirés feront office d'écrivains, et ne se terminera que lorsque aura été exprimée la similitude parfaite de la pensée divine. L'Écriture est donc ainsi l'expression, non de l'homme, mais de Dieu, qui l'a faite par l'homme. Elle est donc totalement et intégralement l'œuvre de Dieu et de l'homme; c'est le livre de Dieu, écrit par des hommes. *Une pensée de saint Thomas sur l'inspiration scripturaire*, dans la *Revue thomiste*, mars 1895, p. 97-103. Voir encore L. Jacome, O. P., *De natura inspirationis S. Scripturæ*, dans *Divus Thomas*, 1918, t. III, p. 190-221. Cette interprétation de saint Thomas, si elle est conforme à la doctrine thomiste sur les causes principale et instrumentale, ne coïncide pas avec l'explication que le saint docteur a donnée lui-même de l'inspiration, dans son étude de la prophétie, explication que d'autres thomistes ont reprise. Elle rend, d'ailleurs, moins parfaitement compte de l'action des deux agents; c'est donc plutôt une régression qu'un progrès dans l'étude de la nature de l'inspiration.

*d)* Le P. Lagrange, en effet, a demandé à saint Thomas les éclaircissements opportuns sur la notion de l'inspiration. Voir col. 2120. Il semble d'abord que, pour le docteur angélique, l'inspiration n'indique qu'un mouvement de la volonté, un souffle qui pousse et qui est attribué au Saint-Esprit, l'Amour. Saint Thomas distingue aussi l'inspiration de la révélation, quoique néanmoins il y ait entre les deux une certaine communauté de genre. L'inspiration est une touche de Dieu. Lorsque Dieu agit sur une créature raisonnable, il s'adresse à son intelligence. Or toute action de Dieu sur l'intelligence donne à celle-ci des clartés. S'il n'y a pas révélation, l'objet présenté est, au moins, plus clairement manifesté. Alors, selon le cardinal Zigliara, *Propædeutica ad theologiam*, l. I, c. I, l'inspiration instruit et éclaire l'intelligence *per quemdam instinctum occultissimum*. L'inspiré doit à Dieu une vraie connaissance, sans que la lumière divine soit connue pour telle et sans qu'elle communique à l'objet connu une sorte d'évidence ou de crédibilité divine. Selon saint Thomas, la connaissance suppose l'*acceptio cognitorum* et le *judicium de acceptis*. Elle n'est complète que par le jugement. Or, le jugement suppose que son objet est présent à l'esprit. Mais cette présence se produit de différentes manières; Dieu, par exemple, manifeste à l'esprit un objet nouveau, sans communiquer toutefois aucune lumière pour en juger. Ainsi a-t-il donné à Pharaon un songe, sans l'expliquer. Joseph a appris de Pharaon le songe que Dieu lui avait manifesté, mais il a reçu de Dieu la lumière pour en juger avec certitude. Dieu a produit en son esprit un jugement certain, sans révélation. Si Joseph eût reçu à la fois de Dieu un songe et son interprétation, c'eût été une révélation prophétique. Si donc l'inspiration est une élévation de l'âme pour percevoir la vérité, sans aucun mélange de révélation, elle se trouve, conclut Zigliara, dans le jugement, *sine acceptione cognitorum*. Or, c'est ce qu'affirme saint Thomas, quand il distingue le charisme des prophètes de la grâce des hagiographes. Voir col. 2122. Il n'est pas nécessaire d'admettre ni que Dieu ait révélé, fourni, suggéré une seule idée, ni que l'écrivain sacré sache que c'est lui qui parle à son intelligence et donne aux objets, connus au préalable, une certitude divine. Il suffit que cette certitude divine existe, en fait, dans le jugement de l'écrivain. Tout ce qu'il affirmera en vertu de la lumière divine, qui lui est communiquée, prendra son infaillibilité dans la vérité divine elle-même. Dieu est la cause du jugement certainement vrai; il l'a donc prononcé; il a donc parlé lui-même, il a enseigné. Cet enseignement doit être accepté

comme infailliblement vrai et par celui qui l'a reçu et par celui à qui il a été transmis.

A ces considérations, empruntées à saint Thomas au sujet de l'inspiration des écrivains sacrés, le P. Lagrange ajoute des observations nouvelles, que lui fournit la doctrine de l'Église sur les livres inspirés. Il ne suffit pas toutefois que Dieu garantisse ainsi l'enseignement qu'il donne, il faut que le livre, qui contient cet enseignement, ait Dieu pour auteur. Or, l'auteur d'un livre doit en avoir conçu toutes les pensées, sinon les paroles. Il faut donc que les pensées du moins soient suggérées à l'écrivain. S'il les possède dans son intelligence, l'inspiration les lui remémore, et les lui suggère, sans révélation nouvelle, mais pourtant par une action spéciale de Dieu. C'est à cette condition seulement que les pensées de l'écrivain seront les concepts de Dieu. Ce raisonnement part donc de la notion de Dieu, auteur des Livres saints. Pour expliquer la même chose par l'analyse de l'inspiration, faut-il que la première pensée de les écrire soit venue de Dieu, ou suffit-il que l'écrivain se soit déterminé à écrire en vertu d'une action spéciale de Dieu? Rien n'oblige à admettre cette proposition antécédente de Dieu, soit par révélation, soit par une mise spéciale en mouvement d'idées déjà acquises. Il est nécessaire que dans toute son action l'écrivain sacré soit mené par Dieu, tant dans la connaissance de la vérité en elle-même, que quant à l'opportunité qu'il y a à l'écrire, et même quant à son expression. De cette manière tout est suggéré par Dieu comme devant être écrit. Mais si, par suggestion, on entend une proposition spéciale et antécédente des concepts à l'écrivain sacré, qui le dispense de les chercher, il est possible que rien ne soit suggéré par Dieu. La lumière donnée pour le jugement spéculatif, en vertu de la motion primitive, ne suffit-elle pas? Elle exerce, en effet, une influence considérable sur le jugement pratique. Tout ce qui, grâce à elle, paraîtra incertain ou faux, sera éliminé. Son rayonnement s'étendra aussi sur tout l'acte de la composition. Elle fera aussi que l'écrivain percevra mieux non seulement la vérité elle-même, mais encore ses attaches avec d'autres vérités, son opportunité, son intérêt par rapport au but poursuivi. Il est donc inutile d'exiger, pour tous les cas, une suggestion particulière au moyen d'espèces nouvelles, ou une mise en mouvement d'espèces anciennes.

« Quant à l'action de Dieu sur la volonté de l'écrivain, elle est toujours dans un rapport étroit avec son action sur l'intelligence. L'écrivain n'écrira rien qu'il ne l'ait connu dans une lumière supérieure. Cette lumière sera cause que sa perception de l'objet en lui-même et comme matière de son livre sera tout autre que s'il avait été livré à lui-même. Dieu sera donc cause du double jugement théorique et pratique. L'écrivain n'écrira rien que ce que Dieu lui a fait concevoir, et sa volonté mise en mouvement par Dieu se portera librement sur tout cela. Il n'écrira que ce que Dieu veut et rien de plus, et cependant Dieu ne lui aura peut-être pas fourni une seule idée nouvelle, ni même excité, par une action spéciale préalable, celles qu'il possédait déjà. Cela suffit pour que Dieu soit bien l'auteur du livre. » *L'inspiration des Livres saints*, *loc. cit.*, p. 206-212. Cf. *ibid.*, p. 499-505. Ces vues ont été adoptées et résumées par le P. Sanders, *Études sur saint Jérôme*, p. 102-108, et elles lui ont servi à interpréter la doctrine de saint Jérôme.

On voit combien cet exposé thomiste de l'inspiration, si remarquable, diffère de celui du P. Pègues, quoi qu'il en soit des points de contact que ce dernier a cru retrouver avec le sien. Voir *A propos de l'inspiration des Livres saints*, dans la *Revue biblique*, janvier 1897, p. 75-82. Il dépasse, d'autre part, et de beaucoup, la pensée de saint Thomas; il y a vraiment progrès dans l'analyse psychologique de l'inspiration de l'écrivain sacré. C'est une large interprétation de la doctrine de saint Thomas. Celui-ci ne dit qu'un mot de la motion du Saint-Esprit, qui devient ici un élément très important. Il admet, pour les prophètes proprement dits, la révélation immédiate avec ses trois différents modes. Enfin, il attribue aux simples hagiographes le troisième mode de la révélation, sinon une vision intellectuelle qui révélerait des choses inconnues, du moins une illumination de l'intelligence, qui fait porter un jugement infaillible sur chacune des connaissances déjà acquises que ces écrivains inséreront dans leurs livres.

*e)* Le néo-thomisme introduisit la prémotion physique dans la notion de l'inspiration. M. l'abbé Chauvin, *L'inspiration des divines Écritures d'après l'enseignement traditionnel et l'encyclique « Providentissimus Deus », Essai théologique et critique*, Paris, s. d. (1896). veut être un disciple fidèle de l'angélique docteur. Or, au c. II, consacré à *la psychologie de l'inspiration*, p. 21-55, il reconnaît dans l'inspiration *un influx surnaturel*, une *vertu*, une *énergie* divine, un *souffle* de l'Esprit sur l'écrivain, et il attribue à cette grâce extraordinaire du Saint-Esprit un triple rôle sur la volonté d'abord, sur l'intelligence, l'imagination et la mémoire ensuite et sur les facultés exécutives enfin des écrivains sacrés. La détermination de la volonté à écrire est une *motion* qui, d'après Aristote et saint Thomas, n'est pas une simple impulsion morale, mais une réelle *prémotion physique*, qui entraîne la coopération libre et méritoire de l'homme inspiré. Quant au rôle de l'inspiration sur l'intelligence, l'imagination et la mémoire des écrivains sacrés, ces trois puissances ont reçu immédiatement une lumière supérieure, qui, tout en les fortifiant, les éclairait, les dirigeait et dominait toutes leurs opérations respectives. Agissant comme la lumière naturelle, cette lumière surnaturelle accroissait et surélevait l'énergie vitale de ces trois puissances de connaissance et projetait en même temps sur leurs objets respectifs une clarté qui les rendait saisissables ou les mettait davantage en relief. Elle communiquait à l'intelligence des concepts nouveaux (c'était alors une révélation avec *acceptio cognitorum)*, ou elle rendait plus nets des concepts obscurs ou oubliés (suggestion), ou enfin elle réunissait ou coordonnait des concepts préexistants (simple manifestation ou illumination). En même temps, l'intellect était pénétré par la lumière divine, qui le fortifiait et l'éclairait de façon à lui faire porter le *judicium de acceptis*, dont parle saint Thomas. Ainsi cette faculté percevait mieux la vérité en elle-même, saisissait plus clairement ses attaches avec d'autres et son opportunité à figurer avec elles dans l'écrit; d'où elle les groupait comme Dieu le voulait et l'entendait. La composition était tout entière de Dieu, auteur principal, et tout entière de l'homme, auteur secondaire. De l'intellect, la lumière divine rayonnait sur l'imagination et illuminait ses *fantômes* pour aider l'intelligence à élaborer ses pensées et ses jugements, ce qui explique les métaphores, les figures et le coloris du style de l'Écriture. L'inspiration fut enfin une assistance divine sur la rédaction des Livres saints, pour que l'écrivain ne laissât échapper aucune inexactitude et pour qu'il rendît fidèlement la pensée divine. Les écrivains sacrés avaient ordinairement conscience de leur inspiration, quoiqu'ils n'eussent pas nécessairement l'intelligence de toutes les choses que le Saint-Esprit leur faisait écrire. Cf. du même auteur. *Leçons d'introduction générale*, Paris, 1898, p. 58-62, *Encore l'inspiration biblique*, dans la *Science catholique*, mars 1900, t. XIV, p. 301-314.

*f)* Le P. Zanecchia est allé bien plus loin. Au c. VII

de sa *Divina inspiratio sacrarum Scripturarum ad mentem S. Thomæ Aquinatis*, Rome, s. d. (1898), p. 93-109, il critique les définitions de l'inspiration données par Patrizi, Marchini, Janssens, S. di Bartolo, Franzelin, C. Pesch, E. Levesque et C. Chauvin, qui présentent toutes des inconvénients. Il propose ensuite celle-ci : *Inspiratio est influxus divinus physicus et supernaturalis elevans et movens facultates hominis, ut scripto consignentur Ecclesiæ, propter bonum et utilitatem ejus, ea quæ Deus vult, et modo quo vult.* La grande différence entre cette définition et les autres est dans l'insertion des mots *physicus* et *movens.* Par un engouement excessif, on introduit ainsi une opinion d'école dans la définition même de l'inspiration. Aussi, au c. VIII, p. 109-138, consacré à l'exposé de l'élévation des facultés de l'écrivain sacré, on insiste spécialement, n. 91, p. 127-131, sur cet influx physique, surnaturel, et *immédiat* de Dieu, qui est vraiment et proprement la *physica præmotio divina.* Cf. c. XI, n. 126, p. 176-185. M. Chauvin, qui admet la prémotion physique, a eu le tort, ajoute t-on, de ne pas l'introduire dans la définition même de l'inspiration.

*g)* Le P. Calmes a exposé, lui aussi, la *théorie de l'inspiration.* Il a suivi la méthode d'enseignement, et non la méthode d'invention (proposée par M. Dick). L'inspiration, prise en soi, est une grâce *gratis data,* efficace et extraordinaire. Dans l'écrivain inspiré, l'inspiration s'exerce d'abord comme motion sur la volonté. Cette motion est intérieure, immédiate. Son premier effet est de déterminer à écrire l'auteur, qui a quelque idée de son sujet. Dieu qui choisit des instruments tout préparés, n'a qu'à les mettre en branle dans un sens déterminé. Il suffit pour cela de mouvoir la volonté vers l'objet qui doit faire le fond du livre, suggérer cet objet. Les connaissances que l'auteur a acquises par sa raison naturelle et son travail se réveillent naturellement dans son esprit. A ce moment la volonté, mue par l'action efficace de Dieu, fixe l'esprit dans la considération des vérités qui sont destinées à devenir la parole de Dieu, et lui fait émettre le jugement pratique, qui doit préluder à la rédaction. Ainsi, la volonté occupe une place intermédiaire entre deux actes de connaissance; elle est précédée d'un jugement spéculatif et suivie d'un jugement pratique. Sauf le cas où la révélation se combine avec l'inspiration, le jugement spéculatif est porté par les autres forces naturelles de l'intelligence, tandis que le jugement pratique est toujours formé sous l'influence de la volonté mue et fortifiée par Dieu. Ainsi la volonté n'entre en jeu qu'au moyen d'une connaissance préalable qui la sollicite; mais sa détermination infaillible a sa source formelle dans la motion divine. Dieu ne détermine pas la volonté par un commandement; un ordre est adressé à la volonté par l'intermédiaire de la connaissance. Les ordres d'écrire, mentionnés dans l'Écriture, ne se rapportent pas à l'inspiration scripturaire. L'influence de l'inspiration sur la volonté est antécédente; c'est une prémotion et une prédétermination, la volonté étant déterminée à agir d'une manière infaillible. L'initiative du livre inspiré venant de Dieu, Dieu prévient donc efficacement la volonté de l'écrivain. Cette prémotion enfin est physique : c'est une impulsion initiale, agissant sur la volonté d'une manière physique. Bien qu'infailliblement efficace, la détermination de la volonté de l'écrivain est spontanée.

Cela posé, quelle est l'influence de l'inspiration sur la conception, l'élaboration et la rédaction du livre? En bref, l'écrivain conçoit son œuvre, parce qu'il la veut telle, et il la veut telle, parce que Dieu le fait vouloir. La composition proprement dite est donc due à l'action divine. Il l'élabore de même, dans l'ordre de la spéculation, mais le jugement pratique définitif est formé sous l'influence de la volonté mue par l'action efficace de Dieu. Quant à la rédaction, l'écrivain reçoit, en écrivant, le même concours divin qui l'a guidé dans le choix et l'élaboration de son sujet. L'action de Dieu sur lui s'est exercée de la même manière : en rédigeant, il est libre dans le choix des termes et dans l'emploi de la syntaxe. Sa volonté joue donc, ici encore, un rôle essentiel. Mais tout ce qu'il veut, Dieu le veut par lui. Donc tout ce qu'il écrit, Dieu l'écrit par lui. Dieu est donc, en définitive, l'auteur responsable, l'écrivain n'est que son instrument. Tout le *travail* est de l'homme, et ainsi le livre est de l'homme; mais tous les éléments, qui constituent l'écrit, ont été déterminés par l'inspiration divine; le livre est donc de Dieu comme cause principale. *Qu'est-ce que l'Écriture sainte?* Paris, 1899, p. 27-43. Dans cette théorie de l'inspiration, l'action de la volonté a donc la principale part. Elle diffère dès lors de celle de saint Thomas, pour qui, si l'inspiration n'est, dans le prophète, que l'élévation de l'intelligence *ad percipienda divina,* la prophétie elle-même *ad cognitionem pertinet. Sum theol.,* IIa-IIæ, q. CLXXI, a 1.

*h)* Les jésuites ne pouvaient laisser passer sans réclamation les critiques faites à la méthode de Franzelin et à son explication de la nature de l'inspiration ni l'introduction de la prémotion physique dans cette notion. Le P. van Kasteren défendit cette méthode et cette explication. *Franzelin en Zanecchia,* dans les *Studien,* Utrecht, 1902, t. LVIII, p. 56-80. Zanecchia riposta. *Scriptor sacer sub divina inspiratione juxta sententiam cardinalis Franzelin. Responsio ad Patrem van Kasteren S. J.,* Rome, 1903. Van Kasteren fit une réplique : *Nochmaals Franzelin en Zanecchia,* dans les *Studien,* 1903, t. LXI, p. 289 sq. Le P. Christian Pesch, qui avait été attaqué par Zanecchia, défendit son sentiment personnel, conforme à celui de Franzelin, *Theologische Zeitfragen,* IIIe série, Fribourg-en-Brisgau 1902, p. 90 sq.; trad. latine par F. Pignataro, *Apparatus ad historiam coævam inspirationis,* Rome, 1903, p. 96-99. Il justifia enfin la méthode de Franzelin, *De inspiratione sacræ Scripturæ,* p. 305-313.

Dans ce dernier ouvrage (1906), il traita de nouveau la question de l'essence de l'inspiration, part. II, c. II, p. 402-438. Après avoir écarté des questions étrangères, p. 402-405, il ramène le sujet à ceci : En quoi consiste cet influx inspirateur, par lequel Dieu est l'auteur des Livres saints? P. 405-406. Comme Dieu, auteur principal, se sert d'hommes inspirés pour rédiger les Livres saints, Pesch expose l'influence de la cause principale sur les agents secondaires : motion à écrire sur leur volonté, illumination spéciale de leur intelligence et application de leurs facultés naturelles à la rédaction du livre, p. 406-410. Les explications insuffisantes exclues, p. 400-413, la révélation strictement dite n'est pas requise, pas plus que la détermination physique, p. 413-421. Dieu fait seulement, comme auteur principal, ce que les écrivains font pour composer un livre; il infuse donc dans l'intellect de l'inspiré une lumière surnaturelle qui fait juger à celui-ci que Dieu veut qu'il écrive ce qu'il pense naturellement, et qu'il doit l'écrire de la manière que Dieu veut, ordinairement avec conscience de cette inspiration, p. 421-427, Dieu influe sur la volonté de l'écrivain pour le déterminer à écrire, mais il n'est pas nécessaire que cette motion divine soit une prémotion physique, il suffit qu'elle soit morale, p. 431-434; enfin, pour éviter que l'erreur ne se mêle au travail de l'homme inspiré, il suffit que Dieu l'assiste durant tout le temps de sa rédaction et lui fasse exprimer avec une vérité infaillible tout ce qu'il a voulu lui faire écrire, p. 434-436. L'ouvrage ainsi rédigé est transmis à l'Église comme la parole de Dieu écrite et

la règle de la foi, p. 436-437. D'où découle une définition adéquate de l'inspiration, p. 437-438. Ainsi, par la méthode de Franzelin, on aboutit à une notion exacte et complète de l'inspiration des Livres saints.

*i)* Un jésuite français, le P. Dutouquet, dans un intéressant article des *Études*, mars 1900, t. LXXXV, p. 158-163, sur la *Psychologie de l'inspiration*, avait déjà admis la motion de Dieu sur la volonté et l'intelligence des écrivains sacrés, comme le progrès accompli depuis trente ans à ce sujet. Après avoir rappelé, d'une part, l'individualité propre à chaque auteur inspiré, son style personnel, son originalité de conception, enfin sa langue qui reflète le milieu et l'époque où il a écrit, et d'autre part, la personnalité de ces écrivains dans la composition de livres, qui répondent à des questions actuelles, qui satisfont à une nécessité du moment, qui travaillent laborieusement et qui ne dissimulent pas les imperfections de leurs œuvres, il observe que cette activité littéraire est, dans l'inspiration, gouvernée par une influence surnaturelle, qu'il faut expliquer de façon que Dieu soit réellement l'auteur principal des Livres saints. Or, pour expliquer le rôle du Saint-Esprit, il faut plus qu'une assistance qui confère à ces livres l'infaillibilité; il faut une motion imprimée par Dieu à l'homme qui lui sert d'instrument, soit pour lui faire rendre des oracles, soit pour l'employer à écrire sa parole. Cette motion s'exerce d'abord sur la volonté de l'inspiré, qui écrit tout ce que Dieu veut lui faire écrire et cela seulement, et cette action intérieure et surnaturelle, qui n'exclut pas les motifs tirés du dehors et naturels en soi, constitue essentiellement l'inspiration. La motion divine agit aussi sur l'intelligence de l'inspiré, qui présente à la volonté les motifs d'écrire. Cette illumination est nécessaire. Ses conditions psychologiques sont différentes selon les cas. Si les inspirés sont, comme les évangélistes par exemple, suffisamment renseignés, le Saint-Esprit mettra dans leur esprit l'idée du livre à écrire et celle d'écrire ce livre. L'idée du livre réveillera leurs souvenirs et leur tracera l'ordre systématique des matériaux. Durant le travail d'exécution, la lumière divine illumine le but à atteindre et fait converger vers lui toutes les connaissances naturellement acquises et guide le choix de celles qui doivent être consignées par écrit. Mais l'écrivain choisi peut n'avoir pas acquis naturellement toutes les idées que Dieu veut lui faire exprimer, soit qu'elles demeurent inaccessibles à sa raison, soit qu'il n'ait pas lui-même été témoin des faits à narrer. Alors une révélation lui sera nécessaire, bien qu'elle ne soit pas de l'essence de l'inspiration : elle n'est pas requise *ex ratione scriptionis, sed materiæ scribendæ*. Enfin, le Saint-Esprit doit assister l'écrivain sacré tandis qu'il écrit, pour l'empêcher de faillir dans l'expression à donner à la pensée divine. Ces trois éléments : motion de la volonté, illumination de l'intelligence et assistance pour que l'expression rende exactement la pensée de Dieu, constituent l'inspiration et font du livre inspiré la parole même de Dieu, exprimée par les auteurs sacrés.

*j)* Le cardinal Billot, procède, quoique thomiste avéré, d'une autre manière. Après avoir justifié la méthode du cardinal Franzelin, et prouvé l'inspiration totale des deux Testaments, *De inspiratione sacræ Scripturæ*, Rome, 1903, part. I, c. I, § 2, p. 24-33, il étudie la nature de l'inspiration, § 3, p. 34-38, en excluant la dictée des mots, et en ne conservant qu'une sorte de dictée plus élevée, qui est spécialement propre à Dieu, *per interiorem motionem seu instinctum ad concipiendum mentaliter sententias et propositiones quas Deus ad nos per hagiographos dirigere voluit, easque sic conceptas scripto consignandum*. Comme dans l'édition de tout livre, il faut distinguer la composition du contexte, des pensées, autrement dit la conception mentale et la formation du livre d'une part, et la rédaction extérieure de l'autre. Or, les écrivains sacrés n'ont pas été de simples transcripteurs d'un livre qu'on leur dictait, ils eurent donc une part à la composition du livre et à sa formation, non pas la part principale, mais une part comme instruments intelligents, c. II, p. 39-50. La connaissance des choses qui doivent entrer dans le livre est une condition préliminaire de l'inspiration et elle ne fait pas partie de sa raison formelle. L'écrivain sacré l'acquiert de deux manières : par révélation proprement dite, selon les modes assignés par saint Thomas à propos de la prophétie, quand les choses sont très éloignées de la connaissance de l'hagiographe, ou bien par les moyens naturels sous l'assistance divine, comme seraient la recherche des documents, la consultation des sources historiques et l'emploi de tous les moyens propres à acquérir la science. Cette connaissance n'est qu'une condition antécédente à l'inspiration. Celle-ci ne commence qu'à la dictée, laquelle est tout à fait distincte de la révélation. L'inspiration est donnée pour la composition mentale et pour la rédaction extérieure du livre, mais elle consiste formellement dans la motion divine que reçoit l'intelligence de l'hagiographe et qui est conférée d'abord pour former en elle le contexte des idées que Dieu veut faire écrire dans le livre, puis pour écrire matériellement tout ce qui a été composé mentalement sous l'instinct ou le souffle divin. Un livre ainsi écrit est vraiment un écrit de Dieu, quoiqu'il garde le caractère propre de l'écrivain inspiré dans les modalités des concepts, le style et l'art littéraire. Ce n'est donc pas de son propre mouvement, mais par une motion divine, que l'hagiographe conçoit dans son esprit les pensées qu'il doit former et détermine les mots qui doivent les énoncer. Les pensées ainsi conçues, formées et déterminées ne sont pas les pensées de l'hagiographe, mais celles de Dieu qui meut son intelligence à les former et à les déterminer, et elles ont la certitude et l'infaillibilité qui sont propres à Dieu. La motion divine s'étend à la rédaction extérieure du livre, en mouvant infailliblement la volonté de l'hagiographe à ordonner l'acte corporel de transcrire les idées divines. Par là, la transcription des idées dans le livre matériel est encore de Dieu. Mais l'hagiographe étant un instrument intelligent donne à la formation et à la détermination des idées dans son intelligence, sous la motion divine, son caractère personnel pour les modalités des concepts, le style et la rédaction. L'instrument a sa propre opération, qui est seulement élevée par la motion de l'agent principal. Son opération sort, en effet, de sa puissance et elle en garde le mode. La motion divine ne change pas l'acte de cette puissance. Par conséquent, l'intelligence de l'hagiographe, en concevant infailliblement les pensées divines, les conçoit et les exprime à sa manière propre.

Quant à la motion divine, l'hagiographe la reçoit dans son intelligence. Elle peut néanmoins mouvoir la volonté, au moins quand il s'agit de l'acte d'écrire, qui a besoin d'être commandé par la volonté. Mais ce n'est pas la motion commune et très générale, par laquelle Dieu pousse à l'action tous les agents créés. C'est une motion qui détermine la volonté à vouloir un acte déterminé plutôt qu'un autre que la puissance pourrait produire. Mais elle est reçue dans l'intelligence, car la volonté n'est déterminée que moyennant la pensée d'agir de telle façon, c'est-à-dire d'écrire.

Le cardinal Billot part donc, comme Franzelin, de la notion de Dieu, auteur des Livres saints par l'intermédiaire d'écrivains inspirés, et il explique l'action divine par une motion, non pas de la volonté immédiatement, mais de l'intelligence. En ce dernier point

il se rapproche de saint Thomas plus que les thomistes qui font porter la motion divine sur la volonté de l'hagiographe, et il recourt aussi constamment à la doctrine du docteur angélique sur la cause principale et la cause instrumentale de l'Écriture.

*k)* Le P. Bainvel est plus sobre de développements et plus précis. Il emprunte l'énoncé de sa thèse à l'encyclique *Providentissimus Deus ;* et de la description, donnée par Léon XIII, il conclut que l'inspiration comporte trois actes : une motion de la volonté qui porte les écrivains sacrés à écrire et qui les fait écrire; une illumination de leur intelligence pour leur montrer ce que Dieu veut leur faire écrire; une assistance (en vertu de la motion), tandis qu'ils écrivent. La motion divine s'exerce sur l'intelligence des écrivains sacrés, avant d'agir sur leur volonté; en d'autres termes, l'illumination de l'intelligence précède la motion de la volonté qui suppose nécessairement quelque lumière de l'intelligence. Elle comporte deux actes : la compréhension des choses connues (ou une révélation des choses inconnues de l'écrivain, si Dieu veut en faire écrire), et le jugement pratique sur les choses qui doivent être écrites. Y a-t-il simple assistance ou influence positive de Dieu dans l'exécution du livre? Il est difficile de trancher la question, qui reste librement débattue, *De Scriptura sacra*, Paris, 1910, p. 126-133.

*l)* Le P. Méchineau oscille entre les explications du cardinal Franzelin et celles du cardinal Billot. *L'idée du livre inspiré. Histoire et analyse*, Bruxelles, 1907, p. 105-124.

*m)* Le P. Durand a donné, dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, art. *Inspiration de la Bible*, Paris, 1913, t. II col. 900-906, la notion orthodoxe de l'inspiration, dans laquelle il considère l'inspiration en Dieu qui la produit, dans l'homme qui en est l'objet et dans le texte sacré qui en est le terme. L'inspiration atteint la volonté, l'intelligence et les facultés exécutives de l'écrivain sacré. Dieu donne à la volonté une impulsion à écrire, qu'on appelle motion. Elle atteint la volonté directement ou par l'intermédiaire de l'intelligence et elle peut être morale ou physique. Dieu atteint aussi l'intelligence de l'hagiographe, mais ce n'est pas essentiellement par révélation. D'ailleurs, les connaissances de l'hagiographe qu'elles soient révélées ou acquises naturellement, ne sont que des préliminaires à l'inspiration, qui n'a pas pour objet d'apprendre du nouveau, mais de faire écrire avec une autorité divine ce que l'écrivain sait déjà. Dieu se subordonne toutes les facultés de l'homme inspiré pour leur faire accomplir leurs diverses opérations, qui se produisent normalement dans la composition d'un livre. Par l'influence de l'inspiration sur son intelligence, l'hagiographe porte un jugement certain, qui participe à l'autorité divine elle-même, sur les choses qu'il doit écrire. Ce jugement est à la fois pratique et spéculatif, l'écrivain ayant apprécié la vérité objective de ces choses. Cette action divine sur l'intelligence de l'hagiographe est une lumière, une illumination, une motion, par laquelle il conçoit exactement l'œuvre que le Saint-Esprit entend produire par son moyen. L'action inspiratrice s'étend aux facultés exécutives, à la mémoire, à l'imagination, et même aux organes extérieurs, soit par action directe, soit par simple assistance. Le livre ainsi composé est destiné par Dieu, son auteur principal, à l'Église, qui doit le reconnaître comme la parole divine et en faire sa règle de foi.

*n)* Cette notion nouvelle de l'inspiration, sauf de légères nuances d'expression, a pénétré même dans les manuels de théologie et d'Écriture sainte. Elle est notamment exposée dans le *Manuel biblique*, 14e édit., par MM. Brassac et Ducher, Paris, 1907, t. I, p. 41-47, et par M. Szydelski, professeur à l'université de Léopol, dans ses *Prolegomena in theologiam sacram*, Léopol, Varsovie, 1921, t. II, p. 295-301. Elle a conquis droit de cité dans la théologie catholique.

3. *Exposé d'ensemble.* — L'inspiration de l'Écriture est donc, en substance, une motion spéciale du Saint-Esprit, qui détermine la volonté de l'écrivain à écrire et influe sur son intelligence et sur ses facultés naturelles pour lui faire comprendre et mettre exactement par écrit ce que Dieu veut qu'il écrive et rien que cela. Pour faire une analyse complète de cette grâce surnaturelle, nous la considérerons successivement en Dieu qui l'accorde, dans l'écrivain sacré qui la reçoit, et dans les Livres saints qui sont le terme et le résultat permanent de la collaboration de l'Esprit inspirateur et des auteurs inspirés. Nous faisons ici abstraction des divergences, constatées précédemment, chez les principaux théologiens contemporains. La spéculation a souvent une part trop grande dans l'exposition d'une opération divine, mystérieuse, sur laquelle la révélation nous fournit peu de données positives. Faut-il imposer au Saint-Esprit un mode uniforme d'inspiration auquel il aurait dû s'astreindre, comme s'il ne pouvait pas adapter son action inspiratrice aux conditions individuelles, dans lesquelles se trouvaient les écrivains inspirés, ses instruments intelligents et libres?

*a) Considérée en Dieu qui l'accorde*, l'inspiration est une action de Dieu *ad extra*, commune par conséquent aux trois personnes divines mais que, par appropriation, voir ce mot, on attribue au Saint-Esprit, en raison de l'analogie qu'elle a avec le caractère personnel du Saint-Esprit, la spiration, voir t. v, col. 762 sq., et aussi parce qu'elle appartient à l'ordre de la grâce, spécialement rapporté à la troisième personne de la sainte Trinité. Cette action se produit sur un agent intelligent et libre, cause instrumentale du livre inspiré. Elle rentre dans le genre du concours divin ou de la coopération de Dieu aux actes de ses créatures, voir t. III, col. 7031 sq., mais c'est un concours spécial, distinct de celui que Dieu accorde à toute cause seconde pour agir, une collaboration qui n'est pas exigée par l'activité humaine, et qui, par conséquent, est libre et gratuite. Elle n'a pas, en effet, de rapport nécessaire avec la sanctification de celui qui la reçoit; elle rentre dans l'ordre des grâces, dites *gratis datæ*, voir t. VI, col. 1558, qui sont données principalement pour l'utilité des autres. Mais cette grâce gratuite est une grâce extraordinaire, efficace par elle-même, qui ne rend pas seulement l'écrivain sacré, apte à écrire, mais qui le détermine infailliblement à le faire librement. Son efficacité, quoique principale n'est ni nécessitante ni unique, puisqu'elle agit sur une autre cause, secondaire et instrumentale il est vrai, mais pourtant nécessaire, l'agent inspiré, lequel concourt par toutes ses facultés naturelles, aidées et surélevées, à la rédaction du livre, de telle sorte que ce livre, tout en étant totalement et intégralement l'œuvre de Dieu, est aussi totalement et intégralement l'œuvre de l'écrivain inspiré. Cette action de Dieu sur l'écrivain inspiré n'est que transitoire et ne dure que le temps nécessaire à la rédaction du livre; elle cesse dès que l'ouvrage, pour la composition duquel elle était accordée, est terminé.

*b) Considérée dans l'écrivain sacré*, l'inspiration est l'effet produit sur les facultés naturelles de l'inspiré par l'Esprit inspirateur. Son analyse psychologique est délicate et difficile. Nous avons exposé les essais successifs qu'on en a tentés Au point où la dissection est parvenue aujourd'hui, cet influx surnaturel doit être considéré en tant qu'il atteint la volonté, l'intelligence et les puissances exécutives de l'écrivain sacré, quels que soient, d'ailleurs, les

moments précis où il atteigne ces diverses facultés.

*a. Motion de la volonte.* — L'inspiration est, tout d'abord, et avant tout, une impulsion imprimée par Dieu à la volonté de l'homme qu'il choisit pour collaborateur, afin de le déterminer à écrire tel livre. Cette impulsion a été nécessaire pour que Dieu ait eu l'initiative du livre et en soit la cause principale. Elle a donc dû être prévenante et antécédente pour mettre en branle la volonté et les autres facultés de l'écrivain. Sans prendre parti pour aucune école théologique, on peut dire, dans un sens large, qu'elle a été une prémotion qui, sans supprimer la liberté humaine ni en suspendre les effets, a poussé l'écrivain à écrire, l'a porté efficacement et infailliblement à agir spontanément et délibérément. Elle lui laissait son action propre, la même que celle d'un homme qui prend de sa propre initiative et qui exécute la résolution d'écrire. Par elle, Dieu atteignait-il immédiatement la volonté de l'écrivain, ou bien la décidait-il par des motifs d'ordre intellectuel? Les théologiens ne s'entendent pas là-dessus. Dans le premier cas, elle aurait été une prémotion physique, et dans le second cas, une prémotion morale. Ces deux modes d'action ont pu être employés par Dieu, dont l'activité est toujours capable d'arriver à ses fins. En fait, la prémotion était physique, au moins quand l'ordre d'écrire était l'objet d'un commandement exprès, voir pour l'Ancien Testament, col. 2071, et pour le Nouveau, Apoc., I, 11, 19; II, 1, 8, 12, 18; III, 1, 7, 14; XIV, 13; XIX, 2; XXI, 5. Quoique, dans la théorie aujourd'hui dominante la révélation ne soit pas de l'essence de l'inspiration, les faits sont plus forts que les théories, il reste que, dans certains cas, Dieu a donné à des prophètes, par exemple, à Jérémie et à saint Jean, l'ordre formel d'écrire et d'écrire des parties des Livres saints qui nous étaient destinés. Dans d'autres cas, la motion ne se produisait pas par un ordre formel; mais Dieu avait à sa disposition des touches intérieures qui, pour être plus ou moins conscientes, n'avaient pas moins d'efficacité sur la volonté des écrivains sacrés, eussent-elles été d'ordre purement moral. Ainsi en aurait-il été des écrivains sacrés, qui n'ont pas reçu de Dieu l'ordre formel d'écrire, à moins que toute motion intérieure ne soit considérée comme une prémotion physique, ainsi que le pensait saint Thomas. Voir GRACE, t. VI, col. 1643-1644. Enfin, Dieu a pu susciter ou même simplement utiliser à ses fins des influences extérieures, qui étaient capables de déterminer un écrivain sacré à écrire. Ainsi, en aurait-il été, en particulier, de l'auteur du IIe livre des Macchabées, et de saint Luc, aussi bien que des deux évangélistes, Marc et Jean, qui, d'après d'anciennes traditions, auraient été sollicités par les chrétiens d'écrire leurs Évangiles, et de saint Paul, qui répondait aux questions posées par les Corinthiens, ou correspondait avec les Églises par zèle pour leurs besoins spirituels. Quel qu'ait été le mode d'influence divine sur la volonté de l'écrivain, on présume que celui-ci en avait généralement une conscience plus ou moins claire. S'il n'est pas absolument nécessaire, en effet, que l'auteur inspiré ait été conscient de l'action de Dieu sur sa détermination à écrire, puisque cette action peut se produire, sans que celui qui la reçoit s'en rende compte et qu'elle soit, quoique cachée, très réelle et très efficace, il ne faut pas concéder facilement que les choses se soient passées de cette manière; ainsi l'a déclaré Léon XIII dans l'encyclique *Providentissimus Deus*. L'impulsion donnée par Dieu à la volonté des écrivains, ne se réduit pas à un ordre d'écrire ni à une excitation initiale, elle se poursuit jusqu'à l'achèvement du livre. Ainsi, après avoir été antécédente, elle devient concomitante.

*b. Influence sur l'intelligence.* — Après avoir décidé un homme à écrire, Dieu ne l'abandonne pas à lui-même; il agit sur son intelligence pour lui faire écrire ce qu'il veut et rien que ce qu'il veut. Beaucoup de théologiens ont identifié longtemps l'influence divine sur l'intelligence des hagiographes avec une révélation proprement dite, ou au moins avec une révélation au sens large du mot. On ne peut jamais, en la matière, faire abstraction de cette conception traditionnelle et plusieurs fois séculaire. Aujourd'hui, on est d'accord pour dire que la révélation n'est pas l'élément nécessaire de l'inspiration. Elle a été donnée, de fait, aux prophètes proprement dits, mais antécédemment à leur inspiration. Celle-ci suppose d'ordinaire les écrivains sacrés en possession des vérités qu'ils doivent insérer dans leurs livres, quelle que soit la manière dont ils les aient acquises au préalable, qu'elles leur aient été communiquées par révélation divine, ou qu'ils les aient acquises par des voies naturelles. Dieu n'inspire pas ordinairement un homme pour lui apprendre du nouveau; il intervient seulement pour lui faire écrire avec autorité divine ce qu'il sait déjà. Il se subordonne alors toutes les facultés de connaissance de son instrument intelligent et il leur fait accomplir toutes les opérations de la composition normale d'un livre : conception du plan, ordonnance des matériaux, rédaction. Son action ne dispense pas l'écrivain inspiré des efforts nécessaires pour aboutir, pas plus qu'elle n'assure la perfection de l'œuvre. L'instrument a bien pu être choisi apte à atteindre le but, voulu par Dieu, mais à l'heure de l'exécution il reste ce qu'il était auparavant, avec ses qualités et ses dispositions personnelles, qui se manifestent dans son œuvre et qui laissent en elle des traces de son imperfection native.

Cependant Dieu aide et perfectionne les facultés naturelles de l'hagiographe; il éclaire et il illumine son intelligence. La lumière divine ainsi communiquée réveille dans l'esprit de l'hagiographe des souvenirs plus ou moins assoupis, les met dans un jour plus complet et plus vif, fait ressortir les concepts préexistants que Dieu veut faire siens, attire sur eux l'attention de l'écrivain et fixe son choix. Ce n'est pas une suggestion de la pensée, mais une simple mise en relief qui amène l'auteur à prendre parmi ses connaissances acquises, ou parmi ses souvenirs, et les idées qui affluent dans son esprit suivant le jeu naturel des associations, tout ce qui doit entrer comme pensée divine dans la trame de son ouvrage. Sous l'influence de la lumière surnaturelle, l'hagiographe s'ingénie et travaille; il recueille, s'il y a lieu, des documents, résume des ouvrages, comme fit l'auteur du IIe livre des Macchabées, consulte des sources. Son intelligence, éclairée et fortifiée par ce secours illuminateur, perçoit mieux la vérité en elle-même, saisit plus clairement ses attaches avec d'autres et son opportunité à être produite avec les vérités connexes dans l'écrit biblique. L'écrivain porte sur elle un jugement certain, qui, ainsi élaboré, participe à l'autorité divine, que ce jugement reste dans l'ordre pratique seulement, ou qu'il aille jusqu'à l'ordre spéculatif et à la vérité elle-même. Ainsi tout ce qu'il écrit vient de lui et porte la marque de son esprit, mais en même temps il vient de Dieu, qui l'a fait écrire et qui a mû l'écrivain à concevoir exactement les choses qu'il devait dire et à les exprimer d'une manière convenable.

*c. Influence sur les puissances exécutives pour la rédaction du livre.* — Dieu ne s'est pas borné à éclairer ainsi l'intelligence des hagiographes, en leur laissant une liberté entière pour le choix des expressions aptes à rendre les pensées divines. Son influence s'est exercée aussi sur les facultés d'exécution des hagiographes, sur leur mémoire, sur leur imagination, autant

que ces facultés ont pu et dû concourir à faire surgir les pensées et à les revêtir d'une expression adéquate, et même sur les organes qui contribuent directement à la composition du livre. Cette influence a-t-elle été positive ou seulement négative? Positive, elle aurait aidé les écrivains sacrés à exprimer sous une forme exacte, saisissante et vivante, les concepts élaborés dans leur intelligence. Négative, elle les aurait seulement assistés, quand ils écrivaient, de telle sorte qu'ils ont dû, comme a dit Léon XIII, « et exposer fidèlement et exprimer avec une infaillible justesse ce que Dieu voulait leur faire dire et seulement ce qu'il voulait. » Encyclique *Providentissimus Deus*.

*c) Considérée dans les livres inspirés*, l'inspiration fait que ces livres, composés ainsi par la collaboration de Dieu et de l'homme, sont tout à la fois l'œuvre de Dieu et celle de l'hagiographe et qu'ils contiennent dans une langue humaine la parole écrite de Dieu. L'Écriture, fruit et résultat de l'inspiration, telle au moins qu'elle est sortie des mains des auteurs inspirés et abstraction faite des altérations qu'elle a subies dans sa transmission au cours des siècles est, pour les hommes qui reconnaissent son origine divine, attestée par l'Église, une règle infaillible de foi, exempte de toute erreur. Voir plus loin. La collaboration des écrivains sacrés a pu lui laisser quelques imperfections de forme et d'expression; elle n'a pas nui à son autorité divine. Quoique énoncée en langage humain par la plume d'un homme, toute assertion de l'Écriture est une assertion de Dieu lui-même, parce qu'elle énonce la pensée de l'Esprit Saint, qui inspirait les hagiographes. Elle fait partie de la manifestation de ses pensées, que Dieu a voulu communiquer aux hommes par le moyen de l'Écriture inspirée, comme la suite de notre étude le montrera.

III. ÉTENDUE. — Saint Paul a bien dit que « toute Écriture est inspirée par Dieu », II Tim., III, 16, et que « tout ce qui est écrit (dans l'Ancien Testament) est écrit pour notre instruction. » Rom., XV, 4. On s'est demandé néanmoins si tous les passages des Livres saints ont été écrits sous l'inspiration divine, ont Dieu pour auteur et sont garantis par son autorité infaillible, ou si quelques-uns n'ont pas échappé à l'action inspiratrice, sont de l'écrivain sacré seul et ne jouissent pas de l'autorité divine. On s'est demandé aussi, nous l'avons déjà dit, si les mots, dont se sont servis les hagiographes, ont subi l'influence divine, et dans quelle mesure ils sont la parole de Dieu. En somme deux questions : l'inspiration des Livres saints s'étend-elle : 1° à tout leur contenu ou à une partie seulement; 2° aux mots eux-mêmes de la Bible.

*I. INSPIRATION DU CONTENU.* — Pendant des siècles, les écrivains ecclésiastiques ont enseigné l'inspiration totale des choses contenues dans la Bible; mais, dans ces derniers temps, surtout depuis la reprise des études bibliques, quelques critiques et même des exégètes catholiques ont mis en doute ou nié l'inspiration totale de l'Écriture.

1° *Inspiration totale*. — 1. *Chez les Pères*. — L'auteur de la *Cohortatio ad Græcos*, 35, *P. G.*, t. VI, col. 304, dit que, dans l'Écriture, tout est d'accord, tant les choses que les hommes inspirés ont exprimées fidèlement dépassaient la connaissance humaine et leur étaient enseignées par Dieu. L'anonyme, qui a écrit contre Artémon, reprochait à ceux qui altéraient les Écritures de se croire plus sages que le Saint-Esprit, qui a dicté les Écritures. Eusèbe, *H. E.*, l. V, 28, *P. G.*, t. XX, col. 515. Saint Irénée déclarait que les Écritures étaient parfaites, parce qu'elles ont été dites par le Verbe de Dieu et par son Esprit. Quoiqu'elles soient diverses, elles sont d'accord et forment une mélodie que nous devons chercher à comprendre. *Cont. hær.*, II, 28, n. 2, 3, *P. G.*, t. VII, col. 804, 805. Origène ne trouvait rien d'oiseux ni de superflu dans les paroles inspirées par le Saint-Esprit. *In Num.*, homil. XXVII, 1, *P. G.*, t. XII, col. 782. Cf. *In Jer.*, homil. XXXIX, t. XIII, col. 544. Le Saint-Esprit a pris soin de faire écrire des détails minimes, au moins en raison du sens spirituel, *In Gen.*, homil. IV, n. 2, t. XII, col. 185; ainsi le nombre des Hébreux, *In Num.*, homil. I, n. 1, col. 585; les noms des sages-femmes égyptiennes *In Exod.*, homil. II, n. 1, col. 306; le temps et l'heure d'une vision prophétique, *In Cant.*, l. II, t. XIII, col. 121-122; qu'il faut laisser les miettes aux chiens *In Matth.*, tom. XI, n. 17, t. XIII, col. 964. Eusèbe de Césarée dit que les saints n'ont pas écrit toutes leurs paroles, mais seulement celles qu'ils ont dites sous la motion du Saint-Esprit. *In ps. LXXXV*, *P. G.*, t. XXIII, col. 1033. Marius Victorinus affirme expressément : *Quidquid enim scriptum est, a divino Spiritu dictum credendum est. De physicis*, 27, *P. L.*, t. VIII, col. 1310. La parole des prophètes n'est pas oiseuse, dit saint Hilaire de Poitiers. *Si enim in viris prudentibus exspectari id maxime solet, ut ea, quæ loquuntur, gravitate eorum doctrinaque digni sint,... quanto magis id de cælestibus eloquiis opinandum est, ut, quidquid in his est, excelsum, divinum, rationabile et perfectum esse existimetur. In ps. CXXXV*, n. 1, *P. L.*, t. IX, col. 768. Saint Grégoire de Nazianze n'admet pas que quelque chose ait été exposé témérairement ou pour le seul plaisir des oreilles dans les monuments des saintes Lettres; aussi recherche-t-il ce que l'Esprit a veillé d'y mettre καὶ μεχρὶ τῆς τυχούσης κεραίας καὶ γραμμῆς, et il ne concède pas que les actions, même les plus minimes, qui y sont racontées y aient été écrites et élaborées témérairement. *Orat.* II, n. 104, 105, *P. G.*, t. XXXV, col. 504-505. On ne peut néanmoins conclure que saint Grégoire de Nazianze admettait l'inspiration verbale du fait qu'il cherchait τοῦ πνεύματος τὴν ἀκρίβειαν et qu'il voulait trouver des admonitions ou des règles morales dans les moindres circonstances des récits. *Epist.* CI, t. XXXVII, col. 188-189. C'était l'idée qu'il cherchait sous la lettre. En interprétant Gen., II, 20, saint Jean Chrysostome n'omettait pas la particule, et ce n'était pas par curiosité inutile. C'était pour expliquer soigneusement le passage à son peuple, de peur de passer un mot ou même une syllabe de l'Écriture. Ce ne sont pas simplement des paroles, ce sont les paroles du Saint-Esprit, et c'est pourquoi on peut trouver un trésor même dans une syllabe. Et il excitait l'attention de ses auditeurs, dont chacun devait entendre Dieu lui parler par la langue des prophètes. *In Gen.*, homil. XV, 1, *P. G.*, t. LIII, col. 119. Dans l'Écriture, il n'y a rien d'écrit qui n'ait beaucoup de richesses de sens. Les paroles des prophètes inspirés, écrites par le Saint-Esprit, contiennent en elles un grand trésor. Il n'y a dans l'Écriture ni une syllabe ni un accent, au fond duquel ne se trouve quelque trésor. Il faut donc aborder les paroles divines, sous la conduite de la grâce divine et l'illumination du Saint-Esprit. *Ibid.*, homil. XX, n. 1, col. 175. Il y a des badauds qui, ayant pris en mains les saints Livres et n'y trouvant que des chiffres d'années ou des noms de personnes, passent outre et répondent à ceux qui leur en font reproche : Ce ne sont que des noms, cela n'a pas d'utilité. Dieu parle, et tu oses dire : Les paroles n'ont pas d'utilité. *In illud : Vidi Dominum*, homil. II, n. 2, t. LVI, col. 110. Expliquant les paroles : Use d'un peu de vin, I Tim., V, 23, il en parle, non pour étaler sa faconde, car ces paroles ne sont pas les siennes, mais la grâce du Saint-Esprit les a inspirées pour que le prédicateur excite l'attention de ses auditeurs les plus paresseux et qu'il leur expose quel trésor il y a dans les Écritures et les avertisse qu'il n'est pas sûr ni sans péril de les passer; même les pensées qui paraissent petites. Elles sont, elles

aussi, de la grâce de l'Esprit, grâce qui n'est jamais petite ni vile, mais qui est grande et merveilleuse et digne de celui qui l'a donne. *Ad populum Antiochenum* homil. I, n. 1, t. LXVII, col. 17, sq. Jean Chrysostome fit deux homélies sur les salutations qui terminent l'Épître aux Romains, pour montrer que, dans les Écritures, il n'y a rien d'inutile, fût-ce un iota, fût-ce un accent. Une simple salutation nous ouvre une grande mer de pensées. Souvent, l'addition d'une lettre comme dans le nom d'Abraham, change le sens. Quelqu'un qui reçoit une lettre d'un ami, ne se contente pas d'en lire le corps, il va jusqu'à la salutation mise à la fin, et ici, c'est Paul qui écrit, ou plutôt c'est la grâce du Saint-Esprit, qui dicte la lettre à toute une ville et à un si grand peuple et par les Romains à l'univers entier. Penser que quelque chose de son contenu est inutile et vain, qu'on peut le passer tout uniment, n'est-ce pas tout renverser?

Pour saint Jérôme, la majesté de l'Esprit Saint brille jusque dans ce qui paraît petit et vil dans l'Écriture. *In Ezech.*, l. 1, *P. L.*, t. XXIII, col. 25, 28. Il ne peut admettre que quelque chose de la parole de Dieu ne soit pas inspirée. *Epist.* XXVII, *ad Marcellam*, c. I, t. XXII, col. 431. Nous avons déjà montré, col. 2092, que le saint docteur regardait comme inspiré tout ce que saint Paul avait écrit, même lorsqu'il exprimait ses sentiments personnels, même quand il rapportait les *dicta aliorum*. Il a spécialement défendu l'inspiration de l'Épître à Philémon contre ceux qui ne voulaient pas la ranger au nombre des Épîtres canoniques, parce qu'il ne paraissait pas qu'elle eût été écrite par Paul, *Christo in se loquente*, ou parce qu'elle ne contenait rien qui put servir à notre édification. Plusieurs anciens, ajoutaient-ils, l'avaient rejetée, car elle n'avait été écrite par l'apôtre que comme une simple recommandation, et non pas pour notre instruction. Mais plusieurs écrivains catholiques, remarque saint Jérôme ont défendu l'autorité de cette lettre, qui a été reçue dans toutes les Églises du monde et ont répondu que, si les objections contraires prouvaient quelque chose, elles prouveraient qu'il faudrait rejeter la canonicité de la IIe Épître à Timothée, et la lettre aux Galates, puisque saint Paul y dit des choses qui semblent tenir de la faiblesse humaine, comme le manteau laissé à Troas chez Carpus, II Tim., IV, 13, et le souhait : « Plût à Dieu que ceux qui vous troublent soient privés de leurs virilité! » Gal., V, 12. D'autres passages des Épîtres aux Romains et aux Corinthiens, disaient ces apologistes, sont écrits d'un style familier, qui ne dépasse pas la conversation ordinaire. Il en faudrait conclure que toutes ces Épîtres ne sont pas de saint Paul; mais, si on les reçoit, on a la même raison de recevoir la lettre à Philémon : *In Epist. ad Philemonem*, præf., t. XXVI, col. 529 sq.

Selon saint Augustin, tout ce qu'on lit dans l'Ancien Testament, est élevé et divin et la vérité y est complète. *De utilitate credendi*, c. VI, n. 13, *P. L.*, t. XLII, col. 74. L'inspiration s'étend même aux passages qui traitent des choses de la nature, car le Saint-Esprit assistait Moïse quand il écrivait sciemment que les oiseaux ont été produits des eaux. *De Genesi ad litteram*, l. III, c. VII, n. 9, t. XXXIV, col. 282. Bien que l'Esprit, qui parlait, par les écrivains sacrés, n'ait pas voulu enseigner aux hommes ces choses, qui n'étaient pas utiles au salut, ces écrivains cependant ont su que ce qu'ils disaient de la figure du ciel était vrai. En effet, ce que l'autorité divine dit est vrai plutôt que ce que l'infirmité humaine conjecture. Aussi faut-il juger d'après les Écritures les opinions des hommes sur la figure du ciel. *Ibid.*, l. II, c. IX, n. 20, 21, col. 270, 271. Il avait dit précédemment, l. I, c. XXI, n. 41, col. 262 : « Montrons qu'il n'y a rien de contraire à nos Lettres sacrées dans ce que les naturalistes auront pu démontrer par de véritables raisons touchant la nature des choses, et quant à ce qu'ils auront tiré de contraire à ces mêmes Lettres, c'est-à-dire à la foi catholique, de n'importe lesquels de leurs volumes, montrons si nous en avons quelque facilité que cela est très faux, ou du moins croyons-le tel sans aucune hésitation. » Ce n'est pas en vain que les actes des personnes privées ont été écrits sous l'inspiration du Saint-Esprit, *In Epist. ad Gal.*, n. 40, t. XXXV, col. 2133. L'histoire, racontée dans l'Écriture est donc divine. *In Joa.*, tr. LXI, n. 4, col. 1800. Quand saint Paul parlait en son nom, il avait l'Esprit Saint, par lequel il pouvait donner un conseil utile et sage. C'est pourquoi il faut comprendre que ce que Notre-Seigneur, n'a pas dit lui-même, mais que son serviteur Paul a dit sous son inspiration, a été persuadé par Jésus lui-même. L'apôtre donne donc un conseil selon Dieu dans le Saint-Esprit. *De conjugiis adulterinis*, c. XVIII, n. 21, t. XL, col. 463. L'Esprit de Dieu, qui possédait Paul, le remplissait et agissait sur lui, n'a pas cessé d'exhorter les fidèles par cet apôtre. *De opere monachorum*, c. XVII, n. 19, col. 564.

Pour saint Léon le Grand l'histoire sainte des Évangiles a une autorité indubitable, parce qu'elle a été inspirée par le Saint-Esprit. *Serm.* LII, c. I, *P. L.*, t. LIV, col. 314. Aussi, *ab evangelica apostolicaque doctrina nemo quidem verbo liceat dissidere aut aliter de Scripturis divinis sapere quam beati apostoli et patres nostri didicerunt atque docuerunt. Epist.*, LXXXII, n. 1, col. 918.

Cosmas Indicopleustes explique d'après l'Écriture la figure du monde. En dehors d'elle, on n'a dit là-dessus que des absurdités, et des choses qui répugnent à la nature. Les hypothèses des Grecs sont donc très mensongères et doivent être rejetées. *Topographia christiana*, l. I, *P. G.*, t. LXXXVIII, col. 65. On ne peut rien apprendre de l'arrogance humaine à ce sujet; il faut une révélation divine, qui a été donnée aux hommes inspirés, les prophètes, les apôtres, et qui se trouve dans toute l'Écriture. *Ibid.*, l. III, col. 177. Comme tous les écrivains sacrés sont d'accord sur la figure du monde, quel chrétien serait assez mauvais, assez fou et ami de l'erreur pour adhérer aux assertions courantes, nier la foi fondée sur le témoignage des saints et ne pas croire à Dieu lui-même? L. III, col. 164. Qu'ils sont misérables ceux qui tiennent pour vraie la forme sphérique du ciel, ne croyant pas à la divine Écriture, ou plutôt la rejetant et tenant la vérité comme fables de vieilles femmes. *Ibid.*, col. 181.

Le diacre alexandrin Olympiodore enseignait que Salomon, ayant reçu de Dieu une connaissance certaine des choses, les a partagées en trois groupes, à savoir les choses morales, naturelles et intellectuelles. Il a exposé les premières dans les Proverbes, les secondes dans l'Ecclésiaste et les troisièmes dans le Cantique. Cette division est faite *a potiori parte* du contenu de chacun de ces livres, et des choses de trois groupes sont réparties dans les trois livres. *In Ecclesiastem*, prol., *P. G.*, t. XCIII, col. 478, 480.

Cassiodore enseigne expressément que l'Écriture tout entière est tout à fait vraie. C'est bien interpréter l'Écriture que de croire vrai ce qui est dit dans chacun de ses passages. *In ps. CIV*, 18, *P. L.*, t. LXX, col. 746. Telle est la vertu des Écritures que *præterita sine falsitate describunt, præsentia plus quam quod videntur, ostendunt... Ubique in eis veritas regnat, ubique divina virtus irradiat. De institutione divinarum litterarum*, c. XVI, col. 1131. Elles ne contiennent rien de vain ni d'oiseux, c. XXIV, col. 1139.

Au sentiment de saint Grégoire le Grand, l'histoire des Rois tout entière a été écrite sous l'inspiration du Saint-Esprit, *In l. III Regum*, c. IV, n. 5, *P. L.*, t. LXXIX, col. 184. Elle n'a donc pas moins de mystères que les autres Écritures inspirées, elle ne leur est

pas inférieure en autorité. *In l. I Reg.*, prœm., n. 4, col. 20. Tout ce qui se lit dans l'Écriture est de Dieu. Aussi saint Grégoire blâme-t-il les lecteurs qui méprisent les moindres ordres de l'Écriture, il faut manger tout ce qu'il s'y trouve, car l'Écriture est notre nourriture et notre boisson. *In Ezech.*, l. I, homil. x, n. 1, 2, t. LXXVI, col. 886. Il a composé un livre *De concordia quorundam testimoniorum sacræ Scripturæ.* Or, avant de résoudre la IVe question, qui roule sur l'apparente contradiction entre saint Paul, Rom., IX, 11, et David, Ps. LXI, 11, il dit : *Prophetam et apostolum eodem Spiritu locutos fuisse credamus. Contrarius enim sibi ipsi esse non poterat idem Spiritus, qui utrumque implebat. P. L.*, t. LXXIX, col. 661. A la question XXXIVe il met saint Paul d'accord avec lui-même, en montrant que, par le même Esprit, il a prévu des choses différentes, col. 678.

Saint Isidore de Séville est plus prudent que Cosmas Indicopleustes au sujet des questions scientifiques. Il dit seulement qu'il faut plutôt adhérer à l'opinion qui se rapproche le plus de la sainte écriture, quoiqu'on puisse librement choisir ou laisser sans solution les diverses affirmations, auxquelles les Livres saints ne contredisent pas et avec lesquelles, ils peuvent également s'accorder. *De ordine creaturarum*, c. V, n. 11, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 925. Saint Julien, évêque de Tolède a écrit deux livres intitulés Ἀντικειμένων pour concilier les livres de la Bible qui semblent se contredire. *P. L.*, t. XCVI, col. 599-704.

Le vénérable Bède ne tenait pas seulement l'Écriture comme la règle de la foi, elle réglait aussi des questions scientifiques. Quoique beaucoup affirment qu'il ne peut pas y avoir d'eau au-dessus du ciel sidéral, il ne doute pas, lui, qu'il n'y en ait, quelles qu'elles soient d'ailleurs et comment elles y soient. *Major est quippe*, dit-il, *Scripturæ hujus auctoritas quam omnis humani ingenii capacitas. In I lib. Moysis*, c. I, *P. L.*, t. XCI, col. 194.

Raban Maur, après saint Jérôme, réfute ceux qui rejettent l'Épître de saint Paul à Philémon à cause de la simplicité de son contenu, et il prouve que ce contenu n'est pas indigne du Saint-Esprit. *Enarrat. in Epist. Pauli*, l. XXVI, *P. L.*, t. CXII, col. 695-696. Il conclut de II Tim., III, 16, que même les choses de peu d'importance, qui sont contenues dans le livre des Juges, sont inspirées. *In lib. Jud.*, l. I, c. XII, t. CVIII, col. 1134. Quand on lit et qu'on médite les Écritures, il faut avoir soin de ne rien ajouter à ce qui est écrit, mais aussi de ne rien enlever de ce que les écrivains sacrés y ont mis, il faut tenir avec la plus haute vénération ce qui s'y trouve. *In Ecclesiasticum*, l. IV, c. VII, t. CIX, col. 881. Raban Maur résout les questions scientifiques d'après l'Écriture, et il admet aussi l'existence d'eaux au-dessus du firmament. *In Gen.*, l. I, c. III, t. CVII, col. 449. En citant des paroles de poètes, saint Paul les cite comme véritables, et ainsi il leur confère une autorité divine. *In Num.*, l. III, c. II, t. CVIII, col. 804.

2. *Chez les théologiens.* — Les théologiens n'ont pas eu un sentiment différent de celui des Pères. Pierre Alphonse, juif converti au christianisme, dit, au XIIe siècle, que l'Écriture n'a pas placé un mot témérairement. *Dialogi*, tit. XII, *P. L.*, t. CLVII, col. 653, 654.

Rupert de Deutz déclare qu'on ne peut douter que tout ce qui est dans les Écritures canoniques n'ait une autorité divine. *De glorificatione Trinitatis*, l. IX, c. III, *P. L.*, t. CLXIX, col. 182. Toute Écriture est donc vraie et véridique. *De Trinitate; in Exod.*, l. IV, c. I, t. CLXVII, col. 697. Il faut que chacun de deux passages qui paraissent se contredire soit vrai. *Ibid.*, *De Genesi*, l. I, c. XXVIII, col. 223. Rupert cherche donc comment s'accordent les évangélistes, que personne, à moins d'être ennemi de son âme, n'oserait dire contraires l'un à l'autre. *In Joa.*, l. II, t. CLXIX, col. 261.

Philippe de Harveng aurait jugé le Cantique indigne du Saint-Esprit, s'il n'avait cru que ce livre avait été inspiré par le Saint-Esprit. Mais dès lors que nous croyons qu'il a été écrit sous la dictée du Saint-Esprit, nous croyons aussi que toutes les pensées qui s'y trouvent, et chacune d'elles, sont inspirées. *Moralitates in Cantica*, procœm., *P. L.*, t. CCIII, col. 491. On trouve dans l'Écriture des choses si divergentes qu'elles paraissent se contredire, mais comme il n'est pas permis d'affirmer qu'il y ait en elle quelque contradiction, il ne reste, au prudent lecteur, pour qu'une chose ne soit pas convaincue de mensonges, qu'à rechercher, avec le secours de la grâce, comment l'Écriture est en tout véridique et d'accord avec elle-même, *Epist.*, I, col. 1. Le lecteur doit savoir que tout ce qui est affirmé dans l'Écriture est vrai, quoique cela ne soit pas également saisi par tous. *Epist.*, II, col. 18. Cette science est la science des choses *De scientia clericorum*, col. 693, 708.

Baudoin, archevêque de Cantorbéry, prouve la vérité de la foi, qui est fondée sur la vérité de l'Écriture. Qui, doutera que la sainte Écriture soit vraie, s'il est établi que la parole qui y est contenue est la parole de Dieu, ou que ceux qui l'ont écrite ont parlé dans l'Esprit de Dieu? C'est pourquoi il démontre que les saints prophètes n'ont pas dit une parole humaine, mais la parole de Dieu, quand ils ont écrit sous la révélation de l'Esprit Saint. *De commendatione fidei*, *P. L.*, t. CCIV, col. 619-628.

Saint Thomas d'Aquin enseigne que, quoique les prophètes paraissent parler parfois *ex seipsis, hoc tamen tenendum est quod quidquid in sacra Scriptura continetur verum est; alius, qui contra hoc sentiret, esset hæreticus. Quodlibet* XII, q. XVI, a. 26. Les prophéties peuvent porter sur les conclusions des sciences. *Prophetis non credimus nisi quatenus spiritu prophetiæ inspirantur, sed illis quæ sunt scripta in libris prophetarum, oportet nos fidem adhibere, etiam si pertineant ad conclusiones scientiarum, utpote quod dicitur psalmo* CXXXIV, 6 : *Qui firmavit terram super aquas, vel qua sunt alia. De veritate*, q. XII, a. 2. Voir toutefois les précautions qu'il faut prendre quand il s'agit d'expliquer les passages de l'Écriture qui traitent de choses scientifiques. *De potentia*, q. IV, a. 1, n. 8. Sur ces matières, du reste, l'hagiographe n'a énoncé que ce qui apparaît sensiblement. » *Sum. theol.*, Iª, q. LXX, a. 1, ad 2um. Un détail, dit en passant dans l'Écriture, appartient à la foi au moins indirectement, car si on le niait, il en résulterait quelque chose de contraire à la foi, *sicut si quis diceret Samuelem non fuisse filium Helciæ, ex hoc enim sequitur Scripturam divinam esse falsam. Sum. theol.*, Iª, q. XXXII, a. 4. Voulant prouver que le paradis terrestre était un lieu corporel, et non pas un lieu spirituel, saint Thomas, après saint Augustin, *De civitate Dei*, l. XIII, c. XXI, *P. L.*, t. XLI, col. 394, déclare que les sens spirituels relatifs à ce séjour peuvent être admis à la condition que la vérité très fidèle des faits du récit historique soit conservée. Or, ce que l'Écriture dit du paradis est proposé *per modum narrationis historicæ*, et dans tous les récits semblables de l'Écriture, la *veritas historiæ*, doit être retenue comme le fondement des sens spirituels. Le paradis terrestre est donc un lieu corporel. *Ibid.*, Iª, q. CII, a. 1. Pour le saint docteur, tous les récits historiques de la Bible sont donc historiquement vrais, parce qu'ils sont racontés dans l'Écriture inspirée.

Pour Alphonse Tostat, tous les livres canoniques sont d'une autorité si solide qu'on ne peut nier ou mettre en doute rien de ce qui y est écrit. Sous ce rapport, on ne peut faire aucune différence entre eux. De même qu'il n'est pas permis de nier ou de mettre en doute quelque chose qui est contenu

dans les Évangiles de Jean ou de Matthieu, ainsi il n'est pas permis de nier ou de mettre en doute quelque chose qui est dans les livres de Josué et des Juges. Et de même qu'en niant quelque chose qui est dans le livre de Matthieu ou de Jean on est hérétique, ainsi en niant quelque chose qui est dans le livre des Juges ou de Josué, ou en doutant, on est hérétique. *In librum Paralipomenon*, præf., q. II. Parce que l'Église est certaine que les auteurs de ces livres ont été inspirés par le Saint-Esprit, on ne peut, au point de vue de la certitude, établir aucune différence dans le contenu des Livres saints, de sorte que les choses dites en passant, qui n'ont aucun rapport direct avec le salut, sont certaines, vraies, et doivent être crues de foi. *Ibid.*, q. VI.

Puisque nous devons nécessairement croire aux jugements et aux décrets de l'Église, dit Pic de la Mirandole, *sequens est ut Veteri et Novo Testamento singulisque sententiis adhæreamus, quæ omnia Ecclesia ipsa universa recipit probavitque et credenda nobis observandaque mandavit. De fide et ordine credendi theoriæ*, cité par Töllner, *Die göttliche Umgebung der heiligen Schrift*, Leipzig, 1772, p. 40.

Au nombre des hérésies qui se sont produites au sujet des Livres saints, Bellarmin range celle qui a prétendu que, dans les Épîtres de saint Paul et dans les autres livres sacrés, tout n'a pas été écrit sous la dictée du Saint-Esprit, mais que quelques choses par endroits venaient de la seule prudence et raison humaine. Ses fauteurs méprisaient l'Épître à Philémon tout entière parce qu'elle avait été écrite à la façon humaine. Érasme a renouvelé cette hérésie, en soutenant que l'autorité de l'Écriture ne serait pas détruite parce que les évangélistes auraient erré en citant de mémoire des passages de l'Ancien Testament. Et Bellarmin réfute cette hérésie. *De verbo Dei*, l. I, c. VI.

Ménochius refuse d'écouter les anoméens qui, selon saint Épiphane, *Hær.*, LXXVI, attribuaient des erreurs de mémoire aux écrivains sacrés. Il refuse aussi d'écouter ceux qui, tout en reconnaissant que les écrivains sacrés ont toujours dit la vérité, ont prétendu que quelques passages de leurs écrits n'avaient pas été inspirés par le Saint-Esprit, tels que, par exemple, ceux qui traitent du manteau laissé par Paul à Troas, II Tim., IV, 13, du chien de Tobie qui remuait sa queue, Tob., XI, 9. S'il y a dans l'Écriture la moindre chose qui n'ait pas été écrite par le Saint-Esprit, on pourra douter aussi d'autres choses, et ainsi toute l'autorité des Écritures vacillera, et par conséquent notre foi, comme l'a dit saint Augustin, *De doctrina christiana*, l. I, c. LXVIII. Les choses qui paraissent les plus petites ont toutefois leur utilité, si elles sont jointes aux plus grandes, et par suite on ne doit pas les tenir pour indignes de la majesté divine. *Comment. totius Scripturæ*, Proleg., c. IV.

Le P. de Mendoza tenait pour certain qu'aucune parole, aucun fait de l'histoire sainte n'était superflu ou oiseux. L'Écriture, en effet, est, pour ceux qui la méditent profondément un trésor, dont il faut recueillir même les plus petites pièces. Dans la supputation des années il n'y a pas de superfluité; dans les catalogues de noms et dans les étymologies, dans les généalogies, il y a une grande utilité et aucune répétition oiseuse. *In IV Regum libros annotationes*, annot. II, sect. IV.

Le P. de Celada se demande s'il faut penser que le Saint-Esprit a inspiré les moindres choses dans les saintes Lettres, et il répond avec saint Chrysostome qu'on ne doit pas blâmer celui qui recherche le sens même d'une virgule. *In Esther*, proleg., II, § 7, n. 8.

Suarez a réfuté l'assertion de ceux qui prétendaient que les écrivains sacrés intercalaient parfois dans l'Écriture ce qui venait de leur esprit propre et disaient parfois des choses qui ne paraissent pas dignes du Saint-Esprit. Cette assertion ferait que l'Écriture ne serait pas la règle infaillible de la foi, car si elle est quelque part purement humaine, elle deviendrait tout entière incertaine. Les écrivains sacrés, en effet, n'ont rien écrit de leur esprit propre, mais en tout ce qu'ils ont écrit, et en chacune des choses qu'ils ont rapportées, ils ont agi sous la direction du Saint-Esprit. Cela ressort de la notion même de l'Écriture inspirée. Autrement d'ailleurs, l'Écriture deviendrait incertaine et pourrait contenir un mensonge. *De fide*, disp. V, sect. III, n. 2, 14; édit. Vivès, t. XII, p. 142, 147.

Ainsi donc, jusqu'au XVII[e] siècle, les écrivains ecclésiastiques, les théologiens et les exégètes ont enseigné l'inspiration totale de l'Écriture. Nous avons cité ceux qui l'ont affirmé d'une façon positive. Ils en font un objet de foi. Un plus grand nombre encore, nous le verrons à propos de l'inerrance biblique, l'ont affirmé d'une manière négative, en repousssant énergiquement de la Bible la moindre erreur. Le même enseignement persista après que se furent manifestés les premiers sentiments divergents.

2° *Inspiration restreinte.* — 1. *Aux XVII[e] et XVIII[e] siècles.* — *a)* Henri Holden fut le premier à restreindre l'inspiration proprement dite aux vérités purement révélées et á celles qui leur étaient connexes. Il définissait l'Écriture un écrit qui contient la doctrine révélée, ou qui du moins ne renferme rien qui lui soit opposé ou contraire, et en outre qui n'a rien de dissonant avec une vérité quelconque appartenant à la doctrine religieuse ou immédiatement révélée par le Saint-Esprit, ou pour la description de laquelle un secours divin spécial a été accordé. Pour qu'un écrit réponde à cette définition, il suffit donc qu'il contienne ou bien la même doctrine révélée que l'Église universelle croit, et enseigne, ou bien qu'une autre vérité de nature quelconque ne s'y rencontre, qui détruise cette doctrine ou lui soit opposée, ou même qui soit étrangère á quelque vérité divine ou humaine reconnue universellement par les hommes. En effet, un secours spécial de Dieu n'a été donné aux écrivains des livres que l'Église reçoit comme parole de Dieu que pour les choses qui sont purement doctrinales ou qui ont un rapport prochain ou nécessaire avec les doctrinales. Pour tout ce qui ne répondait pas au but de l'auteur ou qui se rapportait à d'autres choses, Dieu n'a accordé à cet auteur d'autre secours que celui qui est commun aux autres écrivains très pieux. Un livre canonique contient donc la doctrine révélée et rien qui soit en désaccord avec la vérité. On ne doit donc pas hésiter à croire, comme article de foi catholique, tout ce qui est Écriture sainte ou parole révélée de Dieu. Mais on n'a pas la même certitude relativement aux auteurs de tous les Livres saints et par conséquent ils n'ont pas tous la même autorité, comme le reconnaissent le plus grand nombre des exégètes. Il est de foi chrétienne que leurs livres contiennent la doctrine révélée. Il faut tenir comme très certain qu'en décrivant et en transmettant cette doctrine leurs auteurs n'y ont rien introduit de faux. Quoiqu'il ne soit pas permis d'accuser de faux le contenu quel il soit des écrits sacrés, cependant ce qui n'a pas de rapport á la religion ne constitue nullement un article de foi catholique. On ne doit pas pourtant improuver les vérités philosophiques par les seules paroles ou pensées de l'Écriture. Bien que l'Écriture ne renferme aucune erreur, sa manière de parler est toutefois le plus souvent vulgaire et adaptée à la portée commune des hommes plutôt qu'à la propriété du langage et à la rigueur du discours. *Divinæ fidei analysis*, l. I, c. V, sect. I, Paris, 1652, p. 80 (cette partie de l'ouvrage de Holden n'est pas reproduite dans le *Cursus theologiæ completus* de Migne, t. VI). Cf. card. Manning, *La mission temporelle du Saint-Esprit*,

trad. Gondon, Paris, 1867, p. 185-187. Le sentiment de Holden fut condamné par la Sorbonne. D'après le P. Perrone, *De locis theologicis*, part. II, sect. I, c. II, Nicolai, dans sa *Dissertatio proœmialis*, I, Florence, 1756, t. I *a*, p. 19-20, aurait disculpé Holden de la doctrine qu'on lui reprochait au sujet de l'étendue de l'inspiration scripturaire.

Charles du Plessis d'Argentré réfuta l'opinion de Holden qui était « un paradoxe dans les écoles chrétiennes. » Dieu étant l'auteur principal de toute l'Écriture, tout ce que celle-ci contient est proprement la parole de Dieu. Au sentiment de Holden, une grande partie de l'Écriture ne serait pas la parole de Dieu, mais seulement la parole des hommes pieux, qui l'auraient écrite sans le secours spécial de Dieu. En outre, tous les faits historiques, qui n'ont pas de rapport nécessaire avec les dogmes de la foi, ne seraient pas de foi divine. Que d'embarras et que de doutes en naîtraient! Bien plus, un grand nombre d'actions du Christ ne seraient pas objets de foi divine. Dans l'*Analysis fidei* de Holden, Paris, 1782, p. 464 sq. (extrait des *Variæ disputationes theologicæ* de Duplessis d'Argentré, Paris, 1782.)

Ellies du Pin, s'étant posé la question de savoir si généralement tout ce qui est raconté dans l'Écriture, les faits eux-mêmes et les choses qui ne touchent pas à la religion, bien plus les points de philosophie, ont été inspirés par Dieu, après avoir cité les arguments de l'opinion négative (celle de Holden), enseigne comme plus sûr et comme plus conforme à la tradition que l'Écriture tout entière a été écrite sous la direction spéciale du Saint-Esprit. Il en conclut que, dans aucun des Livres saints, on ne peut trouver ni erreur ni contradiction. Il réfute enfin les arguments opposés. *Prolégomènes sur la Bible*, l. I, c. II, § 6-8.

Le P. Chérubin de Saint-Joseph tient l'opinion de Holden pour peu sûre, si toutefois il la comprend bien. Qu'il y ait des livres canoniques non inspirés, ou qu'ils ne le soient pas parce que leurs auteurs n'auraient pas reçu le secours spécial de Dieu, cela lui paraît également suspect. Des livres purement historiques, comme ceux de Judith, de Tobie, des Rois et des Paralipomènes et d'autres encore, écrits sans le secours spécial de Dieu, ne seraient pas canoniques, ce qui serait contraire au décret du concile de Trente. Une autre conséquence absurde découlerait de l'opinion de Holden, c'est que, dans les livres canoniques eux-mêmes, il y aurait des parties certaines, exemptes de toute erreur et infaillibles et d'autres qui n'auraient pas la même certitude et ne jouiraient pas d'une si grande autorité. *Summa criticæ sacræ*, 1721, t. IV, disput. II, a. 2-4.

La doctrine de l'inspiration totale de l'Écriture a continué à être enseignée par les théologiens et les exégètes catholiques. Nous citerons seulement Serrarius (Serrier), *Prolegomena biblica*, c. IV, q. XX.

*b)* Au XVIIIe siècle, le récollet Philippe Nérée Chrismann émit une opinion qui se rapproche de celle de Holden. Il définit d'abord l'Écriture : la collection des livres, dans lesquels la doctrine du salut, *ayant rapport à la religion*, nous a été donnée par Dieu par l'intermédiaire des prophètes, des apôtres et des évangélistes. *Regula fidei catholicæ*, Augsbourg, s. d. (1792), § 48. Il part de cette définition pour exposer ce qu'il faut croire de foi divine au sujet de l'inspiration. Après un résumé, plus ou moins exact, des diverses opinions émises au cours des siècles par les hérétiques et les catholiques, § 49, 50, il établit six canons, qui qui énoncent son sentiment personnel, § 51. 1. Les Livres saints contiennent la doctrine *révélée par Dieu*, et c'est principalement en ce sens que l'Écriture est proprement la parole de Dieu, la vérité divine et catholique. 2. Il faut donc croire de foi divine cela *seulement* qui, dans ces livres, est rapporté comme *doctrine révélée*. 3. Il faut croire encore de foi divine des choses qui avaient été révélées, avant d'être écrites quoique les écrivains les donnent comme ayant été perçues par leurs sens ou rapportées par d'autres dignes de foi (ainsi dans les Évangiles, beaucoup d'actions et de paroles du Christ). 4. Les livres historiques eux-mêmes sont remplis de l'Esprit de Dieu, puisqu'ils racontent des miracles, contiennent des préceptes moraux et présentent les faits sans lesquels la vérité des oracles divins ne saurait être constante. 5. Mais les faits, qui n'ont pas été révélés ni avant d'être écrits ni dans l'acte de leur rédaction (par exemple, que Pilate était procurateur de la Judée à l'époque de la passion) ne doivent pas être crus de foi divine. Les écrivains sacrés n'ont pas toujours eu la révélation, mais seulement l'inspiration qui consistait dans la présence du Saint-Esprit ou son assistance pour les empêcher de tomber dans l'erreur. 6. C'est pourquoi ce n'est pas un dogme, ce n'est ni certain ni nécessaire que chacune des vérités et des sentences de l'Écriture ait été immédiatement suggérée ou inspirée par le Saint-Esprit. La seule inspiration, en vertu de laquelle le Saint-Esprit a dirigé les écrivains sacrés tandis qu'ils écrivaient pour les empêcher d'errer, suffit. *Cursus theologiæ completus* de Migne, t. VI, col. 907-908.

L'erreur de Chrismann me paraît bien avoir trait à l'extension de l'inspiration, au moins quant à l'un de ses effets qui consiste à faire rentrer tout le contenu de l'Écriture dans le trésor de la révélation chrétienne et par conséquent en faire l'objet de la foi divine, plutôt qu'à la nature de l'inspiration, comme le pense le P. Chr. Pesch, *De inspiratione sacræ Scripturæ*, p. 321-323. Aussi cette erreur n'est pas plus énoncée dans les canons 5 et 6 que dans tout l'ensemble de l'exposé. Je la remarque dès la définition de l'inspiration, où la doctrine de l'Écriture est déjà restreinte à ce qui a rapport à la religion. Elle est plus clairement exprimée dans le canon 2 par les mots, que j'ai soulignés plus haut et qui restreignent explicitement l'inspiration à la doctrine révélée. Les canons 3 et 4 font bien rentrer dans la doctrine révélée les vérités qui avaient été révélées avant d'être écrites, et même les faits historiques, qui ont un rapport avec la révélation. Mais les faits qui n'ont pas été révélés, les *sexcenta alia*, joints aux exemples cités, quoique inspirés et exempts d'erreur, en vertu de l'assistance du Saint-Esprit, ne sont pas révélés et ne doivent pas être crus de foi divine. Ainsi comprise, l'opinion de Chrismann se rapproche, pour le fond, sinon dans les termes, de celle de Holden, qui restreignait l'inspiration aux choses doctrinales et à celles qui ont un rapport immédiat ou nécessaire avec ces choses. Pour les choses étrangères à la doctrine, Holden ne réclamait que l'assistance donnée par Dieu aux écrivains pieux. Chrismann demande davantage, mais il se contente de l'assistance purement négative du Saint-Esprit, qui préserve les écrivains sacrés de tomber dans l'erreur. Or cette assistance, qui est la simple inspiration, diffère de la révélation immédiate. Cette distinction sert uniquement à Chrismann d'argument pour exclure les passages bibliques simplement inspirés, du contenu de la révélation et de la foi divine. Les auteurs, dont il se recommande, exigeaient une assistance positive, une direction spéciale, dont il ne parle pas, et ils n'excluaient pas de la révélation et de la foi divine l'Écriture ainsi rédigée sous la direction du Saint-Esprit. Le livre de Chrismann, réédité en 1841, en 1844, en 1846 et en 1854, fut seulement mis à l'Index, le 20 janvier 1869 voir t. III, col. 2415, au moment où se préparait le concile du Vatican. Aussi il me semble que l'opinion de Chrismann a été réprouvé par ce

concile, en même temps que celle de Haneberg, voir col. 2154, comme restreignant l'autorité de foi divine au contenu de la Bible, qui appartenait à la religion et qui avait été immédiatement révélé par Dieu ou qui avait avec la révélation un rapport immédiat ou nécessaire. Seuls donc les objets, qui avaient été révélés *immediate et propter se* devaient être crus de foi divine, et non pas ceux qui avaient été révélés *propter aliud* ou *per accidens*. Cf. Kleutgen, *Theologie der Vorzeit*, t. I, n. 29-41, p. 50-72; Dausch, *Die Schriftinspiration*.

2. *Au XIXe siècle.* — *a) Les partisans de l'inspiration restreinte.* — Après le concile du Vatican, par suite des progrès réalisés dans le domaine des sciences naturelles et des études historiques, plusieurs apologistes et savants, en vue d'écarter tout conflit entre les sciences, l'histoire et la Bible, en sont venus à distinguer dans les Livres saints une partie divine et inspirée, qui contient les leçons dogmatiques et morales, l'autre humaine, qui renferme des énoncés sans rapport direct avec la religion et par conséquent non nécessairement exemptes d'erreur. Cette distinction a été proposée de différentes manières.

A. Rohling, *Die Inspiration der Bibel und ihre Bedeutung für die frei Forschung*, dans *Natur und Offenbarung*, Munster, 1872, n. 92 sq., soutint que l'inspiration ne s'étendait pas aux choses de la nature, traitées dans l'écriture, mais seulement aux enseignements sur la foi et la morale. Dès lors s'établit un gros débat au sujet des questions scientifiques, touchées indirectement dans l'Écriture, comment, et dans quelle mesure, elles sont affirmées par les écrivains sacrés et par suite garanties par l'infaillibilité, effet de l'inspiration. Rebbert répondit, dans la même revue, 1872, p. 337 sq., et Franzelin, le fit plus longuement dans un appendice de la 2e édition de son traité *De divinis Scripturis*, 1879. Cf. Dausch, *Die Schriftinspiration*, p. 177.

François Lenormant, *Les origines de l'histoire d'après la Bible et les traditions des peuples orientaux*, 2e édit., Paris, 1880, t. I, préface, p. VIII, pensait que les décisions doctrinales de l'Église touchant les livres inspirés « n'étendent l'inspiration qu'à ce qui regarde la religion, touche à la foi et aux mœurs, c'est-à-dire seulement aux enseignements surnaturels contenus dans les Écritures. Pour les autres choses, le caractère humain des écrivains de la Bible se retrouve tout entier... Au point de vue des sciences physiques, ils n'ont pas eu de lumières exceptionnelles; ils ont suivi les opinions communes et même les préjugés de leur temps... L'Esprit Saint ne s'est pas préoccupé de révéler des vérités scientifiques, non plus qu'une histoire universelle. » Tout dans la Bible est inspiré, tout n'est pas révélé. L'inspiration n'exclut aucunement l'emploi de documents humains, d'antiques traditions populaires; le secours surnaturel accordé aux écrivains sacrés se voit dans l'esprit absolument nouveau, le sens monothéiste qui anime leur narration. *Ibid.*, p. XIX. Lenormant appliquait son opinion aux premiers chapitres de la Genèse, qui reproduisaient le fond des traditions mythiques de la Chaldée, mais expurgé des erreurs polythéistes qui les déparaient. Il pensait aussi que l'orthodoxie la plus scrupuleuse n'avait aucune raison de ne pas admettre dans la Bible des inexactitudes, des erreurs, qui s'y rencontraient de fait, mais en très petit nombre. L'ouvrage de Lenormant fut mis à l'Index, le 19 décembre 1887.

Le cardinal Newman, *On the inspiration of Scripture*, dans *The nineteenth century*, février 1884, article traduit en français par l'abbé Beurlier et publié dans *Le Correspondant*, 24 mai 1884, p. 682-694, tenait comme un point de foi catholique que l'Écriture est divinement inspirée en tout ce qui se rapporte à la foi et aux mœurs, comme certain que l'inspiration s'étend aux faits historiques, parce que toute l'histoire biblique est intimement liée à la révélation. Toutefois, il est impossible que les livres canoniques soient inspirés sous tout rapport, à moins de prétendre que nous sommes obligés de croire de foi divine que la terre est immobile, que le ciel est au-dessus de nos têtes et qu'il n'y a point d'antipodes. Il semble indigne de la majesté divine que Dieu, en se révélant à nous, prenne sur lui des fonctions toutes profanes et se fasse narrateur, historien, géographe, quand les matières historiques et géographiques n'ont pas un rapport direct avec la vérité révélée. Il peut donc se rencontrer, dans le récit des faits, des choses *dites en passant*, telles que la mention du manteau que saint Paul a laissé à Troas chez Carpus, II Tim., IV, 13, et l'assertion que Nabuchodonosor était roi de Ninive, Judith, I, 5, qui ne soient ni inspirés ni infaillibles.

Les vues du cardinal Newman furent discutées par le P. J. Corluy, *Y a-t-il dans la Bible des propositions non inspirées?* dans la *Science catholique*, mai 1893, p. 481-507, et elles furent défendues par le P. Mac Nabt, O. P., *Where believers may doubt*, etc., Londres, 1903.

Salvatore di Bartolo, *I criteri teologici;* trad. franç., *Les critères théologiques*, Paris, 1886, p. 243-258, distinguait trois degrés dans l'inspiration des Livres saints : celle-ci serait à un degré supérieur dans les passages qui traitent de la foi et des mœurs et dans les récits de faits en connexion essentielle avec le dogme et la morale; dans tous les accessoires des faits et dans les matières d'ordre extra-religieux, elle existerait à un degré inférieur qui ne garantirait pas l'infaillibilité des assertions qui s'y trouvent. Il pouvait donc y avoir des erreurs dans les parties de la Bible qui ne se rapportent pas au dogme ou à la morale. L'ouvrage du chanoine di Bartolo a été mis à l'Index, le 14 mai 1891. Dans une note ajoutée, p. 337-341, le traducteur français a exposé la doctrine complète du cardinal Newman sur l'inspiration afin de corriger celle de S. di Bartolo.

Jules Didiot, *Logique surnaturelle subjective*, Lille, 1891, p. 103, n'osait pas affirmer que Dieu, qui, au double point de vue dogmatique et moral a mis les écrivains sacrés dans l'heureuse impossibilité d'errer ou de nous faire errer, ait poussé plus loin le soin de leur inerrance et de la nôtre, en les préservant de toute inexactitude en fait d'histoire civile ou naturelle. Une double considération, appuyée sur des faits, l'arrêtait : 1° la déclaration officielle de l'Église qui affirme la Bible exempte de toute erreur touchant la foi et les mœurs, mais qui n'étend pas au delà ce privilège surnaturel; 2° le droit que l'Église se reconnaît d'interpréter infailliblement l'Écriture dans les choses de foi et de morale seulement, droit qui suppose que la Bible n'a pas une infaillibilité plus étendue.

Dans un article sur *La question biblique*, publié dans *Le Correspondant*, 25 janvier 1893, Mgr d'Hulst, après avoir exposé l'opinion commune sur la nature de l'inspiration biblique se demandait si Dieu, auteur principal et responsable de la Bible était responsable de tout. Sur ce point, il distinguait, dans l'armée des défenseurs de la Bible, une aile droite et une aile gauche. A l'aile droite, il plaçait les théologiens qui veulent que Dieu soit responsable de tout le contenu des Écritures, sans distinction. « A l'aile gauche se rangent ceux qui ne craignent pas d'admettre des énoncés inexacts dans la Bible. Dieu alors n'en serait pas responsable, et il serait cependant l'inspirateur de tout l'ouvrage. Comment cela? C'est qu'autre chose est révéler, autre chose est inspirer. La révélation est un enseignement divin qui ne peut porter que sur la vérité. L'inspiration est une action motrice qui détermine l'écrivain sacré à écrire, le guide, le pousse,

le surveille. Cette motion, selon l'hypothèse que j'expose, garantira l'écrit de toute erreur dans les matières de foi et de morale; mais on admettrait que la préservation n'irait pas au delà; elle aurait alors les mêmes limites que l'infaillibilité de l'Église. La *promesse d'inerrance* n'a été faite à l'Église que pour nous proposer avec certitude l'objet de la croyance et la règle des mœurs. Sans doute, la Bible n'est pas seulement *infaillible* comme l'Église, elles est *inspirée*. Mais si l'inspiration s'étend à tout, peut-être ne confère-t-elle pas l'infaillibilité à tous les dires de l'auteur inspiré, peut-être réserve-t-elle ce privilège aux dires qui intéressent la foi et les mœurs; peut-être les autres énoncés que l'inspiration ne garantirait pas, sont-ils là seulement pour servir de véhicules à un enseignement concernant la foi et les mœurs; peut-être le Dieu inspirateur, qui aurait pu redresser même en pareil cas, les erreurs matérielles de l'écrivain sacré, a-t-il jugé inutile de le faire. » Mgr d'Hulst exposait les raisons apportées en faveur de cette opinion, dont il ne voulait être que le rapporteur. *La question biblique*, tiré à part, Paris, 1893, p. 22-43.

On a justement reproché à Mgr d'Hulst d'avoir fait de quelques tirailleurs avancés, qui luttaient séparément contre les rationalistes, et se servaient d'armes différentes, l'aile gauche de l'armée catholique et d'avoir créé un système flottant d'inspiration restreinte, qu'aucun d'eux n'aurait admis dans son ensemble. Cf. A. Loisy, *Choses passées*, Paris, 1913, p. 126-129. On a même transformé cette « aile gauche » en une « école large », qui n'a jamais existé comme école. Il n'y a eu là, répétons-le, qu'une tendance de quelques écrivains catholiques

La publication de Mgr d'Hulst donna lieu à des polémiques. Le P. Brucker étudia *La question biblique*, dans les *Études religieuses*, mars 1893, p. 361-387; *Encore quelques mots sur la question biblique*, *ibid.*, avril 1893, p. 653-667. Il reçut de Mgr d'Hulst une lettre, qui fut publiée, *ibid.*, mai 1893, p. 164-167. De son côté, M. Jaugey adressa à Mgr d'Hulst quelques réflexions sur *La question biblique*, dans la *Science catholique*, février 1893, p 234-245. Le P. Savi ayant pris parti pour l'opinion large, son article parut, *ibid.*, mars 1893, p. 283-301, mais M. Jaugey y ajouta une réplique, p. 301-309.

*b) Condamnation de l'hypothèse de l'inspiration restreinte.* — Comme Mgr d'Hulst avait examiné si « toute assertion des écrivains sacrés s'offre à nous sous la garantie de l'inspiration, avec le caractère d'un enseignement divin », pour résoudre le cas des erreurs de fait dans la Bible ce fut de ce biais que Léon XIII, dans l'encyclique *Providentissimus Deus* du 18 novembre 1893, exposa la doctrine catholique sur l'étendue de l'inspiration et réprouva nettement toute restriction de l'inspiration scripturaire. En traçant les règles de la défense des Livres saints contre les attaques des rationalistes, le souverain pontife a réfuté à peu près tous les arguments qui étaient invoqués pour limiter l'inspiration et l'autorité infaillible de l'Écriture. Parlant d'abord des objections tirées des sciences naturelles contre la vérité des Livres saints, il rappelle qu'un désaccord ne pourrait exister entre savants et théologiens, si les uns et les autres se renfermaient dans les limites propres de leurs disciplines, et s'ils n'avançaient pas comme certain ce qui ne l'est pas; il ajoute qu'en cas de conflit une sage interprétation des phénomènes naturels décrits dans la Bible d'une manière métaphorique, selon le langage ordinaire qui est le plus souvent conforme aux apparences, suffit à justifier le texte sacré contre les attaques dont il est l'objet. Quant aux passages historiques où on croit apercevoir une apparence d'erreur, il faut, pour les élucider, recourir soit à la critique textuelle, soit aux règles de l'herméneutique, « mais il ne sera jamais permis de restreindre l'inspiration à certaines parties de la sainte Écriture ou d'accorder que l'écrivain sacré a pu se tromper. On ne peut pas davantage tolérer l'opinion de ceux qui se tirent de ces difficultés en n'hésitant pas à supposer que l'inspiration divine s'étend uniquement à ce qui touche à la foi et aux mœurs parce que, prétendent-ils faussement, la vérité du sens doit être cherchée bien moins dans ce que Dieu a dit que dans le motif pour lequel il l'a dit. » Puis Léon XIII déclare que selon la foi de l'Église, tous les Livres saints ont été inspirés par Dieu dans toutes leurs parties. « Or il est tellement impossible à l'erreur de se glisser sous l'inspiration divine, que celle-ci, par elle-même, non seulement exclut toute erreur, mais l'exclut et la repousse aussi nécessairement qu'il est nécessaire à Dieu, vérité suprême, de n'être l'auteur d'absolument aucune erreur. Enfin, il n'importe absolument en rien que le Saint-Esprit ait employé des hommes comme ses instruments pour écrire, et l'on n'en saurait conclure que si l'auteur principal n'a pu commettre aucune erreur, les écrivains inspirés l'ont bien pu. » Qu'ils ne l'aient pu, cela résulte de la notion même de l'inspiration telle que le pape l'a exposée. Voir col. 2160. Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 1947, 1950-1952; Cavallera, *Thesaurus*, n. 86, 88-90.

3. *Après l'encyclique Providentissimus Deus.* — *a) Chez les catholiques.* — L'enseigement de Léon XIII sur l'étendue de l'inspiration à toute la Bible était trop formel pour que les catholiques n'y adhérassent pas. Au mois de décembre 1893, les professeurs de l'Institut catholique de Paris le firent expressément. Voir Brandi, *La question biblique*, trad. franç., p. 230. A cette adhésion qu'il avait signée, Mgr d'Hulst, que l'encyclique avait visé, joignit une lettre personnelle au Saint-Père, datée du 22 décembre 1893. Il y disait que, parmi les hypothèses qu'il avait présentées comme rapporteur dans son article du *Correspondant*, il en était une « que je considérais comme une opinion libre jusqu'à ce que le Saint-Siège se fût prononcé, qui limite aux matières de foi et de morale la garantie d'inerrance absolue résultant du fait de l'inspiration. Je reconnais volontiers que la dernière partie de l'encyclique ne me permet plus de penser ainsi. » Brandi, *op. cit.*, p. 229; Mgr Baudrillart, *Vie de Mgr d'Hulst*, Paris, 1914, t. II, p. 174.

M. Didiot qui, en 1891, avait hésité au sujet de la complète inerrance de la Bible, a résolument, après la publication de l'encyclique, reconnu que l'inspiration et l'inerrance des Livres saints s'étendent à tous les énoncés de ces livres. Mais il émit alors, en s'appuyant sur l'encyclique elle-même, une opinion nouvelle, d'après laquelle il n'y a de révélés, parmi les énoncés bibliques, que ceux que Dieu a voulu enseigner. Or, il en est que Dieu n'a pas voulu enseigner notamment ceux d'ordre scientifique et aussi les récits qui traitent de l'histoire profane. Ces énoncés n'entrent pas dans la révélation, n'appartiennent pas au dépôt de la foi confié à l'Église, ne sont pas objet de foi divine et ne pourraient devenir objet de foi catholique. Nous devons cependant leur accorder un assentiment surnaturel, inférieur à la foi. *Traité de la sainte Écriture*, 1894, p. 231-248; *L'objet de la foi*, dans la *Revue de Lille*, janvier 1895, p. 226 sq. Cette opinion a été discutée et rejetée par d'autres interprètes de l'encyclique *Providentissimus Deus* en particulier, par le P. Brucker, *Questions actuelles d'Écriture sainte*, Paris, 1895, p. 81-90, et par M. Vacant, *Études théologiques sur les constitutions du concile du Vatican*, 1895, t. I, p. 507-516.

Pour tous les théologiens catholiques, l'étendue de l'inspiration à tout le contenu de la Bible résulte de la notion même de l'inspiration. Puisque l'inspiration

est une motion divine qui pousse les écrivains sacrés à écrire tout ce que Dieu veut leur faire écrire, et rien que cela, il en ressort qu'elle s'étend à toute la Bible, non seulement aux textes concernant la foi et les mœurs, mais à tout ce que les hagiographes ont compris, voulu écrire et réellement écrit. Dans la composition des Livres saints, la causalité divine se manifeste sous une forme humaine. Il y a donc, dans la Bible, un élément divin et un élément humain, mais ces deux éléments se compénètrent et forment une œuvre divino-humaine, dans laquelle on ne saurait faire deux parts, la part de Dieu et la part des écrivains. Le livre inspiré est tout entier à la fois l'œuvre de Dieu et l'œuvre de l'homme, Dieu étant l'auteur principal, l'homme l'instrument dont Dieu s'est servi. Dire que Dieu est l'auteur du fond ou seulement des passages dogmatiques et moraux, et l'homme l'auteur de la forme, ou des passages historiques, ou simplement des *obiter dicta*, c'est, comme le disait déjà M. Dausch, *Die Schriftinspiration*, p. 240-241, un an avant l'encyclique, pratiquer « la vivisection » des Livres saints. Dieu est l'auteur responsable de tout, et il ne peut laisser échapper une erreur; les écrivains sacrés sont responsables de tout, mais, sous l'action inspiratrice, tout en écrivant *humano modo*, ils n'ont pu errer. Cf. J. Bainvel, *De Scriptura sacra*, p. 121-122, 140-142.

*b) Chez les modernistes.* — M. Loisy, approuvait, avant l'encyclique, les conclusions précitées de M. Dausch, étendait l'inspiration à toute la Bible et excluait même des erreurs de fait, sauf à interpréter les passages, où les rationalistes découvraient des erreurs, à peu près comme le voulait Lenormant, c'est-à-dire, non pas comme rigoureusement historiques, mais seulement comme véhicules de l'idée fondamentale que ces passages exprimaient, *Chronique*, dans *L'enseignement biblique*, janvier-février 1892, p. 7-11. *Études bibliques*, Paris, 1901, p. 27-31. La question biblique était donc, pour lui, une question d'exégèse plutôt qu'une question de théologie. Or, Mgr d'Hulst l'a placée sur le terrain théologique, et c'est le dogme de l'inspiration qui a été débattu dans les journaux et les revues et qui a été résolu par le pape dans le sens traditionnel. La question biblique est avant tout une question d'histoire et de critique historique. Il ne s'agit pas de savoir si la Bible contient des erreurs, mais de savoir ce qu'elle contient de vérité, ce qu'elle vaut. Il y a donc à résoudre une série de problèmes soulevés par les critiques rationalistes. M. Loisy indique tout un programme d'études à faire, qu'il a lui-même abordées, avant de juger la valeur historique des Livres saints et en vue de le faire d'une manière vraiment critique. Or, la théorie de l'inerrance absolue de la Bible est contredite par les faits déjà constatés. Elle n'est d'ailleurs ni un article de foi ni même une doctrine théologiquement certaine. Ni la Bible ni la tradition n'ont pu en donner une explication claire et indiscutable. Ce qu'on appelle les erreurs de la Bible n'est que le côté relatif et imparfait d'un livre ancien, écrit par des hommes et pour des hommes, dans des temps et des milieux étrangers à ce que nous appelons la science. Les imperfections de la Bible contribuent à la rendre vraie pour le temps où elle a paru. Cette vérité purement relative ne porte aucun préjudice à la valeur absolue des principes qui sont à la base de l'enseignement biblique. On peut dire que les auteurs bibliques ne se sont pas trompés aux endroits, où nous les trouvons en défaut, parce qu'ils n'ont pas eu l'intention formelle d'enseigner comme vrai ce que nous trouvons erroné. L'inspiration de l'Écriture est à concevoir comme un concours divin dont le but a été de préparer à l'Église une sorte de répertoire pour l'enseignement religieux et moral. Les vérités religieuses et morales, objet propre de la révélation, apparaissent dans l'Écriture telles que les écrivains bibliques ont été capables de les concevoir. On n'imagine pas que tel élément du livre inspiré soit demeuré en dehors de l'influence divine, qui ainsi a tout atteint, même en quelque manière les imperfections que l'on qualifie d'erreurs et qui n'étaient point telles au jugement des écrivains sacrés et de leurs premiers lecteurs. De la sorte, M. Loisy gardait le nom d'inspiration et même l'extension totale de l'inspiration, mais il en détruisait l'idée, en la conciliant avec l'existence d'erreurs réelles, au moins pour nos temps. *La question biblique et l'inspiration des Écritures* dans *L'enseignement biblique, Chronique*, novembre-décembre 1893, p. 1-16 et dans *Études bibliques*, 1901, p. 50-59. Cf. *Autour d'un petit livre*, Paris, 1903, *Lettre à un cardinal*, p. 56-59; *Choses passées*, Paris, 1913, p. 136-146.

Cette opinion erronée a été notée dans la 11[e] proposition du décret *Lamentabili : Inspiratio divina non ita ad totam Scripturam sacram extenditur, ut omnes et singulas ejus partes ab omni errore præmuniat*, Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 2011.

La condamnation a suggéré à M. Loisy la réflexion suivante : « Cette proposition est erronée en ce qu'elle suppose la Bible vraie presque partout, avec des flots d'erreur. La Bible n'est pas si vraie dans l'ensemble, ni si fausse dans le détail : livre ancien et qui, par là-même, n'a pu s'empêcher de beaucoup vieillir. C'est son esprit, non les particularités de sa rédaction et de son contenu, qui lui assure une valeur impérissable. » *Simples réflexions sur le décret du Saint-Office Lamentabili sane exitu et sur l'encyclique Pascendi dominici gregis*, Paris, 1908, p. 41-45. La réflexion résume l'erreur condamnée et justifie sa condamnation par cela qu'elle s'écarte de l'enseignement de l'Église sur l'extension de la véritable inspiration de la Bible.

*II. INSPIRATION VERBALE ET NON VERBALE.* — La question est de savoir si l'inspiration, qui s'étend à toutes les choses contenues dans l'Écriture, s'est étendue aussi aux mots eux-mêmes qui expriment les pensées divines, ou bien si les écrivains sacrés, connaissant ce que Dieu voulait leur faire écrire, ont eu le libre choix des expressions propres à rendre exactement et fidèlement les pensées divines.

1° *Du II[e] au XV[e] siècle.* — 1. *Chez les Pères et les anciens écrivains ecclésiastiques.* — Les anciens n'ont pas discuté cette question. Ils ont dit et répété, presque à toutes les pages de leurs écrits, que Dieu ou le Saint-Esprit avait parlé par la bouche des prophètes, des apôtres et des évangélistes, que Dieu ou le Saint-Esprit avait dicté les Écritures ou que toutes les paroles des saints Livres avaient été dites, prononcées ou dictées par eux. Mais ils attribuaient aussi les mêmes paroles aux écrivains sacrés, qu'ils considéraient toutefois comme les scribes ou les secrétaires du Saint-Esprit. Il serait superflu et peu intéressant de recueillir toutes les affirmations de ce genre qui pullulent dans leurs écrits. Il est plus important de rapporter quelques témoignages plus explicites et plus caractéristiques, afin de saisir leur véritable pensée et de constater si, oui ou non, ils entendaient parler de dictée proprement dite des mots, ou bien si, sous leur plume, la dictée des expressions signifiait seulement que l'Écriture était la parole même de Dieu. L'auteur de la *Cohortatio ad Græcos*, 35, *P. G.*, t. VI, col. 304, dit que les prophètes n'ont pas, comme les philosophes, recouru aux artifices des mots, mais qu'ils ont employé tout simplement les termes et les noms tels qu'ils se présentaient à eux. Bien que les paroles des prophètes fussent les paroles du Saint-Esprit, celui-ci ne les leur avait pas inspirées; il les laissait s'exprimer comme ils voulaient.

Clément d'Alexandrie, dit que les paroles dites par le Saint-Esprit, sont obscures. *Strom.*, VI, c. xv, *P. G.*, t. ix, col. 340, et que les prophètes sont ὄργανα θείας φωνῆς, *Ibid.*, c. xviii, col. 401. Il n'en faudrait pas conclure que, pour Clément, les mots de l'Écriture ont été proférés par le Saint-Esprit lui-même, car il reproche aux hérétiques de ne voir que les mots eux-mêmes et d'en modifier le sens. *Ibid.*, XII, c. xvi, col. 553. Lui-même se complaît à rechercher le sens plus profond de l'Écriture, qui est caché sous les mots, par exemple, *ibid.*, I, c. iv, t. viii, col. 720, 724; V, c. vi, t. ix, col. 56, et c'est un tort des hérétiques de prendre à la lettre les allégories de l'Écriture. *Ibid.*, III, c. iv, t. viii, col. 114. Le sens allégorique, en effet, résulte des choses, exprimées par les mots, et non des mots eux-mêmes.

Origène, qui allégorise aussi à outrance l'Écriture, trouve enveloppées et obscures presque toutes les paroles des prophètes. Le Saint-Esprit l'a voulu pour que ce qu'il voulait faire écrire ne soit pas proféré ouvertement et foulé sous les pieds des ignorants, mais il a pourvu à ce que, une fois publié, le secret de ses paroles soit conservé. *In Num.*, homil. xviii, n. 4, t. xii, col. 718. Le Saint-Esprit a publié toute l'Écriture inspirée μέχρι τοῦ τόχοντος γράμματος, et c'est pourquoi sans doute Notre Seigneur a dit qu'un iota et un accent ne passeraient pas de la Loi sans être accomplis. Matth., v, 18. De même que le créateur a pris soin des plus petites choses, ainsi la providence divine a imprimé les vestiges de sa sagesse ἑκάστῳ γράμματι de tous les livres inspirés. *Selecta in psalmos*, ps. i, n. 4, col. 1081. On ne doit donc rien changer dans l'Écriture, pas même corriger les solécismes. *In Oseam*, extrait de la *Philocalie*, c. viii, t. xiii, col. 825. Et cependant Origène déprime souvent la lettre de l'Écriture pour exalter le sens. Parfois il ne faut pas adhérer à la lettre comme si elle était vraie, mais il faut chercher le trésor qu'elle cache. *In Gen.*, t. xii, col. 101. Le sens historique est indigne du Saint-Esprit. *Ibid.*, homil. vii, x, n. 2, col. 198, 216. C'est le sens, digne du Saint-Esprit, qu'il faut chercher sous la lettre. *In Joa.*, tom. x, n. 24, t. xiv, col. 31. La lettre n'était donc pas voulue par le Saint-Esprit pour elle-même, mais seulement en tant qu'elle recélait un sens spirituel.

Si l'on ne tenait compte que de quelques témoignages de saint Athanase, on prendrait le patriarche d'Alexandrie pour un partisan très résolu de l'inspiration verbale de l'Écriture. Il affirme, en effet, εἶναι θεόπνευστα τὰ τῆς Γραφῆς ῥήματα, *De decretis Nicænæ synodi*, n. 15, *P. G.*, t. xxv, col. 454; des mots du Ps. xlix, 16, et d'Eccli., xv, 9, il dit τὰ ὑπὸ τοῦ πνεύματος εἰρημένα, *Epist. ad episcopos Ægypti*, n. 3, col. 541; il appelle Eccli., x, 20, θείαν φωνὴν *Apologia ad Constantium*, n. 3, col. 600. Mais très souvent le saint docteur distingue les ῥήματα du sens de l'Écriture. Il ne considère les mots que pour en chercher le sens, *Orat.*, ii, *contra arianos*, n. 55, t. xxvi, col. 264; *Orat.*, iii, n. 1, col. 321; *Epist.*, i, *ad Serapionem*, n. 15, col. 565, etc., et ce sens, il l'explique, à l'encontre, des ariens, soit d'après les passages parallèles, soit en considérant la personne dont il s'agit, soit le but de l'écrivain. *Epist.*, *I ad Serapionem*, n. 21, col. 580-581; *Epist.*, ii, n. 8, 9, col. 620-624; *Epist.*, iv, n. 8, col. 648-649; *Orat.*, ii, *cont. arianos*, n. 1, 44, col. 148, 240; *Orat.*, i, n. 54, col. 124. A l'exemple des autres docteurs d'Alexandrie, il allégorise fréquemment; il tient donc plus à l'esprit qu'à la lettre de l'Écriture. Bien plus, à la suite d'Origène, il réprouve τὸ γράμμα en beaucoup de passages, et il ne reçoit pas une leçon pour ne pas tomber dans le blasphème, *Fragmenta in Matth.*, t. xxvii, col. 1384.

Il en est de même de Didyme. S'il entend la voix de l'Esprit Saint dans les Écritures, *De Trinitate*, l. II, c. xii, *P. G.*, t. xxxix, col. 673, s'il voit dans Ps. x, 3, une parole dite par le Saint-Esprit, *In h. loc.*, col. 1208, si, pour lui, Dieu parle aux hommes par la voix des prophètes, *De Trinitate*, l. II, c. x, col. 648-649, si les paroles de Joa., vii, 39, ont été prononcées par le Saint-Esprit, *ibid.*, l. III, c. xxxiv, col. 961, si saint Paul lui-même atteste, Heb., iii, 7, que les dernières paroles de Ps. xciv ont été dites par le même Esprit, *In ps. XCIV*, 8, col. 1505, cependant il distingue expressément la λέξιν de l'ἔννοια, *De Trinitate*, l. II, c. viii, n. 1, col. 620; il recherche le sens des mots de l'Esprit, *In ps. XXII*, 5, col. 1293; il juge nécessaire, de comprendre, en psalmodiant, le sens des hymnes du psautier. *In ps. XLVI*, 7, col. 1377. Il veut qu'on comprenne les témoignages des Écritures sur Dieu d'une façon juste et digne de Dieu. *De Trinitate*, l. I, c. xxvii, col. 397. Les hérétiques cherchent à prouver leurs erreurs par les Écritures, en contradiction avec le sens théologique, *ibid.*, l. III, c. iv, col. 828; ils citent des ῥήματα, qui n'ont point de rapport à Dieu et ils dépravent témérairement par leurs absurdes commentaires les justes ἐννοίας, l. I, c. vii, n. 8, col. 581. Enfin, en outre du sens grammatical et historique, Didyme interprète l'Écriture d'après des pensées plus élevées et plus divines par l'allégorie. *In ps. X*, 3, col. 1208. Le sens de l'Écriture importe donc plus que la lettre.

Saint Cyrille d'Alexandrie attribue aux écrivains sacrés une part dans la rédaction des choses que Dieu leur a révélées. La parole pour laquelle les prophètes ont exprimé ce qu'ils avaient vu et entendu, procède de leur bouche. Ils ont coutume de la couvrir de quelque obscurité, *In Is.*, l. III, *P. G.*, t. lxx, col. 609; *In Amos*, n. 75, t. lxxi, col. 552, parce que l'Écriture inspirée est un livre scellé par Dieu. *In Is.*, l. III, t. lxx, col. 656, 657. Saint Cyrille note donc la personnalité d'Isaïe, sa voix, sa vigilance, l. II, col. 505. L'auteur du ps. xxxix, orné de la grâce prophétique, profère comme du bon trésor de son cœur, ses bons discours de façon qu'ils ne soient pas étrangers à la personne du Fils unique de Dieu. *In ps. XXXIX*, t. lxix, col. 988. De même, bien que l'Esprit de Dieu ait parlé par les évangélistes et par saint Paul, *De recta fide ad Theodosium*, n. 10, t. lxxvi, col. 1193; *De incarnatione Unigeniti*, t. lxxv, col. 1245, etc., saint Cyrille cependant fait ressortir leur personnalité. Il note la prudence et la perspicacité de saint Jean à exposer la doctrine du Verbe. *In Joa.*, l. I, c. ii, ix, x, t. lxxiii, col. 38, 148, 176. Il dit que cet évangéliste, se souvenant de ce qu'il avait dit, a expliqué plus longuement ce qu'il avait indiqué d'abord sommairement, l. I, c. x, col. 184; qu'il a usé de beaucoup de précautions dans sa narration, l. V, c. i, col. 745, et qu'il était dans l'étonnement, en racontant que Jésus avait pleuré, l. VII et VIII, fragm., t. lxxiv, col. 56. Il remarque que le discours de saint Paul est prolixe, *In Epist. ad Rom.*, col. 813; qu'il manque quelque chose à la construction de sa phrase pour que le sens soit pleinement exprimé, col. 817. Il admire la bénignité de l'apôtre, qui rédige très bien les discours que Dieu nous dispense, col. 848. Les mots des Évangiles et des Épîtres n'ont donc pas été prononcés par l'Esprit Saint. Saint Cyrille distingue aussi γράμμα de ἔννοια. « Que les ennemis de la vérité disent comment il faut lire l'Écriture, s'il faut adhérer à la lettre ou scruter le sens. S'ils disent qu'il faut scruter le sens, qu'ils apprennent à en faire autant dans leurs propositions et à rechercher la véritable intelligence des choses. S'ils disent que la lettre suffit pour connaître exactement la chose, j'attaquerai le sens de leurs propositions. » *De Trinitate*, n. 11, t. lxxv, col. 1161. Il faut donc chercher le sens des paroles sacrées, spécialement en considérant le but de l'ouvrage, *Apologeticus ad Theodosium*, t. lxxvi, col. 473, et il a lui-même rejeté plusieurs fois

un sens qui était contraire à ce but, *Epist.*, L, t. LXXVII, col. 260. Saint Cyrille ne se contentait pas du sens littéral; il recherchait et recommandait le sens allégorique de l'Écriture, il se préoccupait donc plus des choses, exprimées par les mots, que des mots eux mêmes.

Si de l'école d'Alexandrie qui allégorisait, nous passons à l'école d'Antioche, qui s'attachait davantage au sens grammatical et littéral, nous constaterons que ses docteurs cherchaient le sens sous la lettre. Eustathe d'Antioche blâme Origène, qui a osé expliquer allégoriquement tous les mots de l'Écriture et n'a pas eu horreur d'appeler μύθους les récits de la création que Moïse a fidèlement racontés. Lui, qui a prétendu que les paroles de la pythonisse d'Endor avaient été dictées par le Saint-Esprit, a travesti le sens des divins oracles qui viennent de Moïse et il ne voulait pas qu'on applique son esprit au sens littéral. *De engastrimytho*, n. 21, *P. G.*, t. XVIII, col. 656.

J'ai déjà exposé, col 2108 sq. ce que pensaient saint Jean Chrysostome et saint Grégoire de Nazianze. Théodore de Mopsueste rejetait expressément l'inspiration verbale. Quand saint Paul parlait des : Écritures saintes, Rom., I, 2, il ne voulait pas parler de la lettre ou du caractère sacré, mais de la prophétie ellemême, qui était une révélation donnée par le Saint-Esprit; il a donc justement appelé « Écriture sainte » cette prophétie. Il a dit de même ailleurs, II Tim., III, 16, que toute Écriture divinement inspirée est utile. *In Epist. ad Rom.*, *P. G.*, t. LXVI, col. 787-788. De même, Théodoret, quoiqu'il dise que les paroles du prophète sont des paroles du Saint-Esprit, il n'admet pas pour autant l'inspiration verbale. Il oppose sagement aux anthropomorphites, qui ne connaissent rien que la lettre, d'autres paroles de l'Écriture et il explique les mots par d'autres mots. *Quæst. in Gen.*, q. XX, *P. G.*, t. LXXX, col. 113. Mais il a appris par l'Écriture elle-même que les Écritures doivent être traitées, de façon que les exégètes n'expliquent pas la lettre seule, mais qu'ils en découvrent l'esprit et le sens. *In Cant.*, præf., t. LXXXI, col. 44.

A première vue, saint Basile paraît avoir été partisan de l'inspiration verbale. Il dit, en effet, que les paroles de l'Écriture ont été données par le Saint-Esprit, *Adv. Eunomium*, l. I, n. 18, *P. G.*, t. XXIX, col. 552; l. II, n. 24, col. 625; il les appelle λόγους τοῦ πνεύματος, l. II, n. 15, col. 601. Il n'est pas nécessaire de recueillir plusieurs paroles des Écritures et de connaître l'accord de tous les Livres saints, puisqu'une seule parole suffit aux croyants, qui ne doutent pas de la vérité de ce qu'a dit le Seigneur. *De fide*, n. 6, t. XXXI, col. 692. Cependant saint Basile examine souvent τὰ ῥήματα τῆς Γραφῆς pour trouver τὴν ἐν τοῖς ῥήμασι διάνοιαν. *Homil.*, VIII, *in Hexameron*, n. 8, t. XXIX, col. 184, et il n'ignore pas qu'il y a des traducteurs qui ont mieux saisi le sens des mots hébreux que les Septante. *Adv. Eunomium*, l. II, n. 20, col. 616-617.

Au sentiment de saint Grégoire de Nysse, l'illumination de l'intelligence du psalmiste et l'élocution ou manifestation des connaissances reçues étaient simultanées, et elles étaient l'une et l'autre l'œuvre du Saint-Esprit. Aussi le psalmiste n'était-il que l'organe du Saint-Esprit. *In psalmos*, tr. II, c. X, *P. G.*, t. XLIV, col. 341. Pour lui, toutes les paroles de l'Écriture sont τὰ θεόπνευστα ῥήματα, *In Cant.*, homil. I, col. 764, 773, et les chrétiens sont instruits καθ' ἕκαστον γράμμα τῆς Γραφῆς. *De pauperibus amandis*, t. XLVI, col. 464. Aucun mot de l'Écriture n'est redondant, ni vain ni inutile. *In verba : Faciamus*, homil. I, t. XLIV, col. 272. Toutefois si saint Grégoire de Nysse examine ainsi chaque mot de l'Écriture, c'est pour connaître plus exactement le sens. Souvent, en effet, il rappelle le contexte τῶν θεοπνεύστων λογίων afin de saisir τὸν νοῦν τοῦ γράμματος, *Adv. Apollinarem*, t. XLV, col. 1233; *Cont. Eunomium*, l. XI, XII, col. 869, 976, τὰ νοήματα, *In Ecclesiasten*, homil. VII, t. XLIV, col. 717, τὴν τοῖς ῥητοῖς ἐγκειμένην διάνοιαν (le sens allégorique). *In Cant.*, procem., homil. VI, VII, VIII, col. 756-757, 888, 909, 944. Saint Grégoire dit même que les paroles qui sont attribuées à Dieu dans l'Écriture, n'ont pas été prononcées par lui ni en hébreu ni en aucune autre langue, mais que tous les discours de Dieu, écrits par Moïse et par les prophètes, sont des indications et des expressions de la volonté divine, attribuées à Dieu. *Cont. Eunomium*, l. XII, t. XLV, col. 997. Cf. *Fragmenta*, t. XLVI, col. 1115.

Si de l'Orient, nous passons en Occident, nous constatons la même attitude. Saint Hilaire de Poitiers n'affirme l'autorité d'une syllabe de l'Écriture qu'en raison du sens qu'elle exprime et il reproche aux ariens d'ajouter par fraude le pronom *te* à la parole d'Isaïe, LXV, 16. *De Trinitate*, l. V, n. 28, *P. L.*, t. X, col. 147. Il affirme que l'hérésie provient de l'Écriture mal comprise et que les hérétiques l'interprètent autrement que la force des mots ne l'exige. L'hérésie provient de l'interprétation de l'Écriture, et non de l'Écriture elle-même; c'est le sens donné, et non le discours, qu'il faut incriminer. *Ibid.*, l. II, n. 3, col. 51-52. Il n'y a pas d'hérétique qui ne prétende mensongèrement parler d'après l'Écriture; tous parlent de l'Écriture sans la comprendre; il ne suffit pas de lire l'Écriture, il faut la comprendre. *Ad Constantium*, l. II, n. 8, col. 570. Quoique la plupart ne voient dans les Psaumes que le son des mots et la lettre, l'évêque de Poitiers y cherche le sens et Notre-Seigneur Jésus-Christ. *In ps. LIV*, n. 9, t. IX, col. 352. Dans ses commentaires des Évangiles, il a coutume pour découvrir le sens caché sous la lettre, de considérer l'ordre des faits, les propriétés des mots et la raison des lieux, des temps et des personnes. *In Ev. Matthæi admonitio*, 6, col. 911. Cf. col. 924, 954, etc. Les mots ne sont donc pas tout pour lui.

Bien que saint Ambroise attache beaucoup d'importance aux mots de l'Écriture, qui ont été employés après un grand examen, qu'il admire, *In ps. I*, n. 22, *XXXV*, n. 25, *P. L.*, t. XIV, col. 931, 964, et qu'il examine lui-même attentivement pour en découvrir le sens, il entend bien faire plus attention au poids des choses qu'à la série des mots. *In Luc.*, l. VIII, n. 63, t. XV, col. 1784.

Quoi qu'en pensent Dausch, *Die Schriftinspiration*, p. 72-74, Grütsmacher, *Hieronymus*, Berlin, 1906, t. II, p. 124 sq., et Sanders, *Études sur saint Jérôme*, Paris, 1903, p. 127-137, il faut, avec Schade, *Die Inspirationslehre des heiligen Hieronymus*, p. 133-140, et avec F. Valento, *San Girolamo e l'encyclica Spiritus Paraclitus*, p. 67-72, tenir saint Jérôme pour un adversaire plutôt que pour un partisan de l'inspiration verbale. Sans doute, le saint docteur parle très souvent de l'Écriture comme contenant *verbum Dei, verba divina;* mais veut-il dire par là que les *mots* eux-mêmes des Livres saints sont de Dieu et par suite ont été inspirés? Prend-il ces termes au sens matériel ou bien ne considère-t-il pas plutôt les mots comme exprimant la pensée de Dieu? Or, que *verba*, sous sa plume ait le sens de *sententia*, il le montre bien quand, *Epist.*, CXXII, *ad Rusticum*, c. I, *P. L.*, t. XXII, col. 1039-1040, après avoir cité les paroles d'Isaïe et de Jérémie, il ajoute qu'Ezéchiel parle *iisdem verbis*, parce qu'il est inspiré par le même Esprit que les deux autres prophètes. Or, les trois passages cités ne se ressemblent que par l'idée exprimée, et leurs termes sont différents. Sans doute encore, il a dit que, dans l'Écriture, *et verborum ordo mysterium est*, *Epist.*, LVII, *ad Pammachium*, n. 5, col. 571; mais il ajoute, n. 6, col. 572 : *Alii*

*syllabas nuncupentur et litteras, tu quæres sententias*, et n. 10, col. 577 : *Obtrectatores mei quærant et intelligant non verba in Scripturis, sed sensus.* Dans ses commentaires, il distingue souvent deux éléments de l'Écriture, *verba, sermo, littera, syllabæ*, et le sens. C'est le sens qu'il faut chercher sous les mots. Expliquant ces paroles de saint Paul : *Gentes esse cohæredes et concorporales et comparticipes promissionis*, Eph., III, 6, il remarque que, dans ces trois mots, l'apposition de la conjonction rend la phrase latine peu élégante, mais parce qu'il en est ainsi dans le texte grec et parce que *singuli sermones, syllabæ, apices puncta in divinis Scripturis, plena sunt sensibus, propterea magis volumus in compositione structuraque verborum quam intelligentia periclitari. In Epist. ad Eph.*, l. II, t. XXVI, col. 481. Quand on discute sur l'Écriture, il n'est pas si nécessaire de citer les mots que de connaître le sens. *Epist.*, XXIX, n. 1, t. XXII, col. 436. Enfant de l'Église, il recherche plus le sens que les mots de l'Écriture. *In Epist. ad Titum*, t. XXVI, col. 595. Il ne pense pas que l'Évangile soit dans les paroles, mais dans le sens : il n'est pas à la surface, mais dans la moelle; il n'est pas dans les feuilles des paroles, mais dans la racine de la raison. *In Epist. ad Gal.*, l. I, col. 322. L'Écriture ce n'est pas l'encre ni le parchemin, qui sont insensibles, c'est l'Esprit Saint et le sens caché sous la lettre, qui ont pu prédire l'avenir. *Ibid.*, col. 353. *Quicumque igitur aliter intelligit quam sensus Spiritus Sancti flagitat, quo conscripta est, licet de Ecclesia non recesserit, tamen hæreticus appellari potest. Ibid.*, l. III, col. 417.

C'est dans le même ordre d'idées que saint Jérôme n'attribue pas le style de l'Écriture au Saint-Esprit, mais aux écrivains inspirés. *De Isaia sciendum quod in sermone suo disertus sit, quippe ut vir nobilis et urbanæ eloquentiæ, nec habens in eloquio suo aliquid rusticitatis admissum. Unde accidit, ut præ cæteris, florem sermonis ejus translatio non potuerit conservare. In Is.*, præf., t. XXVIII, col. 771. *Jeremias sermone quidem apud Hebræos, Isaia et Osee et quibusdam aliis prophetis videtur esse rusticior, sed sensibus par est, quippe qui eodem spiritu prophetaverit. Porro simplicitas eloquii de loco ei in quo natus est accidit. Fuit enim Anathotides, qui est usque hodie tribus ab Jerosolymis distans millibus. In Jer.*, prol., col. 847. Il dit encore d'Ezéchiel : *Sermo ejus nec satis disertus nec admodum rusticus est sed utroque medie temperatus. In Ezech.*, præf., t. XXV, col. 938. Amos ne possédait pas l'art de parler; il n'en était pas moins prophète puisqu'il était animé du même esprit que les autres prophètes. *In Amos*, proœm., col. 99. Saint Jérôme remarque que saint Luc connaissait mieux le grec que l'hébreu : dans ses deux livres, son style est plus soigné que celui de saint Matthieu et de saint Jean. *In Is.*, l. III, t. XXIV, col. 98. Il ne faut pas s'étonner que saint Paul ait écrit le grec comme on le parlait à Tarse, sa patrie, puisque Virgile qui est, pour les Latins, un autre Homère, a employé quelquefois le langage du lieu où il était né. La plupart du temps, l'apôtre a mal écrit, parce qu'il ne connaissait pas l'art de la grammaire. *Epist.*, CXXI, *ad Algesiam*, *P. L.*, t. XXII, col. 1030, c. X. Les adversaires de Jérôme lui ont reproché d'avoir médit de Paul, en le faisant passer pour un homme, qui ne savait pas le grec. S'il a relevé des solécismes et d'autres défauts semblables dans le style de Paul, il ne l'a pas fait pour le blâmer. Il a seulement affirmé que cet Hébreu, fils d'Hébreux, qui n'avait pas le discours brillant d'un rhéteur ni la composition des mots, ni la beauté du langage, n'aurait pas pu convertir le monde entier à la foi du Christ, s'il ne l'avait évangélisé, non dans la sagesse de la parole, mais dans la vertu de Dieu. Cet apôtre, qui faisait des solécismes, qui ne pouvait pas éviter un hyperbate et achever sa pensée, a revendiqué audacieusement pour lui la sagesse. *In Epist. ad Eph.*, l. II, t. XXVI, col. 478.

Les principes que saint Jérôme a suivis en traduisant le texte hébreu montrent qu'il n'était pas partisan de l'inspiration verbale. Bien qu'il ait serré l'original de plus près qu'il ne l'avait fait en traduisant des ouvrages grecs, il n'a pas toujours suivi l'ordre des mots; il se flatte toutefois d'avoir conscience de n'avoir pas altéré le sens du texte hébreu, *Epist.*, LVII, n. 6, 10, t. XXII, col. 573-577; *Corpus* de Vienne, 1910, t. LIV, p. 508-520. A la fidélité il a joint la clarté et une certaine élégance. Il faudrait citer presque en entier cette lettre LVII à Pammachius *De optimo genere interpretendi.* Jérôme avait constaté que les Septante, tout en modifiant l'ordre des mots, avaient très bien rendu le sens de l'original. *In Eccle.*, II, 15, 16, t. XXIII, col. 1031. Il blâme, au contraire, Aquila d'avoir traduit trop littéralement le texte hébreu, en en faisant un véritable décalque. *Ibid.*, n. 11, t. XXII, col. 577-578. On a remarqué que la version de saint Jérôme se rapproche plutôt de la manière de traduire de Symmaque. Sa méthode de traduction et ses jugements sur les autres versions ne sont pas d'un partisan de l'inspiration verbale de l'Écriture.

Saint Augustin a appelé l'Écriture « le style vénérable du Saint-Esprit ». *Conf.*, l. VII, c. XX, n. 26, *P. L.*, t. XXXII, col. 747. Il a reconnu toutefois la sagesse et l'éloquence, propres à chacun des écrivains sacrés. *De doctrina christiana*, l. IV, c. VI, VII, XX, t. XXXIV, col. 92-98, 107-110. Mais il les attribue à un don de Dieu, pour Moïse, *Conf.*, l. XII, c. XXVI, t. XXXII, col. 840-841, et au Saint-Esprit, qui a magnifiquement et salutairement modifié les Écritures, de façon à satisfaire la faim des lecteurs dans les passages clairs et à écarter tout dégoût dans les passages obscurs. *De doctrina christiana*, l. II, c. VII, n. 8, t. XXXIV, col. 39. Le Saint-Esprit, en effet, distribuait à chacun des écrivains sacrés son bien propre comme il le voulait, et afin de placer leurs livres au comble de l'autorité, il a permis, selon les mérites des saints, à l'un d'ordonner son récit d'une manière, à l'autre d'une autre, tout en les gouvernant, tandis qu'ils rapportaient les choses qu'ils devaient écrire. *De consensu evangelistarum*, l. II, c. XXI, n. 52, col. 1102. Voilà, si je ne me montre, la simple direction du Saint-Esprit accordée aux évangélistes pour l'ordonnance de leurs récits. Saint Augustin avait dit précédemment, l. II, c. XII, n. 28, qu'un évangéliste, nonobstant ses efforts, n'avait pas réussi à reproduire les termes mêmes, du discours de Notre-Seigneur et qu'il avait dû se contenter d'en donner le sens.

On le voit, les principaux écrivains ecclésiastiques n'ont pas été, comme on le dit généralement, partisans de l'inspiration verbale. S'ils attribuaient au Saint-Esprit, une part dans la rédaction des Livres saints, ils ne négligeaient pas d'attribuer la leur aux écrivains sacrés, et l'inspiration des mots de l'Écriture n'était pas pour eux une dictée proprement dite. Dans la théorie même de la prophétie, les docteurs des deux écoles d'Alexandrie et d'Antioche remarquaient que Moïse seul avait parlé avec Dieu, bouche à bouche. Les prophètes avaient bien parfois entendu une parole, mais le plus souvent la révélation divine leur avait été faite en songes ou en visions soit corporelles, soit imaginatives soit intellectuelles. Quand ils énonçaient en paroles ou qu'ils mettaient par écrit, les révélations qu'il avaient ainsi reçues, les prophètes ne recevaient pas une révélation nouvelle. La plupart des docteurs des deux écoles ne disent pas comment ces prophètes les rédigeaient, sinon lorsqu'ils commentent le passage de Jérémie, dictant à Baruch des révélations qu'il recevait en même temps, Jer., XLV, 1, ou le verset 2 du Ps. XLIV, où David écrit rapidement ce que le

Saint-Esprit lui inspirait, au moment même de sa composition et de sa psalmodie. Quelques commentateurs ont généralisé cette inspiration immédiate et l'ont attribuée à tous les prophètes, c'est-à-dire, à leur sentiment, à tous les écrivains sacrés. C'est dans ces cas seulement qu'on peut parler de révélation immédiate des mots et d'inspiration verbale.

Dans les temps postérieurs, nous n'avons à signaler que la discussion qui se produisit, au IXe siècle, entre Frédégise, abbé de Saint-Martin de Tours, et saint Agobard, évêque de Lyon. Frédégise accusait Agobard d'avoir calomnié les apôtres et les traducteurs de la Bible, quand il avait reconnu dans leurs œuvres des solécismes. Ces solécismes ne provenaient pas de l'ignorance de la grammaire; ils cachaient plutôt quelque mystère. Abogard repousse d'abord l'accusation portée contre lui; il a dit seulement que les traducteurs et les commentateurs des Livres saints n'avaient pas toujours suivi invariablement les règles de la grammaire; ils ne l'avaient pas fait par ignorance ni par malice, mais par condescendance. L'Écriture elle-même condescend à exprimer en paroles humaines les ineffables mystères pour les mettre à la portée des hommes. Les traducteurs et les commentateurs ont fait de même et, pour rendre intégralement le sens de l'Écriture ils n'ont pas craint de pécher contre la grammaire, et loin de les en reprendre, il faut plutôt les en louer. Quoi qu'il en soit, l'autorité des auteurs inspirés des livres de l'Ancien et du Nouveau Testament reste ferme, car il n'a jamais été permis à aucun homme de penser qu'ils ont dû s'exprimer autrement qu'ils ne l'ont fait; leur autorité est plus solide que le ciel et la terre, qui passeront, tandis que leurs paroles ne passeront pas. Agobard approuve les Septante,les premiers traducteurs latins de la Bible et saint Jérôme, mais il blâme les autres. Il a donc plutôt loué que blâmé les apôtres et les saintes Écritures; il n'a repris que quelques traducteurs et commentateurs de la Bible.

Frédégise lui reprochait d'avoir accusé de rusticité le Saint-Esprit lui-même. Que Dieu soit juge de ce sacrilège! Mais il ressort des paroles de l'abbé de Saint-Martin que les prophètes et les apôtres ont reçu de l'inspiration du Saint-Esprit non seulement le sens, les modes et les arguments de leur prédication, mais encore les mots matériels eux-mêmes, que l'Esprit Saint aurait formés extérieurement dans leurs bouches. Agobard le réfute d'abord par l'exemple de Moïse à qui Dieu avait donné Aaron comme prophète. Si donc le Saint-Esprit avait mis les mots matériels dans la bouche de Moïse qui était bègue et qui transmettait à son frère ce qu'il devait dire, faudrait-il attribuer au Saint-Esprit le bégaiement du prophète de Dieu? L'absurdité de ce sentiment apparaît mieux encore par l'exemple de l'ânesse de Balaam, qu'un ange a fait parler. Si les prophètes ont reçu de la même manière les mots qu'ils articulaient, il faut en conclure que, comme l'ânesse, ils en ignoraient le sens. *Sed absit talia deliramenta cogitare.*

Après avoir ainsi répondu à Frédégise, Agobard expose son sentiment personnel. S'il a loué l'éloquence de saint Paul, c'est en citant les paroles de saint Jérôme lui-même, et il est ainsi bien éloigné d'avoir blâmé l'apôtre. Saint Jérôme a aussi noté la différence du langage des prophètes, et il a mis la noblesse de la parole divine, non pas dans l'enflure et la pompe des mots, mais dans la force des pensées. Saint Augustin, saint Ambroise et saint Grégoire n'ont pas eu un autre sentiment. En mettant dans les mots extérieurs la noblesse du don des langues que le Saint-Esprit a fait aux apôtres, et en louant en même temps et indifféremment tous les traducteurs et commentateurs de la Bible, Frédégise affaiblit sa louange, car si tous les écrivains sacrés ont reçu également du Saint-Esprit la noblesse extérieure de leurs livres, pourquoi Paul était-il, selon saint Jérôme, plus disert en hébreu qu'en grec? De fait, saint Paul est plus disert dans l'Épître aux Hébreux que dans ses autres lettres, et cependant celles-ci, quoique moins soignées de style sont cependant remplies de sens cachés, de secrets mystères et de figures de mots, par quoi elles surpassent incomparablement la sagesse du monde, et n'ont pas une moindre vertu que l'Épître aux Hébreux. *Liber adversus Fredegisum*, n. 7-13, *P. L.*, t. CIV, col. 162-168. Saint Agobard repoussait manifestement l'inspiration verbale de la sainte Écriture. Cf. H. Denzinger, *Vier Bücher von der religiösen Erkenntniss*, 1856, t. II, p. 239 ; P. Dausch, *Die Schriftinspiration*, p. 100-102; K. Holzhey, *Die Inspiration der hl. Schrift in der Anschauung des Mittelalters*, p. 6-8.

Tout en attribuant au Saint-Esprit les mots de l'Écriture et en argumentant d'après les syllabes du texte, Raban Maur ne manquait pas d'attribuer ces mots eux-mêmes aux écrivains sacrés. Mais il déclare expressément que saint Paul, bien que possédant la grâce divine de la parole, ne pouvait pas expliquer en grec la majesté des pensées divines. Aussi se servait-il de Tite comme interprète, ainsi que saint Pierre de Marc, qui composa l'Évangile, que Pierre lui racontait tandis qu'il écrivait lui-même. Les deux Épîtres de Pierre diffèrent de style; il faut en conclure que l'apôtre a eu des interprètes différents. *Enarratio in Epist. Pauli*, l. XII, c. II, *P. L.*, t. CXII, col. 168-169.

Haymon d'Halberstadt attribue à l'Esprit Saint les mots de l'Écriture, *In Is.*, l. II, c. XXXI, *P. L.*, t. CXVI, col. 874, qui toutefois parle à la façon des hommes. *In Epist. ad Heb.*, c. X, t. CXVII, col. 899; *Homil. de tempore*, homil. CXII, CXIII, t. CXVIII, col. 605, 608.

Atton de Verceil admet l'inspiration verbale de saint Paul. Ainsi l'apôtre voulant reprendre ce qu'il avait dit, inséra cependant quelques paroles que le Saint-Esprit lui dicta, et, cela fait, il reprit l'ordre interrompu. *In Epist. II ad Cor.*, *P. L.*, t. CXXXIV, col. 475. Paul toutefois, dans ses Épîtres, parlait à la façon des hommes, *In Epist. ad Rom.*, col. 165, et il tempérait son discours, *In Epist. I ad Cor.*, col. 378.

2. *Chez les théologiens.* — Si, dans ses commentaires, Rupert de Deutz admet expressément l'inspiration verbale de l'Écriture, ainsi que saint Bernard, qui attribue à l'inspiration de saint Paul l'ordre de l'exposition des Épîtres, la plénitude du sens et la connexion du sens et de la lettre, *Serm.*, XIX, *de diversis*, n. 1, *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 589, les théologiens du XIIe siècle ne semblent pas s'être occupés de cette question, ni la plupart de ceux du XIIIe. Cependant Albert le Grand et saint Thomas, qui distinguaient nettement l'inspiration de la révélation, col. 2120 sq, ne pouvaient pas admettre la dictée des mots. L'ange de l'école a toutefois enseigné que Dieu a voulu, au moins d'une certaine manière, la forme extérieure de l'Écriture. En effet, comme Dieu pourvoit à toutes choses selon leur nature, et, comme il est naturel à l'homme de passer aux choses intellectuelles par les choses sensibles, les choses spirituelles nous sont convenablement enseignées par des métaphores, tirées des choses corporelles. *Sum. theol.*, Ia, q. I, a. 9. Dieu, auteur des Écritures, a accommodé les mots à la signification des pensées, a. 10. Le Saint-Esprit se servait de la langue du psalmiste comme un scribe se sert de son calame; il est donc l'auteur principal du ps. XLIV, et il parle par le psalmiste comme par un instrument. Mais l'Esprit écrit rapidement dans le cœur des hommes. Ceux qui ont la science par révélation divine sont subitement remplis de sagesse. Le psalmiste a d'abord pensé dans son cœur, il a parlé ensuite et enfin il a écrit : *In Ps. XLIV*, 2. L'inspiration du psalmiste a donc consisté

surtout dans la révélation des pensées qu'il devait exprimer de vive voix et par écrit. Les apôtres ont été divinement instruits dans les langues de toutes les nations *quantum requirebatur ad fidei doctrinam; sed quantum ad quædam quæ superadduntur humana arte ad ornatum et ad elegantiam locutionis, apostoli instructi erant in propria lingua, non autem in aliena. Sum. theol.*, IIª IIæ, q. CLXXVI, a. 1, ad 1um. Or, saint Thomas répondait ainsi à l'objection qu'il avait posée et qui constatait dans l'Épître aux Hébreux une éloquence plus grande que dans les autres Épîtres. Cette éloquence ne lui venait donc pas du don des langues, et le raisonnement montre que le saint docteur était loin d'admettre l'inspiration verbale des Épîtres apostoliques.

Au sujet des diverses métaphores qui désignent Dieu dans l'Écriture; saint Thomas fait observer qu'elles ont été déterminées *judicio Spiritus Sancti. Sum. theol.*; IIIª, q. LX, a. 5, ad 1um. Le Saint-Esprit ne les a donc pas dictées; il a seulement influé sur le jugement de l'écrivain sacré, qui a déterminé leur emploi.

Selon saint Bonaventure, il n'y a pas, dans l'Évangile, de mots de trop, puisqu'ils y sont de par le Saint-Esprit. *Expositio in c. V Joannis*, c. IV, t. VI *b*, p. 98; toutefois les mots n'y sont pas *in se, sed in rebus quæ dictantur.*

Au XVe siècle, Alphonse Tostat rejette explicitement l'inspiration des mots faite aux prophètes et aux apôtres. Autant que saint Paul, les apôtres étaient inhabiles dans le langage, mais non dans la science. Chacun d'eux abondait suffisamment en pensées, parce que le Saint-Esprit sous la dictée duquel parlaient les saints hommes de Dieu, inspirait aux prophètes le sens des choses qu'ils devaient dire. Mais quand ils avaient compris ce qui leur était révélé, ils le disaient dans leur langage accoutumé. Aussi les uns ont parlé avec plus d'ornements que les autres. Ainsi les prophètes et les écrivains sacrés ont un style différent, de même qu'ils avaient une manière différente de parler. *In Epist.. Hieronymi ad Paulinum*, c. IV. Interrogé par Marie, reine de Castille, sur le sens de cinq métaphores employées par Notre-Seigneur, l'évêque d'Avila, dans sa réponse, reconnut d'abord que ces métaphores se lisaient réellement dans un livre canonique et puisqu'elle se trouvent dans un livre, dont Dieu est l'auteur, elles reproduisent équivalemment les paroles de Jésus. Il faut donc conclure que le Seigneur lui-même les a prononcées, quoique le livre, d'où elles sont extraites ne le dise pas. *Paradoxa*, par. I, c. III, v. La relation qui en est faite dans le livre canonique indique leur origine divine *in genere*, mais non *in specie*, c'est-à-dire suivant la manière dont elles ont été proférées, puisque toute parole rapportée dans l'Écriture, quelle que soit la manière dont elle a été révélée, est une parole divine. D'ailleurs, ces tropes ne se lisent pas textuellement dans l'Écriture; ils n'y sont que pour le sens seulement, et toutefois on les dit proférés par Dieu. En effet, quand Dieu parlait par les prophètes, il ne mouvait pas leurs organes, comme faisaient les démons qui mouvaient les organes des exaltés qu'ils animaient; il éclairait seulement leur intelligence pour qu'ils comprissent ce qu'ils n'auraient pas pu comprendre autrement, et il leur indiquait ce qu'ils devaient annoncer aux autres, alors les prophètes formaient le verbe mental de ce qui leur avait été révélé, et ils voulaient l'exprimer en paroles, comme il leur plaisait, et c'est pourquoi on dit qu'ils parlaient et que Dieu leur donnait ce qu'ils devaient dire. De même, les apôtres parlaient, et Dieu parlait en eux, non pas sans doute en formant les paroles et en mouvant leurs organes, mais en dictant dans leur âme ce qu'ils pouvaient dire. *In Matth.*, c. X, q. CIV. Ainsi Alphonse Tostat exposait l'opinion, qui devint prédominante dans les siècles suivants.

2° *Du XVIe siècle à la fin du XIXe*. — On a vu précédemment comment la *dictée* des mots de l'Écriture a été entendue, un peu diversement, pendant les premiers siècles jusqu'au XVe. A partir du XVIe siècle, les opinions furent mieux tranchées. Tandis que les uns, partisans d'une révélation immédiate du Saint-Esprit, entendaient l'inspiration des prophètes au moins, sinon de tous les auteurs inspirés, comme une dictée proprement dite des mots, l'Esprit inspirateur s'accommodant au génie et au style des écrivains sacrés, Lessius restreignit la révélation immédiate, et par suite la *dictée* des mots, à un minimum de passages importants de la Bible, aux mystères et aux vérités que les écrivains sacrés ne pouvaient connaître naturellement. Pour le reste il n'exigeait qu'une assistance ou une direction du Saint-Esprit qui empêchait les écrivains sacrés d'errer dans le choix des expressions, propres à rendre exactement la pensée divine qui leur était inspirée. Cette opinion nouvelle s'est précisée progressivement; elle a laissé de côté le terme de *dictée*, qu'elle avait reçu des anciens et qui pouvait cependant se concilier avec l'inspiration des pensées seulement, et elle est devenue prédominante dans les écoles catholiques, au point de supplanter finalement l'opinion de la révélation immédiate et de l'inspiration verbale. Voir col. 2174-2177.

3° *A la fin du XIXe siècle.* — Déjà, en 1891, M. Dausch avait remarqué d'un mot saisissant que distinguer l'inspiration des choses et des mots, verbale et non verbale, était opérer une « vivisection » dans l'action vivante de l'Esprit inspirateur des Écritures. *Die Schriftinspiration*, p. 240-241. M. Loisy avait adhéré à la pensée de M. Dausch, *L'enseignement biblique*, n. 2, mars-avril 1892, *Chronique*, p. 9. Un an plus tard, il déclarait au Père Semeria qu'il admettait l'inspiration verbale. Il n'avait jamais pu comprendre comment les Livres saints étaient inspirés pour le fond sans l'être pour la forme. Il attribuait à l'auteur inspiré les idées elles-mêmes qui étaient devenues siennes, parce qu'il les avait exprimées. Mais il n'expliquait pas avec précision comment il entendait l'inspiration verbale. *L'enseignement biblique*, n. 8, mars-avril, 1893, *Chronique*, p. 20. Quand Léon XIII, en 1893, eut inséré la notion de « motion » dans la description de l'inspiration, il se produisit, comme nous l'avons dit, col. 2162, une forte réaction contre l'opinion du cardinal Franzelin, qui distinguait l'élément formel de l'élément matériel de l'Écriture. Or, un des effets de cette réaction fut d'abandonner l'inspiration non verbale et de reprendre l'opinion de l'inspiration verbale, mais en la modifiant. Au sentiment nouveau, les mots de l'Écriture n'ont pas été immédiatement révélés ou dictés par le Saint-Esprit; ils n'ont pas même été suggérés aux écrivains sacrés, qui connaissaient la langue dont ils se servaient; mais ceux-ci ont employé et écrit les mots sous l'influence de la motion inspiratrice, qui les avait décidés à écrire et qui agissait sur eux tout le temps qu'ils écrivaient. L'impulsion divine se faisait sentir dans tous les actes de la rédaction du livre qu'ils rédigeaient, et ainsi pas un seul mot de leur œuvre ne fut écrit qu'en vertu de l'impulsion initiale du Saint-Esprit.

L'extension de l'influence motrice du Saint-Esprit à la rédaction du livre ne se fit pas tout de suite. Bien qu'il admît la motion divine, le P. Cornely n'avait pas étendu son action jusqu'à la rédaction des Livres saints, et, pour la détermination de la forme extérieure, l'assistance divine lui paraissait suffisante, *Manuel d'introduction*, p. 492-494. C'était encore la pensée de Léon XIII : l'impulsion initiale était complétée par l'assistance divine, et M. Vacant l'inter-

prêtait ainsi. *Études théologiques*, etc., t. I, p. 467.

C'est M. Levesque, prêtre de Saint-Sulpice, qui a émis le premier la nouvelle conception de l'inspiration verbale. Il a écarté à la fois la simple assistance négative pour le choix des mots et la dictée. Il n'y a pas plus de révélation et de dictée pour les mots que pour les idées. Dieu ne transmet pas par la plume des écrivains sacrés un livre tout fait; il le leur fait faire. L'action inspiratrice meut et dirige toutes les facultés de l'auteur inspiré, en leur laissant leur jeu naturel et libre. Dieu fait concevoir vouloir, et *exécuter* par l'écrivain sacré tout le livre. L'hagiographe exécute son travail comme un écrivain ordinaire qui choisit les expressions propres à rendre ses idées, les arrange, les dispose d'une façon personnelle. Ainsi, la rédaction est vraiment de lui tout entière, mais elle est produite sous l'influence de la motion divine initiale. *Essai sur la nature de l'inspiration des Livres saints*, dans la *Revue des Facultés catholiques de l'Ouest*, décembre 1894, Angers, t. V, p. 212-213.

Quelques mois plus tard, et par un autre procédé, le P. Pègues, dominicain, tirait la même conclusion d'*Une pensée de saint Thomas sur l'inspiration scripturaire*, dans la *Revue thomiste*, mars 1895, Paris, t. III, p. 105-111. Cette pensée est que Dieu est la cause principale et les écrivains sacrés les causes instrumentales de l'Écriture. Or, dans la causalité, l'effet tout entier est de l'instrument autant qu'il l'est de l'agent principal. Dans l'Écriture sainte, tout le livre inspiré est à la fois de Dieu et à la fois de l'homme. Il n'y a donc pas en elle un seul iota ou un seul accent qui ne soit de Dieu, comme il n'y a pas une seule proposition qui n'ait passé par l'action propre de l'instrument humain. Tout ce que l'homme a produit dans l'effet, il l'a produit sous la motion de Dieu, l'agent principal. Cf. *A propos de l'inspiration des Livres saints*, dans la *Revue biblique*, janvier 1907, p. 76-79.

Au mois de juillet 1895, M. Levesque revenait sur l'inspiration verbale dans un compte-rendu critique des *Questions actuelles d'Écriture sainte* du P. Brucker, Paris, 1895, p. 40-53. Le jésuite combattait l'inspiration verbale, qu'il considérait comme une sorte de révélation des mots. Mais la révélation, disait le critique, n'existe pas plus pour les mots que pour les idées. L'inspiration verbale s'allie parfaitement avec les variétés de style des écrivains sacrés, avec les divergences et même les contradictions apparentes qu'on constate entre eux dans la relation d'un même fait ou d'un même discours. Elle est, en outre, beaucoup plus conforme à la manière de parler des Pères et à leur conception, qu'on a abandonnée, parce qu'on a considéré l'inspiration comme une dictée des mots. M. Levesque renouvelait son exposition de l'action inspiratrice qui fait concevoir, vouloir et *exécuter* par l'écrivain sacré ce que Dieu veut. *Revue biblique*, 1895, p. 422-423.

Le P. Lagrange ayant demandé au P. Pègues un supplément de lumière sur l'action exercée par la motion divine sur les facultés de l'écrivain inspiré, *Revue biblique*, octobre 1895, p. 566, un de ses correspondants s'étonna qu'il se fût rallié à la théorie de l'inspiration verbale. N'enlevait-il pas ainsi à l'écrivain sacré ce qui lui restait dans la composition des Écritures? Faut-il donc le concevoir comme un scribe, écrivant, au sens propre du mot, sous la dictée du maître? Le P. Lagrange répondit que si l'inspiration verbale s'entendait ainsi, il n'y fallait pas revenir. L'inspiration doit être admise, qui ne gêne l'écrivain sacré ni dans le libre choix des expressions ni dans la formation libre de ses concepts. Pour expliquer sa pensée, le P. Lagrange ébaucha une théorie générale sur la nature de l'inspiration d'après saint Thomas. *Inspiration des Livres saints*, dans la *Revue biblique*, avril 1896, p. 200. Quant à l'inspiration verbale, il n'admettait, sauf dans des cas particuliers hors de cause, ni la dictée à l'oreille, ni même une révélation immédiate des mots au moyen d'images infuses. Mais il comprenait encore moins que l'expression de jugements dus à une lumière divine fût considérée comme une chose purement humaine. Dieu donnerait les pensées et laisserait trouver l'expression, se contentant d'une assistance négative, tout prêt à intervenir si l'écrivain trahissait par l'expression la vérité de la pensée. Cela paraît un non-sens. Si même la pensée pouvait être présentée à l'écrivain toute prête à écrire, il est difficile de comprendre que cette pensée, préparée par Dieu, ne fût pas exprimée déjà en termes adéquats et que le choix de son expression fût abandonné à la liberté de l'homme inspiré. Il est plus logique de penser que l'action divine, qui a éclairé l'intelligence, qui a fait connaître la vérité, influe aussi sur le choix des mots. L'inspiration est donnée pour écrire un livre, on comprend qu'elle s'étende au livre entier et à sa rédaction complète. *Ibid.*, p. 214-215.

Ce retour à l'inspiration verbale n'était pas une tendance isolée; c'était tout un mouvement qui se produisait. M. Chauvin suivit le mouvement et présenta l'opinion de l'inspiration verbale comme « très probable ». Il établit donc qu'il était « tout à fait conforme au langage de la Bible, à l'esprit de l'ancienne synagogue, aux traditions des saints Pères, et aux données de la psychologie, d'admettre que Dieu a inspiré dans l'Écriture les mots avec les pensées. » *L'inspiration des divines Écritures*, 1897, p. 172-204. « L'inspiration des mots suit l'inspiration des pensées, comme un corollaire réclamé par les lois de la psychologie. Ce qui serait extraordinaire, plutôt, c'est que les mots ne fussent pas inspirés *avec* les idées. Ce divorce demeurerait philosophiquement inexplicable, » p. 180, note. Saint Thomas l'avait dit d'un mot: *Modus significandi sequitur modum intelligendi. Sum. theol.*, Ia, q. LV, a. 2, ad 2um. Cette fois, c'était une thèse complète, en règle et en forme. Voir encore Chauvin, *Leçons d'introduction générale*, Paris, 1898, p. 58-62; *Encore l'inspiration biblique*, dans la *Science catholique*, mars 1900, p. 163-171.

Sans en faire une thèse spéciale de son traité, le P. Zanecchia fit découler l'inspiration verbale de la notion inspiratrice, exposée d'après la doctrine de saint Thomas, soit par mode de conclusion, soit en réponse à des objections. L'action de Dieu, l'agent principal, a dû s'étendre jusqu'aux expressions qui devaient être aptes à rendre la pensée divine; elle a laissé toutefois aux écrivains sacrés la liberté de choisir sous la prémotion divine, les mots convenables et exacts. Elle est une conséquence de la doctrine de saint Thomas sur la causalité divine et sur la cause principale et la cause instrumentale. *Divina inspiratio sacrarum Scripturarum* (1906), p. 80, 167, 195, 196, 206, 209, 220.

La théorie nouvelle rencontrait cependant des contradicteurs. Le P. Brucker ne trouvait pas suffisante la formule de M. Levesque, que Dieu *fait faire*, et il y substituait cette autre que Dieu *laisse faire*. Il en concluait que, dans l'Écriture, Dieu n'est pas cause de *tout*. Le style, les imperfections, les contradictions apparentes sont exclusivement de l'écrivain. Au P. Pègues, le P. Brucker opposait ces conclusions que, dans son hypothèse, divins sont les solécismes des Épîtres, divines les variantes des paroles de la consécration. Ces conclusions ne rendent pas facile la tâche des exégètes. Enfin, l'inspiration des mots ne sort pas logiquement du principe de saint Thomas, qu'on invoquait. Il trouvait cependant « très acceptable » l'explication que le P. Lagrange avait donnée du sentiment de saint Thomas. *Questions scripturaires*,

dans les *Études*, 5 janvier 1894, p. 116-119. Cf. *L'Église et la critique biblique*, Paris, s. d. (1907), p. 44-45.

Le P. Dutouquet exposa la nouvelle explication de l'inspiration verbale, à laquelle il reconnut une vraie probabilité. Avec elle tombent toutes les objections justement soulevées contre l'intolérable dictée des mots; les expressions ne sont plus dictées ni révélées par Dieu. L'argument tiré de la psychologie, établit une connexion naturelle entre les pensées et les mots. Toutefois, la pensée entraîne-t-elle nécessairement tel mot qui l'exprime? S'il en était ainsi le choix du mot reviendrait encore à l'auteur inspiré. Mais cette liaison invariable n'existe pas, et il y a diverses expressions adéquates de la même pensée. La disjonction entre l'idée et son expression apparaît manifeste. L'inspiration des idées peut donc suffire, et les écrivains inspirés ont gardé le libre choix des mots qui rendaient exactement la pensée divine. Finalement, la question est de savoir si la motion divine s'étend à toutes les facultés de l'écrivain, ou seulement aux facultés supérieures. *La psychologie de l'inspiration*, dans les *Études*, mars 1900, p. 164-171.

Le futur cardinal Billot maintint le mot de dictée, mais en l'expliquant de manière à le distinguer de l'ancienne dictée à l'oreille. Dieu a dicté par suggestion, *suggerendo dictavit*, les Livres saints avec toutes leurs parties aux écrivains sacrés qui lui servaient d'instruments dans leur composition. La dictée ne doit pas s'entendre d'une dictée des mots, telle que serait la dictée d'un maître d'école à ses écoliers, ou même celle d'un pape ou d'un évêque à un secrétaire, car, dans ce dernier cas, seul le pape ou l'évêque est l'auteur de la lettre qu'il a dictée mot à mot et le secrétaire n'est qu'un copiste. Mais, dans l'Écriture, si Dieu est l'auteur principal, l'écrivain sacré est aussi l'auteur, secondaire il est vrai, mais auteur réel du livre. Or, pour sauvegarder cette collaboration, la dictée doit s'entendre, non d'une dictée matérielle, mais d'une dictée d'un ordre plus élevé, *hoc est per interiorem motionem seu instinctum ad concipiendum mentaliter sententias et propositiones quas Deus ad nos per hagiographos dirigere voluit, easque sic conceptas scripto consignandum.* Cette motion intérieure porte donc d'abord l'hagiographe à concevoir mentalement tout ce qui doit entrer dans le livre dont Dieu lui a suggéré l'idée, puis sur la consignation par écrit de ces idées. Or, elle le porte à écrire tout ce qu'il a conçu devoir entrer dans son livre. Mais ce livre présentera, pour les modalités de la conception et du style, le caractère de l'homme inspiré, sa cause instrumentale, et le P. Billot fait à la rédaction du livre inspiré l'application de la doctrine de saint Thomas sur la double activité de la cause principale et de la cause instrumentale. De ces thèses il tire enfin ce corollaire, que Dieu suggère à l'hagiographe non pas les pensées seules *in abstracto,* mais tout le contexte *in concreto* et inséparablement les mots qui expriment les pensées. Aussi rejette-t-il, lui aussi, le « vivisection » qui, dans l'action de l'inspiration sépare les mots des idées. Il ne repousse pas même avec horreur la prémotion physique, et il admet que les Livres saints sont tout entiers dans leur composition, *a Deo ut præmovente hominem* et *ab homine ut moto a Deo. De inspiratione sacræ Scripturæ*, Rome, 1903, *passim.* Les explications du P. Billot ont été pleinement adoptées par le P. Méchineau, *L'idée du livre inspiré*, Bruxelles, 1907, p. 118-120.

Après avoir exposé la nouvelle opinion, présentée par les PP. Lagrange et Zanecchia et dans *The American ecclesiastical review*, janvier 1901, p. 3 sq., le Père Christian Pesch déclara qu'elle était entièrement hors du sujet. Les partisans de l'inspiration non verbale admettent la motion de la volonté et l'illumination de l'intelligence des écrivains sacrés, d'où partent les tenants de la nouvelle opinion, mais, au sujet de l'expression des pensées divines, ils se contentent d'une direction ou de l'assistance de Dieu pour que les termes convenablement choisis rendent exactement les pensées, présentées par Dieu à l'intelligence des écrivains inspirés. Les théologiens sont donc d'accord au sujet de l'action divine sur les auteurs sacrés, ils ne diffèrent, au sujet de la rédaction des Livres saints, que par une question de mots. Mais la nouvelle manière de l'énoncer, qui n'est pas nécessaire, n'est pas heureuse; elle soulève des difficultés qu'elle ne résout pas. Ses partisans ne l'expliquent pas de la même manière et ne sont pas d'accord entre eux. C'est une question qu'il est impossible de trancher définitivement et il n'y a pas lieu d'innover. *Apparatus ad historiam coævam doctrinæ inspirationis penes catholicos*, trad. latine des *Theologische Zeitfragen*, IIIe série, Fribourg-en-Brisgau, 1902, Rome, 1903, p. 88-104.

Comme le P. Pesch avait discuté spécialement les arguments du P. Zanecchia, celui-ci riposta vigoureusement, résolut les difficultés proposées à son sentiment personnel, attaqua l'opinion de Franzelin, que Pesch et van Kasteren avaient défendue et montra qu'entre les deux explications il y a plus qu'une question de mots et qu'il y a une réelle divergence de fond : elles diffèrent non seulement dans les conséquences tirées des principes, mais dans les principes eux-mêmes, qui expliquent l'action de Dieu sur les écrivains sacrés. *Scriptor sacer sub divina inspiratione*, p. 83-109.

Le P. Pesch est revenu sur la question. Il a passé au crible d'une solide critique certains arguments de la nouvelle école, *De inspiratione sacræ Scripturæ*, 1906, p. 476-482, sans aller cependant au fond du débat. Il a exposé l'ancienne explication de l'inspiration non verbale, p. 482-485, pour conclure ainsi : Quoique psychologiquement il ne puisse se faire que le jugement formé par un écrivain inspiré sur les choses qu'il doit écrire n'influe pas sur l'élocution matérielle, aucun argument solide ne peut toutefois prouver que tous et chacun des mots matériels de l'Écriture ont été déterminés par Dieu *in individuo* en vertu du charisme de l'inspiration; il y a plutôt des raisons qui persuadent qu il n'en a pas été ainsi. Pour lui, l'assistance négative suffit à empêcher l'écrivain sacré de mêler ses propres pensées à celles de Dieu, p. 485-486. Le Père Brucker a distingué la révélation elle-même, ou manifestation d'une vérité nouvelle, de la dictée des mots proprement dite, et il n'a pas admis que l'auteur inspiré « n'ait eu que la peine de mettre par écrit ce que le Saint-Esprit lui suggérait. » L'inspiration des prophètes était précédée et accompagnée de révélations proprement dites : « de même, à cause de leur importance particulière, certains enseignements ont pu être plus ou moins littéralement dictés par le Saint-Esprit.» *L'Église et la critique biblique*, Paris, s. d. (1907), p. 43-45.

La notion de l'inspiration, telle que le P. Calmes l'a exposée, voir col. 2169, aboutit à étendre l'action divine à l'exécution du livre, donc à l'inspiration verbale.

Le P. Bainvel, toujours modéré, a pris une position mitoyenne. Pour exposer sa pensée, il suffira de transcrire l'énoncé nuancé de sa thèse IIIe : 1) *Si nomine inspirationis verbalis intelligitur aliqua quasi dictatio vel suggestio ipsorum verborum a Deo* (l'ancienne dictée et non pas celle qu'expose le cardinal Billot), *admitti inspiratio verbalis per totam Scripturam nequit, sicut neque revelatio aut suggestio conceptuum.* 2) *Sin intelligitur motio specialis sacri scriptoris in elocutione, ita ut non minus verba quam conceptus dependeant ab influxu illo speciali inspirationis, a) non putamus quidem vel necessario nexu conjungi inspira-*

*tionem verbalem cum inspiratione conceptuum, vel salvam non esse ullo modo rationem libri inspirati si quis neget inspirationem verbalem* (donc, l'inspiration non verbale peut se soutenir au point de vue théologique); *b) eam tamen admittimus, ut probabiliorem et magis cohærentem psychologice explicationem, contra quam nihil afferi possit quod valeat. De Scriptura sacra*, Paris, 1910, p. 133-134. Cf. p. 134-140.

Pour mon compte, je me suis borné à exposer avec sympathie la nouvelle opinion et à lui reconnaître une certaine probabilité. Art. *Inspiration*, dans le *Dictionnaire de la Bible* de M. Vigouroux, Paris, 1903, t. III, col. 909-910. Le P. Durand a fait de même, sans se prononcer au point de vue apologétique. Art. *Inspiration de la Bible*, dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique* de d'Alès, Paris, 1913, t. II, col. 906-908. La nouvelle opinion a pénétré dans de récents manuels de théologie et d'Écriture sainte.Cf. A. Tanquerey, *Synopsis theologiæ dogmaticæ fundamentalis*, 15e édit., 1914, t. I, p. 675; J. Ducher, *Manuel biblique*, 14e édit., Paris, 1917, t. I, p. 54-56. A mon sens, non seulement elle a reçu droit de cité dans la théologie catholique, mais, de plus, si elle ne s'impose pas, au point de rendre improbable l'opinion qui laisse aux écrivains sacrés le libre choix des expressions qui rendent bien, sous l'assistance du Saint-Esprit, les pensées de Dieu, elle me paraît être un progrès au point de vue de la psychologie de l'inspiration. Mes conclusions sont donc à peu près identiques à celles du P. Bainvel, et je ne recours pas plus que lui à une suggestion des mots.

IV. Effet principal, l'inerrance. — Dès lors que l'Écriture sainte est la parole de Dieu écrite sous l'inspiration du Saint-Esprit, les Pères de l'Église et tous les théologiens catholiques en ont conclu que, Dieu ne pouvant se tromper ni nous tromper, sa parole écrite est infailliblement vraie, qu'elle ne contient aucune erreur et qu'elle ne peut même en contenir aucune. Cette exemption d'erreur de fait et de droit, qui est une conséquence et un effet de l'inspiration biblique, a reçu le nom d'inerrance. Mais, si l'Écriture est divine dans son origine première, elle est aussi, sous un autre rapport, une œuvre humaine, puisqu'elle a été rédigée par des hommes qui, tout en écrivant sous la motion divine, ont donné à la pensée de Dieu qu'ils exprimaient leur cachet personnel, leur style propre, leur manière de présenter la vérité conformément au genre littéraire de leurs écrits, aux circonstances de leur temps et de leur milieu. Il en résulte que la vérité divine n'est pas absolument parfaite dans son expression, soit que les écrivains sacrés aient eu leur part personnelle dans la rédaction des Livres saints, soit que la motion divine ait laissé aux instruments qu'elle mettait en œuvre leurs imperfections natives. La vérité infaillible de l'Écriture est donc mêlée à des imperfections de cette nature, dont il faut tenir compte pour la bien comprendre et la bien exposer. Or, ce double effet de vérité infaillible du côté de Dieu et d'imperfections d'exposition de la part de l'homme a été, au cours des siècles, plus ou moins nettement envisagé. Dans le passé, l'aspect divin a été principalement envisagé, tandis qu'aux époques, plus rapprochées de nous, de science rationnelle et de critique, les imperfections humaines de l'Écriture ont apparu davantage et ont été parfois taxées d'erreurs de fait. Il faudrait donc étudier l'inerrance de la Bible tant au point de vue de l'inerrance de droit que de l'inerrance de fait. L'inerrance de fait est plutôt l'objet direct de l'apologétique ou de l'exégèse; l'inerrance de droit, est spécialement du ressort de la théologie. C'est donc elle qui sera surtout considérée ici. Toutefois, en la traitant, on ne négligera pas, à l'occasion, de noter à l'aide de quels principes les Pères et les théologiens ont résolu les problèmes que soulèvent les erreurs apparentes des Livres saints.

L'inerrance biblique, en effet, n'est pas affirmée par l'Écriture elle-même. Les paroles de Notre-Seigneur et des apôtres, qui attestent l'accomplissement des prophéties messianiques, Matth., v, 18; Joa., x, 35; Luc., XXIV, 44; Act., I, 16, ne visent qu'indirectement l'infaillibilité des écrits de l'Ancien Testament. Mais cette inerrance, sans avoir été encore directement et explicitement définie par l'Église, a toujours été crue et affirmée résolument par l'enseignement des écrivains ecclésiasiques et des théologiens catholiques comme une conséquence rigoureuse du dogme de l'inspiration. Suivant notre méthode précédente, nous en suivrons la manifestation telle qu'elle s'est produite au cours des siècles.

*I. Chez les Pères et les écrivains ecclésiastiques.* — Dès la fin du IIe siècle, saint Irénée dit à ses lecteurs, de ne pas s'étonner s'ils ne comprennent pas absolument tout ce que renferme l'Écriture. Ils doivent céder à l'autorité du créateur, parce que les Écritures sont parfaites, ayant été dites par le Verbe de Dieu et son Esprit. Leur science est inférieure à celle du Verbe et de l'Esprit. S'il y a donc des choses créées, dont la connaissance est naturelle, et des mystères qui sont enseignés par les Écritures, il faut croire à leur accord, parce que toute l'Écriture a été donnée par Dieu. *Cont. hær.*, l. II, c. XXXVIII, n. 2, 3, *P. G.*, t. VII, col. 804-805.

Saint Hippolyte dit : « Sachons que l'Écriture ne peut nous tromper en aucune chose. » *In Daniel.*, I, 28, *Hippolytus Werke*, édit. Bonwetsch, p. 41. « L'Écriture ne ment pas du tout et l'Esprit Saint n'a pas trompé ses serviteurs les prophètes, par qui il lui a plu d'annoncer aux hommes la volonté de Dieu, pour qu'en voyant leur accomplissement nous ne soyons pas trompés. » *Ibid.*, III, 8, p. 136.

Clément d'Alexandrie déduit la vérité et la certitude de l'Écriture de son inspiration. Il dit, en effet, que les hommes inspirés par Dieu ne donnent pas de fausses raisons et ne tendent pas de pièges pareils à ceux que la plupart des sophistes tendent aux jeunes gens. *Strom.*, II, c. II, *P. G.*, t. VIII, col. 937. Celui qui croit fermement aux divines Écritures, reçoit une démonstration, à laquelle personne ne peut contredire, celle de Dieu même qui a donné les Écritures. *Ibid.*, col. 941. Cf. c. IV, XI, col. 944, 984.

Origène fait remarquer que les évangélistes ne mentent pas et ne se sont pas trompés, quand ils ont raconté diversement les mêmes faits. *In Joa.*, t. VI, n. 18, *P. G.*, t. XIV, col. 257. Dans les exemplaires des Évangiles il y a des erreurs de noms, comme dans les manuscrits des Grecs et des livres de l'Ancien Testament; mais il n'y a pas de mensonges. *Ibid.*, n. 24, col. 269, 272. Origène recourt au sens spirituel et anagogique pour expliquer les divergences apparentes des récits évangéliques, car si ces divergences n'étaient pas expliquées, il faudrait cesser de croire aux Évangiles comme s'ils n'étaient pas vrais ni écrits par l'Esprit de Dieu. *Ibid.*, tom. x, n. 2, col. 309, 312. Cf. n. 15, col. 345. Si vraiment nous croyons que les Évangiles ont été écrits par le Saint-Esprit, nous devons croire que ces écrivains ne se sont pas trompés dans leurs récits. *In Matth.*, tom. XVI, n. 12, t. XIII, col. 1409. En Matth., XXVII, 9, cependant Origène reconnaît une *errorem scripturæ*, col. 1769. L'entend-il d'une erreur de l'hagiographe, ou d'une erreur de copistes? Le doute est d'autant plus fondé que nous ne possédons de son ouvrage que la traduction latine de Rufin, qui est souvent fautive. L'attribution d'une erreur à l'hagiographe ne cadre pas avec la pensée d'Origène, expressément énoncée dans le même com-

mentaire. Enfin, la traduction elle-même peut s'entendre d'une « erreur d'écriture », c'est-à-dire d'une faute de copiste. Il n'y a rien de faux dans l'Écriture, parce que le Saint-Esprit n'est pas menteur. *In Joa.*, com. xx, n. 23, t. xiv, col. 641; com. xxviii, n. 14, col. 720. Celui donc qui lit l'Écriture et l'entend autrement qu'elle n'est écrite, se trompe. Celui qui l'écoute et qui l'interprète comme il faut l'entendre vraiment, celui-là voit la vérité. *In Ezech.*, homil. ii, n. 5, t. xiii, col. 986. Cf. homil. vi, n. 11, col. 719; homil. vii, n. 1, 2, col. 720. Que personne ne pense que les Écritures sont erronées ou contiennent quelque chose de mauvais et que nul ne craigne d'y trouver des erreurs, elles ont en elles-mêmes les paroles et les raisons de la vérité. *In Luc.*, homil. xix, t. xiii, col. 1850.

En preuve de la doctrine chrétienne, saint Cyprien citait avec confiance l'Ancien et le Nouveau Testament, parce que celui qui craint le Seigneur sait que les choses prédites par les paroles de Dieu sont créées et que l'Écriture ne peut mentir, *De opere et eleemosynis*, 8, *P. L.*, t. iv, col. 608, et parce que la vérité est proférée par un prophète sous l'inspiration de l'Esprit de Dieu. *Ad Demetrianum*, 11, col. 552.

Saint Denys d'Alexandrie enseignait que personne ne peut contredire les paroles de l'Écriture. *In Ecclesiasten*, dans Pitra, *Spicilegium Solesmense*, t. i, p. 18.

Pour le martyr saint Pamphile, la vérité se trouve dans l'Écriture inspirée, *Apologia*, c. ii, *P. G.*, t. xvii, col. 552, et celui qui la contredit est hérétique, col. 553-554, 555.

Selon Eusèbe de Césarée, les prophètes avaient la connaissance vraie et exacte, non seulement des choses présentes, mais aussi des futures, car ces hommes inspirés ne parlaient pas à la manière des hommes, mais sous l'inspiration du Saint-Esprit ils enseignaient sans ambiguïté ce qu'il faut croire, sans dire jamais aucune chose qui fût contraire à la vertu et à la vérité. *Demonst. evangel.*, l. V, procem., *P. G.*, t. xxii, col. 348. Parce qu'elle est inspirée, l'Écriture est très vraie, *Eclogæ prophetarum*, l. 1, c. viii, col. 1048, et elle ne peut contenir aucune erreur. C'est un crime audacieux et téméraire de prétendre que l'Écriture s'est trompée. *In ps. XXXIII*, t. xxiii, col. 289. Cf. de Montfaucon, *Præliminaria*, c. v, 1, col. 25-26.

Pour Didyme l'Aveugle, toutes les Lettres divines sont des sources salutaires, *In ps. XLI*, 2, *P. G.*, t. xxx, col. 1357, et parce qu'elles viennent de l'Esprit de vérité, elles ne peuvent aucunement mentir. *De Trinitate*, l. III, c. ii, col. 785.

Saint Cyrille d'Alexandrie, tient les hommes inspirés par l'Esprit comme dignes de foi et il enseigne qu'il faut ajouter foi aux paroles des saints. Aussi serait-ce une extrême folie d'y contredire, et d'accuser de mensonge, les discours du Saint-Esprit, car les hommes inspirés par cet Esprit ont prouvé par la probité de leur vie et leurs miracles qu'ils étaient saints, dignes de foi et des fils de la vérité. *Cont. Julianum*, l. VIII, *P. G.*, t. lxxvi, col. 913, 936. Ceux qui parlent au nom de Dieu ne peuvent pas ne pas très bien parler et ne pas dire la vérité, puisqu'ils ont en eux la vérité. *In Mich.*, t. lxxi, col. 688. Leur parole est toujours amie de la vérité, parce que l'Esprit de vérité, celui du Christ, parle toujours en eux. *In Is.*, l. V, t. lxx, col. 1313. Comparant les livres hébreux, écrits en langage vulgaire, aux ouvrages des Grecs, au style orné et choisi, mais destitués de vérité, saint Cyrille dit que les Écritures, quoique moins soignées, ont l'éclat de la vérité, et que les chrétiens, tout en admirant les charmes littéraires de la littérature grecque, lui préfèrent les Écritures, qui enseignent la vertu. *Ibid.*, l. VII, col. 860. Les hérétiques détournent à leurs erreurs la pensée véritable de l'Écriture, *De Trinitate*, t. lxxv, col. 1189, mais leur fausse interprétation ne nuit pas à la vérité de l'Écriture. *In Joa.*, procem., t. lxxiii, col. 13. Les évangélistes ayant été inspirés par le Saint-Esprit, personne n'osera prétendre qu'ils sont en désaccord, car si l'on veut appliquer soigneusement son intelligence à la force de leurs paroles, on constatera qu'elles sont d'accord. *In Joa.*, l. XII, col. 685.

Saint Jean Chrysostome a constaté que tout ce que les prophètes ont prédit au sujet des Juifs et du Christ s'est réalisé comme ils l'avaient annoncé. Les événements ont donc prouvé l'origine divine de l'Écriture. Or, si l'Écriture est divine, tout ce qu'elle dit de Dieu est vrai. *In ps. IV*, 11, *P. G.*, t. lv, col. 57. Les deux Testaments sont d'accord sur la doctrine, et les apôtres ont le même enseignement que les prophètes. *In dictum Pauli : Nolo vos ignorare*, homil., n. 2, 3, t. li, col. 244, 247. Cela provient nécessairement de ce que le même Esprit a mû la langue de David et a agi dans l'âme de Paul. *De verbis apostoli : Habentes eumdem Spiritum*, homil., n. 2, col. 291; *In ps. CXV*, n. 2, t. lv, col. 321. L'Écriture ne ment pas, *Ad populum Antiochenum*, homil. ii, n. 7, t. xlix, col. 44, et elle ne peut pas se contredire puisqu'elle a été écrite par un seul et même Esprit. Aussi le saint docteur explique-t-il les passages qu'on lui opposait et dans lesquels David affirmait l'existence de plusieurs cieux, tandis que Moïse ne parlait que d'un seul ciel. *In Gen.*, homil. iv, n. 3, 4, t. liii, col. 42-43. Les récits divergents des évangélistes sont différents, mais ne se contredisent pas le moins du monde. *In ps. XLIV*, p. 8, t. lv, col. 194. Cet accord des récits divergents démontre fortement la vérité des Évangiles. La diversité en de petites choses et dans les circonstances des faits ne nuit pas à la vérité des récits. Les évangélistes n'ont pas tous raconté les mêmes miracles, chacun en a rapporté de particuliers; toutefois tout ce qu'ils ont écrit n'est pas nouveau ni différent, plusieurs ont rapporté beaucoup de choses communes. Ils diffèrent sans se contredire, parce que la vertu divine opérait tout en eux tous. *In Matth.*, homil. ii, n. 2, 4, t. lvii, col. 16, 18; *De Lazaro*, conc. i, n. 6, t. xlviii, col. 970. Leur accord résulte de ce que le même Esprit les mouvait tous. *In Joa.*, homil. iv, n. 1, t. lix, col. 4; *In quatriduanum Lazarum*, t. l, col. 641; *In paralyticum*, t. li, col. 51. Aussi saint Chrysostome a soin de montrer que les contradictions des Évangiles ne sont qu'apparentes. *In Matth.*, homil. xxviii, n. 1, 2, t. lvii, col. 349-352; *In Joa.*, homil. xxiii, n. 2, t. lix, col. 139; homil. xlii, n. 1, col. 248; *De cruce et latrone*, homil. ii, n. 2, t. xlix, col. 411; *In paralyticum*, n. 4, t. li, col. 54, etc. Les quatre Évangiles ne forment donc qu'un Évangile, car ils disent les mêmes choses; ils ne diffèrent pas διὰ τὴν τῶν προσώπων διαφοράν, mais ils sont un διὰ τὴν τῶν εἰρημένων συμφωνίαν. *In Epist. ad Gal.*, c. i, n. 6, t. lxi, col. 622.

Polychronius, frère de Théodore de Mopsueste, regardait l'exemption de toute erreur comme une conséquence nécessaire de l'inspiration de l'Écriture, car il expliquait et conciliait les passages du livre de Daniel, qui paraissaient se contredire. Cf. O. Bardenhewer, *Polychronius, Bruder Theodors von Mopsuestia und Bischof von Apamea*, Fribourg-en-Brisgau, 1879, p. 15, 36, 37; P. Dausch, *Die Schriftinspiration*, p. 67.

Selon Théodoret, tous les prophètes ont reçu le même Esprit; aussi ne se sont-ils pas contredits, car l'Esprit-Saint est un esprit de vérité. *In Ezech.*, xxvi, 21, *P. G.*, t. lxxxi, col. 1073.

Saint Basile disait que, si le Seigneur est fidèle dans toutes ses paroles, tous ses commandements, faits dans la vérité et l'équité, sont aussi fidèles, et

il en concluait que c'est une défection manifeste de la foi et un crime d'orgueil de réprouver quelque chose du contenu de l'Écriture, ou d'y introduire quelque chose qui n'y est pas écrit. *De fide*, n. 1, *P. G.*, t. XXXI, col. 679.

Saint Grégoire de Nysse prouve la vérité de tous les oracles de l'Écriture par l'accomplissement de quelques-uns d'entre eux, qui se sont réalisés comme ils avaient été prédits. Si tous sont vrais, l'annonce de la résurrection des morts doit être tenue pour conforme à la vérité. *De hominis opificio*, c. XXV, *P. G.*, t. XLIV, col. 213 sq. On ne peut opposer à la vérité de l'Écriture qu'elle ait parlé des fables qu'admettent les gentils. Si Job a nommé sa troisième fille *Cornu Amaltheæ*, XLII, 13, il n'a pas cru ce qu'on raconte d'Amalthée, mais ce nom témoigne que la troisième fille de Job était très désireuse de tous les biens de la vertu. *In Cant.*, homil. IX, t. XLIV, col. 973, 976.

Saint Épiphane a constaté que les évangélistes avaient raconté certains faits dans des récits concordants, montrant ainsi qu'ils puisaient à la même source, mais l'un d'eux a raconté ce que les autres avaient omis, parce que le Saint-Esprit le lui avait accordé en particulier. C'est le cas pour saint Jean, et tout ce qu'il a dit sous la direction du Saint-Esprit est pleinement vrai et digne de foi. C'est d'après ce principe que saint Épiphane explique toutes les divergences des Évangiles, pour que personne ne soupçonne qu'une erreur puisse s'y trouver. *Hær.*, LI, n. 5-31, *P. G.*, t. XLI, col. 897-944. D'ailleurs, selon lui, il faut croire absolument que nulle part les paroles de l'Écriture ne sont contraires les unes aux autres, quoiqu'elles paraissent se contredire pour ceux dont la foi n'est pas saine ou dont l'intelligence est trop faible. *Hær.*, LXXIII, n. 31, t. XLII, col. 46. L'Écriture, en effet, qui ne s'écarte jamais de la vérité, ne se combat pas le moins du monde, mais en elle tout est dans un parfait accord. *Hær.*, LXIX, n. 73, col. 324. Les saintes Lettres nous montrent donc très certainement la voie de la vérité. *Hær.*, LVIII, n. 10, t. XLI, col. 1009, car tout ce que l'apôtre et toutes les saintes Écritures disent est vrai. *Expositio fidei*, n. 18, t. XLII, col. 820. Cf. col. 885; *Ancoratus*, n. 63, t. XLIII, col. 129. La raison, c'est que la vérité elle-même rend témoignage par les Écritures, *Hær.*, LVII, n. 111, t. XLI, col. 1000, et que le Seigneur ne peut mentir. *Hær.*, LXIX, n. 44, t. XLII, col. 272.

Saint Hilaire de Poitiers exalte l'importance des paroles de Dieu. Elles ne sont pas vaines ni terrestres ni légères. Tout ce qu'elles contiennent est vrai et parfait et purgé de toute contagion des vices. Elles sont toutes vraies et elles ne sont ni oiseuses ni inutiles. *In ps. CXVIII*, lit. XVIII, n. 5, *P. L.*, t. IX, col. 622. C'est un sacrilège des infidèles de penser que les paroles de l'Écriture manquent de doctrine parfaite, mais le saint docteur estime qu'il n'y a aucune des paroles célestes qui ne soit parfaite. *Ibid.*, tit. VI, n. 1, col. 543.

Pour saint Ambroise, de ce que la divine Écriture a été inspirée par l'Esprit de vérité, qui ne ment pas, *De Spiritu Sancto*, l. III, c. XIX, n. 14, *P. L.*, t. XVI, col. 811, il résulte qu'elle n'erre pas même dans les plus petites choses et qu'elle ne peut se contredire. *De Noe et arca*, c. XXXI, n, 119, t. XIV, col. 413. On ne peut pas croire que les saints hommes de Dieu aient pu dire des choses qui se contredisent; aussi le saint docteur met-il tous ses soins à le démontrer. *In Lucam*, l. III, n. 1, t. XV, col. 1589; l. X, n. 22, col. 1809, 1810. Celui donc qui suit les Écritures ne peut se tromper. *Ibid.*, l. II, n. 12, col. 1556. Aussi, au concile d'Aquilée, l'évêque Ambroise dit : *Anathema illi qui divinis Scripturis addit aliquid, aut minuit. Gesta*, n. 36, t. XVI, col. 927. On n'y trouve rien qu'on puisse reprendre, quoiqu'on ne le comprenne pas. *De paradiso*, c. II, n. 7, t. XIV, col. 277. Il n'y faut rien passer, il n'y a rien d'inutile. *De Noe et arca*, c. XV, n. 25; c. XVI, n. 57, col. 385, 387. Il faut recueillir la vérité de Dieu dans les oracles des prophètes, qui sont comme des nuées qui cachent les mystères de la connaissance divine. *In ps. XXXV*, n. 18, col. 961. Saint Ambroise juge donc de la substance et de la qualité du ciel et de la terre d'après les Écritures. Il rejette donc l'opinion des philosophes qui font des cieux et des astres une substance incorruptible (il vise ainsi Aristote), puisque l'Écriture dit que les cieux périront. *Hexameron*, l. I, c. VI, n. 21, 22, 24, col. 385, 387. L'Écriture lui apprend qu'il y a plusieurs cieux. *Ibid.*, l. II, c. IV, n. 15, col. 152. Quoique Moïse fut instruit dans la sagesse des Égyptiens, parce qu'il avait reçu le Saint-Esprit, il n'a pas tenu compte de la vaine doctrine des philosophes, mais il nous a accommodé ce qu'il a vu en esprit. Il faut donc adhérer à ses paroles et ne pas mépriser comme vil ce qui nous a été dit par le Saint-Esprit. *Ibid.*, l. VI, c. II, n. 8; c. III, n. 9, col. 245.

Saint Jérôme a posé nettement le principe de l'infaillibilité des écrivains sacrés. Un prophète, dit-il, dès là qu'il est prophète, qu'il est envoyé par la divinité et qu'il parle au nom de Dieu, annonce la vérité. *In Mich.*, l. I, *P. L.*, t. XXV, col. 1174. Les paroles de Nahum sont donc sacrées, et il n'est pas permis de prétendre que l'Écriture ment. *In Nahum*, l. I, col. 1238. Celui qui veut croire à la parole de Dieu doit d'abord tenir pour vrai ce que les saints ont écrit. *In Epist. ad Philem*, t. XXVI, col. 609. Pour le saint docteur, tout donc est vrai dans la sainte Écriture; aussi s'attache-t-il à montrer qu'il n'y a aucune contradiction entre les deux Testaments ni entre aucune de leurs parties. Son souci continuel est d'écarter même l'apparence d'une erreur dans la Bible, telle qu'elle est sortie des mains des écrivains sacrés. Cf. L. Schade, *Die Inspirationslehre des heiligen Hieronymus*, p. 48-65.

N. Peters, dans la *Theologische Revue*, Munster-en-Westphalie, 1910, col. 332-333, a prétendu que saint Jérôme avait reconnu des erreurs dans l'Écriture, mais les passages cités n'ont pas la signification qui leur a été donnée. Dans le premier, en effet, le saint docteur a seulement reproduit le sentiment d'autrui. Ayant fait observer que saint Matthieu, II, 6, avait cité Michée, V, 2, comme les scribes le citaient, afin de montrer leur négligence dans les citations de l'Écriture, il rapporte que des personnes affirment que presque toutes les citations de l'Ancien Testament, faites dans les Évangiles, sont erronées. *In Mich.*, l. II, t. XXV, col. 1197. Dans le deuxième passage, il ne parle que d'une erreur de copiste, *scriptoris errorem*, genre d'erreur qui peut être invoqué dans certains autres cas, comme dans les chiffres des années des rois de Juda et d'Israël et dans quelques passages obscurs de l'Écriture. *Epist.*, LXXII, n. 5, t. XXII, col. 676. Le troisième passage est emprunté à la célèbre lettre LVII[e] à Pammachius, *De optimo genere interpretandi*, dans laquelle saint Jérôme répond aux adversaires qui lui reprochaient d'avoir mal traduit la lettre de saint Épiphane à Jean de Jérusalem. Cf. J. Brochet, *Saint Jérôme et ses ennemis*, Paris, 1906, p. 124-126. Si sa version n'est pas littérale, elle rend néanmoins le sens de l'original. Les Septante, les évangélistes et les apôtres ont traduit de même l'Ancien Testament. C'est à ce sujet qu'il cite, n. 7, Matth. XXVII, 9, où une erreur de sens serait jointe à une erreur de mémoire. L'évangéliste rapporte, sous le nom de Jérémie, un passage de Zacharie, dont le texte diffère de ceux de la Bible hébraïque et de la version des Septante. Le fait constaté, saint Jérôme répond

énergiquement : *Accusent apostolum falsitatis quod nec cum hebræo nec cum Septuaginta congruat translatoribus, et quod bis majus est, erret in nomine, pro Zacharia quippe Hieremian posuit. Sed absit hoc de pedissequo Christi dicere, cui curæ fuit non verba et syllabas aucupari, sed sententias dogmatum ponere.* *Corpus* de Vienne, 1910, t. LIV, p. 512. L'évangéliste n'a donc pas commis d'erreur de fond, puisqu'il a rendu le sens de la parole de Zacharie. La citation de Zacharie est, pour le sens dans Malachie. *In Matth.*, t. XXVI, col. 205. Dans sa lettre à Pammachius, après avoir rapporté d'autres exemples, dans lesquels les évangélistes ont cité l'Ancien Testament quant au sens, sinon quant à la lettre, il conclut : *Hoc replico non ut evangelistas arguam falsitatis, hoc quippe impiorum est Celsi, Porphyrii, Juliani, sed ut reprehensores meos arguam imperitiæ et impetrem ab eis veniam, ut concedant mihi in simplici epistola quod in Scripturis sanctis, velint nolint, apostolis concesssuri sunt*, n. 9, *Corpus*, p. 517. Au début du n. 10, il signale encore les différences que le discours de saint Étienne, rapporté par saint Luc, Act., VII, présente avec la Genèse, mais il ajoute : *Differo solutionem et istius quæstiunculæ, ut obtrectatores mei quærant et intelligant non verba in Scripturis consideranda sed sensus.* *Ibid.*, p. 521-522. Cette *quæstiuncula* a été résolue dans le *Liber hebraicarum quæstionum in Genesim*, *P. L.* t. XXIII, col. 1001-1002, par l'emploi que saint Luc a fait de la version des Septante. Voir dom Sanders, dans la *Revue biblique*, 1905, p. 284-287. Si donc Jérôme avait reconnu dans les Écritures des « inexactitudes matérielles », comme on le prétend, alors qu'il déclare seulement que les évangélistes ont cité l'Ancien Testament quant au sens seulement, il reconnaîtrait qu'il aurait pu lui-même commettre de pareilles « inexactitudes » dans sa traduction de la lettre de saint Épiphane. Ce serait, de sa part, une singulière apologie. Il tenait toute inexactitude, même matérielle, comme incompatible avec l'inerrance biblique.

Aussi, dans l'encyclique *Spiritus Paraclitus*, Benoît XV a déclaré : « Saint Jérôme enseigne que l'inspiration divine des Livres saints et leur souveraine autorité comportent, comme conséquence nécessaire, la préservation et l'absence de toute erreur et tromperie », et il a cité un certain nombre de témoignages du saint docteur, qui mettait tous ses soins à résoudre les difficultés, sauf à s'y reprendre à plusieurs fois. *Acta apostolicæ sedis*, 1920, t. XII, p. 391-393. Il conclut que saint Augustin partageait sur ce point, le sentiment de son correspondant de Bethléem : l'un et l'autre n'admettent aucune erreur dans les écrits des prophètes et des apôtres. *Epist.* CXVI, n. 3, t. XXII, col. 937.

Sur le « biblicisme strict » de saint Augustin, voir t. I, col. 2342. On y trouvera la substance du témoignage d'inerrance, donné dans sa lettre à saint Jérôme et rappelé par Benoît XV. Au sujet de la substitution du nom de Jérémie à celui de Zacharie dans Matth., XXVII, 9, saint Augustin va jusqu'à dire : *Quid ergo intelligendum est nisi, hoc actum esse secretiore consilio providentiæ Dei, qua mentes evangelistarum sunt gubernatæ? Potuit enim fieri ut animo Matthei Evangelium conscribentis pro Zacharia Jeremias occurreret, ut fieri solet, quod tamen, sine ulla dubitatione emendaret, saltem ab aliis admonitus, qui adhuc in carne viventes hoc legere potuerunt, nisi cogitaret recordationi suæ, quæ Sancto Spiritu regebatur, non frustra occurrisse aliud pro alio nomen prophetæ, nisi quia ita Dominus hoc scribi constituit.* Et cette raison était de montrer l'admirable accord des prophètes entre eux, au point que ce que l'un avait dit pouvait être attribué à un autre. *De consensu evangelistarum*, l. III, c. VII, n. 29, 30, *P. L.*, t. XXXIV, col. 1174-1176. L'Écriture, d'ailleurs, ne loue pas les mauvaises actions qu'elle rapporte ; elle se borne à les raconter avec véracité. *Cont. Faustum*, l. XXII, c. LX-LXVII, t. XLII, col. 437-443; *Quæst. in Heptateuchum*, l. VII, q. XLIX, t. XXXIV, col. 813, 815. Voir A. W. Dieckoff, *Die Inspiration und Irrthumslosigkeit der heiligen Schrift*, Leipzig, 1891, p. 11-31.

Le pape saint Léon Ier déclare que, même si le sens caché de l'Écriture n'est pas encore connu clairement, les catholiques doivent néanmoins croire très fermement qu'il n'y a aucun mensonge dans les Livres divins. *Serm.*, LXVI, c. I, *P. L.*, t. LIV, col. 364.

Pour saint Fulgence de Ruspe, l'autorité de l'Écriture est véridique. *Epist.*, VIII, c. III, n. 4, *P. L.*, t. LXV, col. 362, 363. Les deux Écritures, en effet, sont vraies, saintes, inspirées par Dieu; c'est pourquoi il faut les conserver avec vénération, les écouter et les recevoir sans le moindre doute. Ni Paul ni les évangélistes n'ont aucunement menti. *De veritate prædestinationis*, l. III, c. XI, 18; XII, 19; XIV, 23; col. 661, 663. Parce qu'elles nous ont été données par Dieu pour notre instruction et qu'elles sont divines, les Écritures sont vraies. *De fide*, c. II, n. 8, col. 676.

Cassiodore déclare que celui qui croit que la vérité est dite dans tous les passages des Écritures divines, celui-là les comprend bien, et il en conclut que le psaume CIV et la Genèse ont dit vrai au sujet de l'incarcération de Joseph, parce que l'Esprit Saint ayant omis quelques détails dans la première relation, la relation subséquente répare l'omission, quand, tout en gardant la vérité, elle ajoute quelque chose de nouveau. *In ps. CIV*, 18, *P. L.*, t. LXX, col. 746. Pour faire ressortir la force du texte sacré, il admire l'ordre des mots : *Præterita sine falsitate describunt, præsentia plus quam quod videntur, ostendunt. Ubique in eis veritas regnat ubique divina virtus, irradiat. De institutione divinarum litterarum*, c. XVI, col. 1131. Il n'y a rien d'inutile ni d'oiseux dans les saintes Lettres. *Ibid.*, c. XXIV, col. 1139. Les copistes de manuscrits ne doivent donc pas violer le moins du monde les Écritures. Si toutefois ils rencontrent des mots absurdes ils doivent les corriger intrépidement. Et il en donne cette raison : *Audiat Spiritus Sanctus sincerissima quæ donavit; recipiat ille beata quæ contulit.* *Ibid.*, c. XV, col. 1129. Par suite, un passage de l'Écriture est un indice de vérité. *In ps. CV*, 35, col. 763.

Dans les Livres Carolins, il est dit que les récits des Écritures ont été publiés sous la direction du Saint-Esprit, et on en conclut que la divine Écriture est véraee, chaste, très pure, l. II, c. XXX, *P. L.*, t. XCVIII, col. 1105, 1106. En eux, il n'y a rien de vicieux, d'inconvenant, d'impur, de faux, l. III, c. XXIII, col. 1164. L'Écriture rejette toutes les erreurs, l. I, c. IX, col. 1028.

Le Vénérable Bède affirme que saint Luc écrivant sous l'inspiration du Saint-Esprit, n'a pu écrire rien de faux. *Super Acta apostolorum, ad Accam epist.*, *P. L.*, t. XCII, col. 938. Saint Jean, instruit par une révélation céleste et enivré de la grâce du Saint-Esprit a chassé toutes les ténèbres des hérétiques, la lumière de la vérité lui ayant été manifestée subitement. *In S. Joa. Ev. expositio*, t. I, col. 637; *Homil.*, l. I, homil. VIII, t. XCIV, col. 49. Les autres évangélistes n'ont rien rapporté de contraire à saint Jean, mais ils ont omis le premier séjour du Christ en Galilée après son baptême. *In Matth.*, l. I, c. IV, t. XCII, col. 21. Cf. *In Marc.*, l. I, c. I, col. 140. *Solent enim evangelistæ singuli sic omittere quædam, quæ vel ab aliis commemorata viderint vel ab aliis commemoranda in spiritu prævideriut, ut continuata suæ narrationis serie quasi nulla prætermisisse videantur. In Luc.*, l. I, c. II, col. 348. Aucun d'eux n'a pu écrire rien de faux. *Ibid.*, l. II, c. VI, col. 393. En citant des prophètes au début de son

Évangile, saint Marc montrait la vérité de ce qu'il écrivait, puisque cela avait été prédit par les prophètes remplis du Saint-Esprit. Toutefois, il ne nomme qu'Isaïe, quoique le second oracle qu'il cite soit de Malachie. *Nec tamen falli aut fallere putandus est evangelista, qui hoc scriptum dicat quod Isaias non scripserit, sed potius intelligendum quod, etsi non hæc verba quæ de Malachia posuit inveniuntur in Isaia, sensus tamen eorum invenitur in Isaia.* Bède répète ensuite textuellement l'explication que saint Augustin a supposée possible. *In Marc.*, l. I, c. I, col. 134-136. Cf. *In Matth.*, l. IV, c. XXVII, col. 120-121.

Raban Maur, pour résoudre la question si les mensonges des sages-femmes Égyptiennes sont approuvées par l'autorité divine, parce que l'Écriture dit que Dieu les a récompensées, répond que leur œuvre de miséricorde, et non leur mensonge a été digne de récompense. *In Exod.*, l. I, c. II, *P. L.*, t. CVIII, col. 13-14. Les imprécations des saints contre les méchants, qu'on lit dans l'Écriture, ne sont pas des malédictions, puisqu'elles n'ont pas été prononcées par malice, mais par esprit prophétique. Le Saint-Esprit faisait prédire ce qu'il prévoyait devoir arriver par un juste jugement. *In l. Judith*, c. IX, t. CIX, col. 564.

Walafrid Strabon déclare que l'autorité des livres inspirés est telle que tout ce qu'ils contiennent doit être fermement tenu pour vrai, et que tout ce qu'on en conclut manifestement doit jouir de la même vérité, parce qu'ils ont été faits par révélation divine, en laquelle il n'y a rien de faux. *Glossa ordinaria*, proleg., *P. L.*, t. CXIII, col. 19-21.

Pour Haymon, évêque d'Halberstadt, la verge du calame, Apoc., XI, 1, signifie la rectitude de l'Écriture inspirée, dans laquelle il n'y a aucun mensonge, aucune erreur, comme il y en a dans les livres des philospohes, des Juifs et des hérétiques, dont la doctrine est pleine de mensonges. L'Écriture est droite en tout et elle est donc justement comparée à une verge. *In Apoc.*, l. III, c. XI, *P. L.*, t. CXVII, col. 1067-1068. L'Ancien et le Nouveau Testament, sont donc admirablement d'accord. *Homil. de tempore*, homil. XVI, t. CXVIII, col. 119. Bien que l'Écriture soit la parole de l'Esprit Saint, elle parle cependant à la manière humaine. *In Epist. ad Heb.*, c. X, t. CXVII, col. 899; *Homil. de tempore*, homil., CXII, CXIII, t. CXVIII, col. 605-606.

Des calomniateurs prétendaient que presque toutes les citations de l'Ancien Testament qui sont faites dans les Évangiles sont erronées : l'ordre des mots y est changé, ou bien le sens, au point que parfois il paraît différent. Les apôtres ou les évangélistes, disent-ils, ne les ont pas tirées des livres eux-mêmes, mais se fiant à leur mémoire qui se trompe parfois, ils les ont faites quelquefois à faux. Paschase Radbert répond à cette calomnie : Les apôtres et les évangélistes n'ont pas agi d'eux-mêmes, ils ont agi par la grâce du Saint-Esprit, auteur des anciennes Écritures et ainsi ils n'ont pas cité le contraire de ces Écritures mais ce qui leur paraissait opportun d'insérer des paroles divines. *In Matth.*, l. II, *P. L.*, t. CXX, col. 126. Beaucoup aussi ont accusé les évangélistes d'erreur, parce qu'ils ne citaient l'Ancien Testament ni d'après le texte hébreu ni d'après la version des Septante et, ce qui est pire, qu'ils se trompaient de nom, en nommant Jérémie pour Zacharie. Paschase Radbert repousse l'accusation avec énergie. *Sed absit fidelibus, de Christi evangelista aliud æstimare dixisse quam quod in Spiritu Dei legebat et dicebat Ecclesiæ Christi filiis!* Avec saint Jérôme, il dit que l'évangéliste avait soin de citer le sens plutôt que les mots. Aussi explique-t-il Matth., XXVII, 9, de manière à garder fermement son texte, sans vouloir le corriger, et il emprunte sa réponse à saint Augustin. *In Matth.*, l. XII, col. 932-934. Il admet aussi l'accord parfait des évangélistes. Aucun d'eux n'a rien imaginé de faux sur le Christ, comme beaucoup de Juifs le prétendent calomnieusement, ni n'a rien dit qui ne soit vrai, comme certains païens l'ont affirmé mensongèrement, ni n'a contredit pour le sens un autre, bien que ses paroles soient différentes; Radbert réfute ainsi le sentiment de très nombreux ennemis de la vérité, puisqu'un seul Esprit a inspiré tous les évangélistes, ils ont eu une science unique et parfaite et la même foi touchant le Christ. Pour une démonstration plus ample, Radbert renvoie ses lecteurs au *De consensu evangelistarum* de saint Augustin, *ita ut ex eo quod variant, divinior sensus intelligatur inesse illis et affluentia Spiritus Sancti uberior. Ibid.*, l. X, prol. col. 735-738. Les Écritures d'ailleurs, ne peuvent être convaincues de fausseté, et leurs seules paroles suffisent à fournir une preuve. *Ibid.*, l, II, col. 100. Leurs auteurs parlent ordinairement d'eux-mêmes comme s'ils parlaient d'un autre. C'est l'Esprit Saint qui parle d'eux et qui dit la vérité sans la décolorer, quand eux-mêmes se cachent par humilité. *Ibid.*, l. V, col. 369.

*II. CHEZ LES THÉOLOGIENS.* — Au XII[e] siècle, le Juif converti, Pierre Alphonse, déclare que l'Écriture ne ment pas et en conséquence, que de deux prophètes, qui paraissent se contredire, aucun n'a menti. *Dialog.*, tit. VIII, *P. L.*, t. CLVII, col. 618-619. Saint Anselme tient certainement pour vrai, et non pour faux ce que le Saint-Esprit a dit par la bouche de son ami, le psalmiste. *Epist.*, VIII, *P. L.*, t. CLVIII col. 1072. Il pense que les Septante ne se sont pas trompés en insérant Caïnan dans la liste des patriarches postdiluviens : ils ont dit ce qu'ils savaient être vrai et ils ont suppléé à ce que Moïse avait omis. Il ne faudrait pas conclure qu'Anselme admettait l'inspiration des Septante; ce qu'il dit est pour sauvegarder celle de saint Luc : *Neque enim Spiritus Sanctus hoc in Evangelio posuisset, nisi verum omnino esset. Homil.*, VIII, col. 635. L'Écriture ne trompe pas. *Medit.*, XVI, col. 792. Aussi si quelqu'un est en contradiction avec la sainte Écriture, Anselme est certain qu'il est dans l'erreur, et il refuse d'admettre ce qu'il constate être contraire à l'Écriture. *Cur Deus homo*, l. I, c. XVIII, col. 388. Yves de Chartres reproduit les paroles de saint Augustin, qui affirment qu'il n'y a dans l'Écriture ni erreurs ni mensonges. *Panormia*, l. II, c. CXIX, CXXI, *P. L.*, t. CLXI, col. 1111-1112. Personne n'ignore que l'Écriture canonique tout entière surpasse toutes les lettres postérieures des évêques, *ita ut de illa omnino dubitari et disceptari non possit, utrum verum vel utrum rectum sit quidquid in ea scriptum constiterit esse. Decretum*, part. IV, c. 227, col. 313.

Dans le prologue du *Sic et non*, Abélard expose son but : il veut comparer les écrits des Pères avec les Écritures. Il admet dans les deux séries d'ouvrages des altérations dues aux écrivains et aux copistes, mais si quelque chose lui paraît étranger à la vérité, il estime pieux, conforme à l'humilité et dû à la charité de croire que le passage de l'Écriture n'a pas été bien compris ou qu'il est corrompu ou qu'il ne le comprend pas. D'ailleurs, on peut trouver l'erreur et la fausseté dans les écrits des Pères comme dans les paroles des prophètes. Il est certain, en effet, que les prophètes ont parfois manqué de la grâce de la prophétie et qu'en prophétisant, parce qu'ils croyaient avoir l'esprit prophétique, ils ont prononcé quelques faussetés par leur esprit propre, et cela a été permis pour leur faire garder l'humilité, afin qu'ils connussent mieux ce qu'ils étaient par l'Esprit de Dieu et ce qu'ils étaient d'eux-mêmes. Bien plus, quand cet Esprit leur était donné, de même qu'il ne conférait pas tous les dons à un seul, il n'éclairait pas non plus sur toutes choses l'intelligence de celui qu'il remplissait, mais il lui révélait tantôt ceci tantôt cela, et quand il manifes-

tait une chose, il en cachait une autre. Il ne faut donc pas s'étonner si les prophètes et les apôtres n'ont pas été complètement exempts d'erreur, si des erreurs sont constatées dans les nombreux écrits des Pères. Mais il ne convient pas d'accuser les saints de mensonge, parce qu'ils n'ont pas toujours dit la vérité; ils l'ont fait, non par duplicité, mais par ignorance. Autrement, il faudrait accuser de mensonge saint Paul, qui a suivi son sentiment plutôt que la vérité, en énonçant son projet d'aller en Espagne, Rom., xv, 28. Autre chose est mentir, autre errer en parole et s'écarter de la vérité par erreur et non par malice. On peut donc lire les écrits des Pères, sans être obligé d'y croire, mais en ayant la liberté de les juger. Cependant, l'autorité des livres canoniques est plus grande. Si quelque chose paraît absurde en eux, il n'est pas permis de dire : L'auteur de ce livre ne tient pas la vérité, mais il faut dire ou que le manuscrit est fautif, ou que le traducteur s'est trompé, ou que nous ne comprenons pas. Saint Augustin a dit que c'était une hérésie d'affirmer que dans les livres canoniques quelque chose s'écarte de la vérité. Si l'on ne doit pas préjuger l'opinion d'un docteur et s'il faut peser la raison de sa doctrine, cela a été dit des commentateurs, mais non des Écritures canoniques, auxquelles il faut ajouter une foi indubitable. Abélard recommande le doute méthodique. Le doute est nécessaire à l'investigation, par laquelle on parvient à la vérité. Et il faut appliquer cette méthode à l'Écriture : plus on le fait, plus on reconnaît l'autorité de l'Écriture. *Sic et non*, Proleg., *P. L.*, t. CLXXVIII, col. 1339-1349. Ainsi donc, dès les Prolégomènes de son livre, Abélard applique sa méthode de dire le pour et le contre sur une question, sans rien conclure, voir t. I, col. 40, de sorte qu'après avoir exposé l'opinion que les prophètes avaient commis des erreurs, il rapporte, dans les termes mêmes de saint Augustin, l'enseignement traditionnel sur l'inerrance de l'Écriture. Il accorde à l'Évangile de saint Matthieu une plus grande autorité qu'à celui de saint Luc. L'un a écrit ce qu'il a vu, l'autre ce qu'il a entendu; Matthieu a bu à la source même, Luc à un petit ruisseau de la source. C'est pourquoi Abélard préfère le texte de l'oraison dominicale du premier à celui du second, sans toutefois accuser ce dernier de mensonge. *Epist.*, x, col. 336.

Un des adversaires d'Abélard, Guillaume de Saint-Thierry, place, en théologie, l'autorité avant la raison. Il recourt donc à la sagesse qui s'appuie sur les paroles du Saint-Esprit. *Hac duce vera de Deo novit, qui vere credit. Argumentum mihi est, quod impulsione nulla nutare potest quidquid veritas dicit in propheta, in Evangelio, in Apostolo. Disputatio altera adv. Abælardum*, l. II, *P. L.*, t. CLXXX, col. 297, 298. La foi certaine est fondée sur l'autorité des Écritures canoniques. *Ænigma fidei*, col. 398. Il faut donc croire à cette sublime autorité, qui ne trompe pas, *ibid.*, col. 400, à laquelle il n'est pas permis de contredire, col. 408.

Un autre adversaire d'Abélard, saint Bernard déclare que la vérité de Dieu se trouve dans l'Écriture et que ceux qui ne l'acceptent pas saintement détiennent la vérité de Dieu dans le mensonge. *In ps. XC*, præf., *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 186. *Ego enim, ut verum fatear, jam olim mihi persuasi, in sacri pretiosique eloquii textu nec modicam vacare particulam. In Cant.*, serm. LXXII, n. 6, col. 1131.

Pour Hervé de Bourgdieu, parce que le Saint-Esprit qui ne peut ni se tromper ni mentir, parle dans l'Écriture, *In Epist. ad Heb.*, *P. L.*, t. CLXXXI, col. 1555, l'Écriture est sainte et divine, c'est-à-dire elle ne prêche pas l'erreur, mais elle est remplie de vérité. Au contraire, les livres des païens, bien qu'ils aient des témoignages de la vérité, disent cependant des erreurs et ne sont pas saints. *In Epist. ad Rom.*, col. 600. Le feu du Saint-Esprit a éclairé et enflammé les prophètes; d'où ce qu'ils ont annoncé par le Saint-Esprit ne doit pas être tenu pour faux, mais doit être cru vrai. *In Epist. I ad Thess.*, col. 1384. Hervé définit la foi, ce par quoi nous croyons tout ce que les saintes Écritures nous intiment. *In Epist. I ad Cor.*, col. 958.

Philippe de Harven constate que, dans les Écritures, on trouve des choses si différentes qu'elles paraissent se contredire, mais, ajoute-t-il, parce qu'il n'est pas permis d'affirmer rien qui soit contraire à l'Écriture, pour qu'on ne puisse la convaincre de mensonge si elle se contredisait, il reste à la reconnaître vraie en tout et d'accord avec elle-même. Aussi un prudent lecteur avec l'aide de la grâce le comprendra. *Epist.*, I, *P. L.*, t. CCIII, col. 1. Le lecteur, en effet, doit savoir que tout ce que l'Écriture canonique affirme est vrai, quoique cela ne soit pas compris de la même manière par tous. *Epist.*, II, col. 18.

Aelred observe que, pour discerner avec certitude de la relation du Saint-Esprit, l'erreur des hommes ou la suggestion des démons, on a la règle de la foi, les promesses de l'espérance et le préceptes de la charité, de telle sorte que toute pensée qui vient à l'esprit et qui ne s'y accorde pas, doit être attribuée sans aucune hésitation ou à la tromperie des démons ou à l'erreur humaine, mais tout ce qui est convenablement énoncé dans les pages sacrées est un enseignement de foi ou un encouragement à l'espérance ou un aliment de la charité; aussi on ne peut douter ni que cela n'ait été inséré dans les saintes Lettres par le Saint-Esprit ni que cela ait été révélé par lui. *De oneribus*, serm. II, *P. L.*, t. CXCV, col. 363-365.

Baudoin, archevêque de Cantorbéry, reconnaît que, dans la série des livres de l'Écriture, nous avons les paroles que Dieu a prononcées lui-même ou par le ministère des anges et des hommes. Les preuves de notre foi se ramènent donc à l'autorité de l'Écriture. Si celle-ci est vraie, vrais sont les témoins de notre foi, et par conséquent vraie est notre foi. Qui douterait que l'Écriture n'est pas vraie, s'il est certain que la parole qu'elle contient est la parole de Dieu? Qui ne croira pas tout ce que Dieu a dit, s'il est clair que le Seigneur a parlé? Cela prouvé, on croira à la parole de Dieu, inspirée par le Saint-Esprit. C'est pourquoi Baudoin prouve l'inspiration de la sainte Écriture. Or, au cours de sa démonstration, il affirme que la sainteté de vie des prophètes montre qu'ils ne voulaient pas mentir et que l'accomplissement de leurs oracles prouve qu'ils disaient fidèlement ce que Dieu leur avait révélé. *De commendatione fidei*, *P. L.*, t. CCIV, col. 619-621. Il fait ensuite l'application de sa doctrine à Moïse, aux prophètes et aux apôtres. L'accord des prophètes et des apôtres entre eux est, pour lui, une preuve de la vérité de leurs oracles et de leurs enseignements. *Ibid.*, col. 625-628.

Bruno d'Asti déclare que toutes les choses, qui sont contenues dans le Lévitique, sont certainement et infailliblement vraies. *In Lev.*, *P. L.*, t. CLXIV, col. 381.

Pour l'auteur de la *Summa sententiarum*, lui aussi, l'Écriture est le fondement de la foi. Si l'on veut prouver l'enfantement virginal de Jésus et l'état futur des élus, on n'aura d'autre argument que la foi en la parole des prophètes et des hommes inspirés, que Dieu n'a pas trompés et dont les oracles sont déjà en grande partie accomplis. Tr. I, c. I, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 43. Au sentiment de Hugues de Saint-Victor, la pensée divine ne pouvait jamais être absurde ni fausse. On peut sans doute l'interpréter de différentes manières, mais comme elle n'est pas en désaccord avec elle-même, qu'elle est toujours convenable, toujours vraie, Hugues établit des règles d'une saine interprétation. *Eruditio didascalica*, l. VI, c. XI, col. 808-809.

Richard de Saint-Victor déclare que les chrétiens ne peuvent douter que le Saint-Esprit ait parlé par le prophète Isaïe et par l'évangéliste saint Matthieu : l'un et l'autre ont eu le même Esprit de vérité; l'un et l'autre ont parlé dans le même Esprit. *De Emmanuele*, l. I, c. VII, *P. L.*, t. CXCVI, col. 613. Saint Bernard lui ayant écrit que beaucoup de chiffres des livres des Rois, sur la durée et la succession des règnes, étaient contradictoires et qu'à son sentiment ils avaient été corrompus par les copistes, il répondit : *Constat itaque apud me quod in his nulla contrarietas sit, quamvis et ipsis hucusque veritas latuerit. Absit ut credam quod in divinis Scripturis veritas uspiam adeo oberraverit, ut omnino recuperari non possit!* Aussi pose-t-il les règles de conciliation. *De tabernaculo*, tr. III, *P. L.*, t. CXCVI, col. 241. Dans ce que saint Paul dit de la Loi beaucoup de choses paraissent se contredire, être contraires à la raison et à la vérité et, ce qui est plus grave aux paroles de Notre-Seigneur, et cependant Richard montre qu'elles se concilient. *Explicatio aliquot passuum difficilium Apostoli*, col. 665-684.

Au commencement du XIII[e] siècle, Martin de Léon constatait que les témoins de la vérité étaient d'accord entre eux, parce que le Saint-Esprit les avait instruits. *Serm.*, XXX, *P. L.*, t. CCVIII, col. 1159.

Alexandre de Halès, prouvait que la théologie est une science par ce raisonnement : *Quod cognoscitur per divinam inspirationem verius scitur quam quod per humanam ratiocinationem, quia in inspiratione impossibilis est falsitas, in ratione contigit plerumque. Ergo cum cognitio theologiæ sit edita inspiratione divina, verius est scientia quam cæteræ scientiæ.* A l'objection qu'une grande partie de la doctrine théologique est historique, comme il ressort de l'Évangile, et par conséquent porte sur des choses non intellectuelles qui ne sont pas objet de science, le docteur irréfragable répond que l'histoire est autrement dans l'Écriture que dans les autres livres. L'histoire biblique ne raconte pas, en effet, les actes particuliers des hommes, mais les actes universels et les circonstances qui appartiennent à l'information des hommes et à la contemplation des mystères divins, par le sens des faits racontés ou le sens typique. *Sum. theol.*, II[a], q. I, n. I. Cette science diffère des autres, parce qu'elle n'est pas de Dieu de la même manière qu'elles, et parce qu'elle traite de Dieu et conduit à Dieu, m. II. Elle ne procède pas de la même manière que les sciences humaines; m. IV, a. 1, 2. Si l'Écriture est toujours vraie, on ne devrait pas la discuter, puisque la discussion est une attaque de la vérité. On peut la discuter, pour écarter d'elle la fausseté et faire ressortir sa vérité, mais on ne peut le faire si on tend à la trouver en défaut. *Summa*, II[a], q. CXXIV, m. I, IV. Au sujet du mensonge, Alexandre de Halès dit qu'on ne peut admettre qu'un homme inspiré par Dieu ait péché mortellement à l'heure de son inspiration. Il pose ensuite la question : Peut-on imiter les mensonges qui sont racontés dans l'Ancien Testament. Sa réponse est négative. Les Livres saints rapportent les bonnes et les mauvaises actions des hommes, les bonnes pour qu'on les imite, les mauvaises pour qu'on les évite. Quelques-unes sont explicitement louées ou blâmées; d'autres ne le sont pas; d'autres sont laissées à notre appréciation. *Summa*, II[a], q. CXXIII, m. VI.

Saint Bonaventure ayant posé le principe que la parfaite autorité de l'Écriture lui vient, *non per humanam investigationem, sed per revelationem divinam*, en tire cette conclusion : *Ideo nihil in ipsa contemnendum quia inutile, nihil respuendum tanquam falsum, nihil repudiandum tanquam iniquum, pro eo quod Spiritus Sanctus ejus auctor perfectissimus nihil potuit dicere falsum, nihil superfluum, nihil diminutum, et propterea cælum et terra transibunt, verba Scripturæ sacræ non prætcribunt, quin impleantur. Breviloquium*, 86. *Hæreticus judicaretur, qui pertinaciter negaret quæ in sacra Scriptura scribantur.... Quia enim sacra Scriptura est edita ab ipsa veritate increata et a Spiritu Sancto, qui contradiceret sacræ Scripturæ, contradiceret ei, cui fides assentit propter se, scilicet ipsi summæ veritati. In IV Sent.*, l. III, dist. XXIV, a. 1, q. II, ad 4[um].

Duns Scot prouve que les auteurs des Livres saints n'ont pu mentir. Comme ils condamnent le mensonge surtout dans les matières de la foi et des mœurs, comment serait-il vraisemblable qu'ils ont menti, en disant : *Hæc dicit Dominus*, si le Seigneur n'avait pas parlé par leur bouche? Ils n'ont pas été trompés et ils n'ont pas voulu mentir, par amour du lucre. S'ils n'avaient pas été instruits par un agent surnaturel, ils n'auraient pas pu sans mentir, affirmer celles de leurs révélations dont ils n'étaient pas certains. Loin d'agir par amour du lucre, ils n'ont recueilli de leur mission que de très grandes tribulations. *In IV Sent.*, q. II, 3[a] via.

Nicolas de Lyre reconnaît que les sciences humaines, qui procèdent de la raison, n'errent pas sans doute dans la connaissance des premiers principes, qui sont connus de soi, mais bien dans la déduction des conclusions, surtout les plus éloignées. Tous les philosophes ont ainsi erré. Mais les prophètes et les apôtres qui nous ont donné l'Écriture par révélation du Saint-Esprit, et par conséquent l'Écriture elle-même, ont procédé d'une manière plus certaine, à savoir par la révélation divine, où l'erreur ne peut s'introduire. Tout ce qui est donc conclu manifestement de l'Écriture doit être donné comme vrai, et tout ce qui lui est contraire est tout simplement réputé faux. *Prolegom. I, De commendatione sacræ Scripturæ in generali.* Dans l'Apocalypse, qui est un livre prophétique, et révélé, il ne peut y avoir d'erreur; il y a la pure vérité, parce que Dieu qui l'a révélé est la règle de la vérité. *In Apoc.*, præf.

Les dominicains n'avaient pas sur ce point une autre doctrine que les franciscains. Albert le Grand conclut aussi de l'inspiration de l'Écriture que la théologie, qui s'appuie sur elle, est plus certaine que les autres sciences. *Ista scientia*, dit-il, *innititur inspirationi factæ per speciem veritatis circa quam dubitare non licet. Aliæ autem innituntur inquisitionibus humanis et inventionibus a spiritu humano inventis. Spiritus autem humanus valide est fallax, ut dicit Chrysostomus super Joannem, et cogitatio humana fallacissima, Sap. IX.* Les théologiens empruntent leurs autorités aux livres inspirés par l'Esprit de vérité. Or, saint Augustin a dit que l'autorité de l'Écriture est plus grande que toute la perspicacité de l'esprit humain. *Sum. theol.*, I[a], tr. I, q. V, m. II, édit. Jammy, Lyon, 1651, t. XVII, p. 13, 14. On ne peut pas douter d'une parole de l'Écriture, mais on peut douter de sa raison, et à ce point de vue on peut chercher à argumenter, surtout pour convaincre un contradicteur, m. III.

En traitant du sens littéral du récit de la création du monde, saint Thomas avertit que personne ne doit comprendre ces paroles de l'Écriture inspirée dans un sens qui contienne manifestement une fausseté. *Scripturæ enim divinæ*, ajoute-t-il, *a Spiritu Sancto traditæ non potest subesse falsum, sicut nec fidei quæ per eam docetur. De potentia*, q. IV, a. 1, n. 8. Cf. *Sum. theol.*, I[a], q. I, a. 10, ad 3[um]. Les prophètes apprennent de Dieu la vérité, et comme la vérité de la connaissance prophétique est la même dans le disciple que dans le maître, la vérité de la connaissance prophétique est la même que celle de la connaissance divine, à qui il est impossible d'être fausse. *Sum. theol.*, II[a] II[æ], q. CLXXI, a. 6. Cf. *De veritate*, q. XII, a. II. Un vrai prophète est toujours inspiré par l'Esprit de vérité, en qui il n'y a rien de faux, et c'est

pourquoi il ne peut dire de fausseté. *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. CLXXII, a. 6, ad 2um. Quand le prophète n'a pas reçu de Dieu une révélation expresse et lorsque, instruit seulement par l'instinct prophétique, il ne sait pas s'il a connu quelque chose avec la certitude prophétique ou par son esprit propre, même alors il ne peut en résulter une erreur, car, selon saint Grégoire, les prophètes, corrigés par l'Esprit qui leur apprend la vérité, se reprennent eux-mêmes et écartent la fausseté. *Ibid.*, q. CLXXI, a. 5. D'autre part, les hagiographes qui portent seulement un jugement sur les vérités qu'ils connaissent au préalable, portent ce jugement avec une certitude divine, et tout ce qu'ils affirment en vertu de la lumière divine qui a éclairé leur intelligence a son infaillibilité dans la vérité divine. Dieu est la cause du jugement ainsi porté, et le jugement est certainement vrai. L'inspiration des hagiographes est donc incompatible avec l'erreur. La lumière divine qui leur est donnée pour connaître ce qu'ils doivent écrire, leur fait porter un jugement vrai, qui participe à la vérité divine et à sa certitude et qui ne peut être ni faux ni erroné, car Dieu ne peut ni se tromper ni tromper.

Au XIVe siècle, Raymond de Sebonde notait que l'Écriture ne procédait ni par preuves ni par argumentations, mais par simples affirmations. Or, néanmoins, de tout ce qu'elle dit simplement elle affirme la vérité. Ce mode de procéder, provient de ce que Dieu lui-même parle dans la Bible, et son autorité est telle qu'on doit croire ce qu'il dit d'un simple mot, sans autre preuve, sans autre témoignage ou attestation. Sa seule autorité est toute la preuve, tout le témoignage et toute la certitude de ce qu'il dit. Moins la Bible prouve et plus elle montre qu'elle dit vrai, parce qu'elle est de Dieu et que Dieu parle en elle. *Theologia naturalis*, tit. CCXI. De ce que la Bible est le livre de Dieu, il suit que les hommes doivent croire très fermement, de tout cœur et sans le moindre doute, le livre tout entier et tout ce qu'il contient. Toute la raison de le croire, c'est que c'est le livre de Dieu. Il s'ensuit encore qu'il ne peut y avoir rien de faux, d'inutile, de superflu en ce livre. *Ibid.*, tit. CCXIV.

Paul de Burgos ayant établi que le véritable sens littéral de l'Écriture est celui qui a été entendu par Dieu, son auteur, en conclut qu'on ne peut tenir comme sens littéral de l'Écriture un sens qui répugnerait à la droite raison, car un tel sens n'a pas été entendu par Dieu, la vérité première, de laquelle toute vérité dérive. Il en est de même du sens spirituel, qui répugnerait à la droite raison car on ne saurait l'attribuer à Dieu. Prétendre en outre, que le sens littéral, qui a été entendu par Dieu, auteur de l'Écriture, est déficient en quelque passage qui contiendrait une fausseté, serait infirmer toute l'autorité de la sainte Écriture. *Additio super proleg. Ium et IIum Lyrani.*

Richard Fitz-Ralph, archevêque d'Armagh, range les livres canoniques parmi les autorités, dont le sens n'est pas douteux pour l'Église, mais qu'elle croit fermement être vrai dans toutes ses assertions quoique quelques-unes soient pour nous d'une plus grande autorité que d'autres qui sont moins attestées pour nous et dont nous savons seulement que le Saint-Esprit en est l'auteur. Ainsi en est-il de certaines choses morales et des choses historiques des deux Testaments. Toutefois toute l'Écriture originale, quant à l'infaillibilité et à la vérité des assertions faites en elle par le Saint-Esprit, est tenue comme de foi, de cette foi par laquelle on croit que le Saint-Esprit a parlé par les prophètes, les apôtres et les disciples du Christ, qui étaient aussi de vrais prophètes. Par la même foi et en raison de la divinité du Saint-Esprit, il faut tenir qu'il n'y a aucune contradiction ni aucune fausse assertion dans l'Écriture originale, car la véritable foi affirme qu'aucune contradiction ni aucune assertion fausse n'a été inspirée aux hommes de Dieu par le Saint-Esprit. L'archevêque d'Armagh établit des règles pour résoudre les apparentes contradictions des Écritures, et il conclut : *De falsitate igitur aut repugnantia in nostra primaria Scriptura, ut puto, non dubitas.* Il explique aussi les apparentes contradictions des versions de la Bible, approuvées par l'Église, parce qu'elles rendent le véritable sens de l'original. *Summa contra Armenos*, l. XIX, dans F. Kaulen, *Geschichte der Vulgata*, Mayence, 1868, p. 294-300.

Selon Pierre d'Ailly, chacun doit croire fermement, de nécessité de salut, à l'autorité de l'Écriture canonique. Cette thèse doit être posée plutôt que prouvée, surtout chez les catholiques qui sont astreints à la foi. *Epistola ad novos Hebræos*, dans L. Salembier, *Une page inédite de l'histoire de la Vulgate*, 1890, p. 29. *Soli divinæ auctoritati, quæ nec fallit nec fallitur, de necessitate salutis est firmiter credendum est*, p. 34. De ce que Dieu seul est à la fois l'*editor* et l'*essertor* de l'Écriture, tandis que les prophètes et les évangélistes n'en sont que les éditeurs ou compositeurs. Pierre d'Ailly excuse ces derniers de beaucoup de mensonges et de faussetés, qui sont rapportés dans leurs livres. Ils ne sont que des *conscriptores*. Or, *conscriptores sacrarum Scripturarum nihil omnino asserunt nisi vera.* En effet, le mensonge du serpent, *Nequaquam moriemini*, Gen., III, 4, n'est pas affirmé par Moïse, qui affirme seulement que le serpent l'a dit à Ève, ce qui est vrai. Donc ni Moïse ni aucun éditeur des Écritures ne pourrait être accusé de mensonge et de fausseté ni d'erreur que dans ce qu'il affirme, et non pas dans ce qu'il rapporte avoir été dit par d'autres. Que ces paroles soient vraies ou fausses, il n'affirme qu'une chose : qu'elles ont été dites, et il est vrai qu'elles ont été dites comme il les rapporte. *Ibid.*, p. 20-21. Supposons que les paroles qu'un prophète rapporte soient fausses, il ne pourrait être accusé de mensonge, puisqu'il ressort des circonstances de son récit qu'il affirme seulement qu'elles ont été dites par Dieu, l'*assertor* des Écritures. Mais un fidèle doit s'efforcer de savoir comment chacune des paroles dites par un prophète comme notaire de Dieu contient la vérité. *Ibid.*, p. 21-22. Pourquoi? Parce que *ex eo dicitur vera propheta, quia, tanquam suo principio, nititur primæ veritati quæ Deus est, et est a Spiritu Sancto qui est Spiritus veritatis. De falsis prophetis*, tr. II. Pierre d'Ailly, qui a si nettement résolu la question des *dicta aliorum*, a aussi éliminé les fautes de copistes des manuscrits de la Bible : *Attamen Spiritus Sanctus, quo inspirante locuti sunt sancti Dei homines, dicitur principalis.* Dans L. Salembier, *op. cit.*, p. 68.

Alphonse Tostat reconnaît qu'au point de vue de la vérité et de la certitude il n'y a pas de différence d'autorité entre les livres canoniques de l'Ancien et du Nouveau Testament, on ne peut et on ne doit douter de la vérité d'aucun d'eux, dès lors qu'il est admis au canon des livres dictés par le Saint-Esprit. *In lib. Regum*, præf., q. VII; *In præfatione Hieronymi in l. Reg. enarratio*, q. XVI. On ne peut donc rien enlever ni diminuer de l'Écriture, qui est manifestement écrite sous l'inspiration du Saint-Esprit, qui est l'infaillible vérité. Celui qui enlève quelque chose de l'Écriture, l'enlève parce qu'il ne le croit pas vrai. Celui qui agit ainsi n'est pas seulement un infidèle, il présume encore mal de Dieu, car l'Écriture est la mesure de notre esprit. *In Deut.*, c. IV, q. II. Tous les livres de l'Écriture, qui sont au canon, sont d'une telle autorité qu'il n'est pas permis de nier ou seulement de mettre en doute rien de ce qui y est écrit. Il en est ainsi de chacun d'eux, et on ne peut pas

plus nier ou mettre en doute rien de ce qui est dans les livres de Josué et des Juges que ce qu'on lit dans les Évangiles de Matthieu et de Jean. Tostat regarderait comme hérétique celui qui le ferait pour les uns comme pour les autres. *In lib. Par.*, præf. L'Église n'a jamais douté et ne doute pas encore que les livres inspirés du canon juif n'errent pas et ne peuvent pas errer; elle croit très certainement, au contraire, que rien de faux n'y est contenu et que leurs auteurs, dirigés par le Saint-Esprit, n'ont pu mentir en quelque chose. Il est nécessaire de croire quelque chose qu'ils disent, et il ne faut demander aucune preuve de leurs dires. Il faut même croire qu'il est impossible qu'il y ait en eux des mensonges. L'Église en est certaine, parce qu'elle est certaine qu'ils ont été écrits par l'inspiration du Saint-Esprit. Il était impossible que les écrivains inspirés puissent errer, car dans ce cas Dieu qui parlait par eux aurait erré. Le Saint-Esprit leur a donné un concours spécial pour qu'ils ne puissent pas errer en quelque chose. *In Ev. Matthæi*, præf., q. II. Cf. *In Matth.*, c. XXII, q. CCCXXXV. L'Écriture l'emporte à l'infini en excellence sur les livres purement humains. La certitude des sciences humaines, provient de la lumière de l'intelligence qui est petite et qui peut faire défaut. Les écrivains sacrés sont éclairés par la lumière incréée, et comme cette lumière ne peut faire défaut, ils ne peuvent, quand ils sont dirigés par elle, errer ni mentir. La certitude de l'Écriture est donc surexcellente, car il ne peut y avoir d'erreur dans son contenu puisqu'elle est la parole de l'Esprit-Saint. *In Ev. Matthæi*, præf., q. V. Bien que les évangélistes n'aient pas vu tout les faits qu'ils racontent, ils en étaient certains toutefois, parce que le Saint-Esprit les avait poussés à écrire et les dirigeait tandis qu'ils écrivaient et il ne peut errer. Les évangélistes étaient donc certains qu'ils n'erraient pas, puisqu'ils savaient qu'ils étaient dirigés par le Saint-Esprit. *Ibid.*, q. XVIII. Cf. *In III*um *prol. Hieronymi in Matth. Ev. enarratio*, q. I, II. Les quatre Évangiles ont donc aussi une égale autorité, puisque leurs auteurs étaient également dirigés par le Saint-Esprit pour qu'aucun d'eux n'errât. *Ibid.*, q. XXIV.

Pour Denys le Chartreux aussi, l'Écriture excelle en certitude et en autorité, parce qu'il ne peut y avoir en elle ni fausseté ni ambiguïté, puisqu'elle s'appuie sur la lumière incréée. *In IV Sent.*, prol. Tandis qu'on trouve beaucoup d'erreurs dans la science philosophique, le plus grand accord et une inviolable vérité se rencontrent dans l'Écriture sainte. *In Luc.*, prol. Celle-ci, en effet, s'appuie sur la vérité incréée, et elle est révélée par la lumière de la grâce, tandis que la philosophie est censée s'appuyer sur la raison humaine ou la lumière naturelle. *In Joa.*, a. 2, L'Écriture, pour la même raison est plus certaine que les autres sciences. *In IV Sent.*, l. I, prol.

A l'époque de la Renaissance, Pic de la Mirandole prouvait la certitude de l'Écriture et de la théologie par l'origine divine de la première, *De examine vanitatis doctrinæ gentium et veritatis christianæ disciplinæ*, l. IV, c. XIV, dans Töllner, *op. cit.*, p. 41. Tous ceux qui ont lu les saintes Lettres rendent témoignage de leur vérité. *Nulla de ipsarum certitudine suscepta unquam disceptatio, quoniam Dei et erant et habebant oracula, ad quæ vel tenus cortice noscenda primi philosophorum cucurrerunt.* Établies, certaines, très prouvées sont les choses qui s'appuient sur l'autorité divine qui ne peut se tromper, ni tromper. *Quot enim in sacris litteris propositiones, tot in lumine illo divino fidei principia verissima : quibus vere intellectis nulla pariatur rixa, nulla prorsus amarulenta disceptatio. Ibid.*, l. V, concl.

Érasme, qui admettait l'inspiration de toute l'Écriture, sur l'autorité de saint Pierre et de saint Paul, *Novum Testamentum*, dans *Opera*, Leyde, 1705, t. VI, p. 959, 1061-1062; *Paraphrasis in Epist. II*am *ad Tim.; In II*am *Epist. Petri*, t. VII, p. 1064, 1104, et en particulier celle des Évangiles, *In Ev. Luc, paraph.*, p. 281, distinguait *inter vitium sermonis et vitium sententiæ*. Reconnaître des défauts de langage dans les écrits de Paul, ce n'est pas en dire plus de mal que si l'on disait qu'il portait une tunique trouée. *Novum Testamentum, De duabus postremis editionibus*, t. VI, au début, sans pagination. Érasme reconnaissait aussi la différence de style des écrivains sacrés, l'Esprit-Saint n'ayant pas exclu, mais aidé, le travail des écrivains sacrés. *Antibarbarorum*, l. I, t. X, p. 1741, 1742. Il admettait l'inviolable autorité des Écritures. Isaïe n'a pas commis d'erreur, Matthieu ne s'est pas trompé. Mais cette absence d'erreur n'a existé que dans les textes originaux; il y a des fautes de copie dans les textes actuels; le Saint-Esprit n'a pas aidé les copistes et les bibliographes comme il a aidé les prophètes et les évangélistes. *Novum Testamentum. Apologia*, t. VI, au début. Les Écritures ne trompent pas, mais il y a danger de se tromper en les interprétant. *Ad censuras facultatis theologiæ parisiensis*, t. IX, p. 926. Cependant Érasme a prétendu que les évangélistes, en citant l'Ancien Testament, avaient commis des erreurs de mémoire, comme des impies l'avaient pensé, au témoignage de saint Jérôme sur Matthieu, II, 6, *Novum Testamentum*, note sur Matth., II, 6, t. VI, p. 12-14, et comme Augustin le concédait au sujet de Matthieu, XXVII, 9. *Cæterum*, concluait-il ici, *etiamsi fuisset in nomine dumtaxat memoriæ lapsus, non opinor quemquam adeo morosum esse oportêre, ut ob eam causam totius Scripturæ sacræ labesceret auctoritas*, t. VI, p. 140. Cf. sur Marc., I, 4, p. 151. Il se trouva des esprits moroses pour penser le contraire, et le sentiment d'Érasme, qui était nouveau parmi les chrétiens, provoqua alors une longue et vive controverse, inaugurée par les sages observations de Jean Eek et de Martin Dorpius et envenimée par les critique de Lee, ambassadeur d'Espagne en Angleterre, et par plusieurs théologiens espagnols, et d'autres encore. Sur les détails de cette controverse, voir E. Mangenot, *Les erreurs de mémoire des évangélistes d'après Erasme*, dans la *Science catholique*, 1893, t. VII, p. 193-220. Les théologiens postérieurs, et ceux du plus grand nom, furent unanimes à traiter le sentiment d'Érasme d'erreur et d'impiété.

Albert Pighi déclarait que l'autorité de l'Écriture dépendait nécessairement de l'autorité de l'Église, qui avait donné l'autorité canonique à des Écritures, et aux principales, comme les Évangiles, qui ne les avaient pas par elles-mêmes ou par leurs auteurs. Les évangélistes Matthieu et Jean auraient pu commettre des erreurs de mémoire et mentir. En dehors de l'Église, qui peut nous rendre certains que tout ce que Marc et Luc, qui n'avaient pas été témoins oculaires et qui avaient cru aux écrits d'autrui, ont dit du Christ est véritable et certain? *Hierarchiæ ecclesiasticæ assertio*, l. I, c. II, dans Töllner, *op. cit.*, p. 52, note. Cf. S. Berger. *La Bible au XVI*e *siècle*, Paris, 1879, p. 138-139.

Alphonse de Castro, pensait qu'un païen même, qu'un homme médiocrement pieux, qui ne savait de Dieu que ce que la raison naturelle lui apprenait, pouvait savoir que Dieu est tellement véridique qu'il ne peut mentir. Si donc Dieu ne peut mentir, l'Écriture, qui est son œuvre ne peut être fausse. Tout ce que Dieu a voulu nous apprendre par la bouche des hommes, est aussi vrai que s'il l'avait dit par sa propre bouche. Il faut donc croire aux Écritures comme à Dieu lui-même. Les témoignages des Écritures sont donc des premiers principes dans la science théologique et comme des armes pour combattre les hérétiques. Que l'Écriture soit véridique, c'est un axiome pour quiconque se donne comme chrétien. *Adversus hæreses*, l. I, c. II. De fait l'Église constate et affirme

l'origine et l'autorité divines de l'Écriture; elle ne la constitue pas.

Stapleton explique comment l'Église a approuvé l'Écriture canonique. Elle n'a pas fait qu'une œuvre humaine devînt divine par son approbation. Pour qu'une Écriture soit sacrée et divine, il faut qu'elle ait Dieu pour auteur. L'Église n'a pas jugé non plus que l'Écriture, ayant Dieu pour auteur, était vraie et digne de foi, comme la République romaine a déclaré que l'histoire de Tite-Live était vraie, comme un professeur de théologie juge qu'un livre de théologie peut être édité. L'Écriture, en effet, contient de soi, la vérité divine, elle est ainsi indubitablement vraie et elle ne devient pas vraie par l'approbation de l'Église. Cette approbation a consisté seulement à déclarer que l'Écriture est vraiment sacrée et divine, et par conséquent infailliblement vraie. *Principiorum fidei*, etc., l. V, q. II, a. 1.

Ambroise Catharin enseignait que l'Écriture a pour auteur le Saint-Esprit, qui l'a inspirée aux prophètes, afin qu'il ne pût y avoir en elle quelque chose, qui fût ou faux ou répréhensible en quelque raison que ce soit. *In Epist. IIam ad Tim.*

Pour le cardinal Cajétan, les Écritures étaient sacrés, c'est-à-dire pures de toute erreur et de tout mélange de pensées humaines. *In Epist. ad Rom.*, c. I.

Jean Ferus, avant de commencer l'interprétation de l'Évangile de saint Matthieu, avertit son lecteur de recevoir ce livre comme la parole de Dieu, et non comme une parole humaine. *Aliud est verbum Dei, aliud hominum verbum, hominum mendax, fallere potest, non autem verbum Dei. Verbum enim Domini manet in æternum. Non igitur accipies ut verbum Matthæi; Spiritu enim Sancto locuti sunt sancti Dei. In sacrosanctum J. C. Ev. secundum Matthæum comment.*, 1559 præf.

Le sentiment d'Érasme, d'après lequel les évangélistes n'auraient pas seulement commis des erreurs de mémoire, mais auraient encore cité l'Ancien Testament dans un autre sens que l'original, Maldonat le juge impie ou à peine exempt d'impiété. La raison en est que les évangélistes, par la bouche desquels parlait le Saint-Esprit, n'ont rien eu d'humain, *In quatuor Evangelia*, sur Matth., II, 6. Revenant sur ce sujet à propos de Matth., XXVII, 9, il dit : *Evangelistas memoria aliquando lapsos esse, etsi scio dixisse aliquos et doctos et catholicos auctores, existimasseque nihil propterea de Scripturæ auctoritate minui, haud equidem intelligo quomodo id, et Spiritu Sancto dictante et salva Scripturæ fide quæ summa et firmissima esse debet, fieri potuerit; et dicere propterea Jeremiam pro Zacharia citari potuisse, quod idem per omnes prophetas Spiritus locutus sit, violenta mihi videtur interpretatio*. Si, au point de vue de l'autorité, et de la foi qu'il faut accorder aux auteurs inspirés Maldonat n'établit entre eux aucune différence, puisque le même Esprit a parlé par eux tous, il constate des différences au point de vue du style, du coloris de la diction, et sous ce rapport il fait ressortir les mérites d'Isaïe parmi les prophètes et de saint Jean parmi les évangélistes, mais il accorde à tous un droit pareil à être crus. *In Joa.*, I.

Au sentiment de Salmeron, saint Paul appelle les Écritures « saintes », non pas seulement parce qu'elles sont pures de toute erreur et qu'elles sanctifient leurs lecteurs, mais aussi parce qu'elles sont fermes et ont une force perpétuelle. L'apôtre les appelle aussi « paroles de Dieu »; les paroles de Dieu sont pures et sincères, elles ne sont pas mélangées d'erreur ni de mensonge ni de tromperie, comme ont coutume d'être les paroles des hommes. Les écrivains sacrés lorsqu'ils écrivaient, étaient conduits par le Saint-Esprit de telle façon qu'ils ne disaient jamais de mensonge, n'étant pas livrés à eux-mêmes. C'est un caractère qui leur est propre à eux seuls, car les docteurs, quoiqu'ils aient par instants le Saint-Esprit, en d'autres instants sont laissés à eux-mêmes. Il n'y a donc que les seuls écrivains sacrés en qui le Saint-Esprit ait toujours parlé, eux dont nous recevons les paroles comme paroles du Saint-Esprit. Que si donc l'Écriture est du Saint-Esprit, elle ne contient aucun mensonge, aucune fausseté, aucune véritable contradiction, aucune répugnance. *Comment. in evangelicam historiam*, l. I, proleg. I, p. 1-4.

De ce que l'Écriture a été inspirée par le Saint-Esprit, Arias Montanus conclut qu'elle contient les paroles de Dieu très chastes et très approuvées, non seulement parce qu'elles sont en elles-mêmes pures et exemptes de tout mélange de mensonge et de vanité, mais aussi par l'effet qu'elles produisent, en rendant purs les hommes qui y font attention. *Elucidatio in omnes psalmos*, Ps. XI, XVII, XVIII, XXXII.

Melchior Cano apprécie l'opinion de ceux qui constatent des erreurs de mémoire chez les évangélistes, des superfluités et des erreurs dans les Actes des apôtres. S'il était constant que quelques choses ont été écrites ou rapportées dans les Écritures à la façon humaine, rien ne s'opposerait à ce qu'on y rencontrât quelque mensonge. Mais si nous reconnaissons en elles quelque erreur, qui croira que le Saint-Esprit est leur auteur? D'ailleurs, si l'opinion combattue était vraie, par là l'autorité des Écritures serait en grande partie ébranlée. En effet, si dans n'importe quel livre sacré on trouve une fausseté quelconque, la certitude du livre entier périt. Par ce seul argument saint Augustin a assez montré que les écrits des prophètes et des apôtres n'ont absolument aucune fausseté soit de mensonge, soit d'oubli. Dans les choses légères qui n'importent pas au salut, les écrivains sacrés sont trompés et trompeurs, dit-on. Alors, nous pouvons douter des choses les plus grandes et les plus graves. Si l'Église, assistée par le Saint-Esprit, ajoute-t-on, n'a pas reçu de cette assistance la grâce de ne pas se tromper dans de petites choses, mais seulement dans les grandes, pourquoi n'en serait-il pas de même des apôtres et des évangélistes? Si nous répondons que le Saint-Esprit a tout suggéré aux apôtres et aux évangélistes, on réplique : Il n'a pas suggéré tout *simpliciter*, mais seulement tout ce que le Christ leur a dit et ces choses étaient très grandes. Si nous ajoutons : Le Saint-Esprit leur a enseigné toute vérité, on nous répond : Pas absolument toute vérité, mais seulement celles qui sont nécessaires au salut. Que répondraient nos adversaires, si on leur disait que beaucoup de miracles évangéliques sont inventés et que les évangélistes, à l'exemple d'Hérodote, de Xénophon et de Platon, ont imaginé ces récits, soit pour illustrer le Christ, soit pour exciter les bons sentiments des fidèles à l'égard du Christ, que répondraient-ils? Ensuite, combien il sera facile à chacun de déclarer suivant son caprice que telles choses sont légères, telles autres graves. On ne pourra donc dans l'histoire sainte discerner ce qui est de Dieu, ce qui est de l'homme, ce que l'auteur a dit par révélation ou de son esprit propre. La foi des lecteurs et des auditeurs vacillerait donc si une particule quelconque des saintes chroniques avait été écrite sans l'Esprit de Dieu. Mais les évangélistes se seraient abstenus d'inventer n'importe quoi par crainte des Juifs. Si dans leurs discours, il y a erreur, elle est de Dieu, et non pas d'eux. L'Évangile plus que la loi de Moïse a été écrit sous le souffle de l'Esprit, de telle sorte qu'en lui il n'y a pas un mot, pas un accent, qui ne soit de lui. L'opinion des adversaires est donc erronée, elle diminue la force de l'Écriture. Tout ce que l'Écriture contient, que ce soit de grandes ou de petites choses, a été écrit sous le souffle du Saint-Esprit. *De locis theologicis*, l. I, c. XVI, XVII.

Quant aux erreurs, qu'on attribue aux évangélistes, Cano les repousse, en interprétant les passages objectés. Les erreurs du discours de saint Étienne, Act., vii, il les attribue au diacre auteur du discours, et non pas à saint Luc qui, en fidèle historien, n'a pas changé un iota et a reproduit le discours tel qu'Étienne l'avait prononcé. Le diacre, quoique rempli du Saint-Esprit n'a pas parlé comme les prophètes, les apôtres et les évangélistes, il n'avait pas leur privilège de ne pas se tromper. Les écrivains sacrés ont le droit de rapporter les erreurs des autres. *Ibid.*, c. xviii.

Bellarmin enseignait qu'un livre canonique est infailliblement vrai. Chemnitz a eu tort de prétendre que certains livres canoniques ne sont pas infailliblement vrais, parce qu'ils sont une règle proportionnée à notre infirmité comme tous les autres livres humains. Comment sont-ils une règle s'ils ne sont pas infailliblement vrais! Du temps de saint Augustin, les livres proto-canoniques qui étaient reçus par tous pouvaient avoir une plus grande autorité que les deutéro-canoniques qui n'étaient pas reçus par tous. Mais maintenant, après la définition des conciles généraux, nous sommes également certains de l'autorité de tous les livres canoniques et nous ne devons pas préférer l'un à l'autre. L'Église n'a fait qu'attester leur autorité; elle n'a pu la leur conférer. Tous ont donc la même autorité. Calvin objectait que l'auteur du IIe livre des Macchabées, qui demande pardon de ses erreurs, ne peut être regardé comme l'auteur d'un livre canonique Les auteurs sacrés n'écrivaient pas de leur propre génie et par leur travail, mais par la révélation du Saint-Esprit, comme il résulte de l'exemple de Jérémie, dictant ses oracles à Baruch. Bellarmin répond que Dieu est l'auteur de toutes les Écritures, mais qu'il ne l'a pas été de la même manière pour chacune. Aux prophètes il a révélé l'avenir et il les a simplement assistés pour qu'ils ne mêlassent pas d'erreur à ses oracles, en les écrivant; aussi les prophètes n'avaient-ils d'autre travail à accomplir qu'à écrire ou à dicter. Mais Dieu n'a pas révélé aux autres écrivains, surtout aux historiens, tout ce qu'ils avaient à écrire, il les a excités à écrire ce qu'ils avaient vu et entendu, ce dont ils se souvenaient, et en même temps il les assistait pour qu'ils n'écrivissent rien de faux. Cette assistance n'empêchait pas qu'ils n'eussent à travailler en pensant et en cherchant ce qu'ils allaient écrire et comment ils l'écriraient. Ainsi a fait saint Luc. L'auteur du IIe livre des Macchabées ne demandait pas pardon des erreurs qu'il aurait commises comme s'il ne savait rien, il s'excusait de son style peu poli, comme saint Paul avouait son inhabileté dans l'art d'écrire. *De verbo Dei*, l. I, c. x, xv.

Les théologiens et les exégètes qui, au xvie, au xviie et au xviiie siècle, demeurèrent fidèles à l'ancienne opinion de la révélation immédiate du Saint-Esprit, enseignèrent, on le comprend, plus encore que les partisans de la nouvelle opinion, l'exemption complète d'erreur dans les Livres saints.

Pour Martin Becan, le vrai sens de l'Écriture est celui qui a été entendu par le Saint-Esprit. Mais les écrivains sacrés n'ont pas toujours connu, et par conséquent, n'ont pas entendu tout ce que le Saint-Esprit signifiait par leurs paroles. Par suite, si quelque sens n'a pas été compris par l'écrivain sacré, mais a été entendu par le Saint-Esprit, un autre hagiographe peut le connaître et le citer. D'où Becan conclut qu'un auteur canonique ne cite jamais un de ses prédécesseurs en un sens accommodatice, mais en un sens voulu par le Saint-Esprit. Le sens littéral de l'Écriture est donc infailliblement vrai et il ne peut exprimer rien de faux, parce qu'il a été voulu par le Saint-Esprit, qui ne peut rien dire de faux, puisqu'il est la vérité première, et, dès lors, il est infiniment sage et vérace. Quand l'écrivain sacré reproduit les paroles d'autrui, il n'est pas nécessaire qu'elles soient vraies, car il affirme seulement qu'elles ont été prononcées, ce qui est infailliblement certain. *Summa theologica scholastica*, proœm., q. vii, a., 4, 5.

Dans, *l'Index controversiarum fidei*, qui suit ses Commentaires, Tirin conclut de la révélation faite par Dieu aux prophètes que les choses qui viennent de Dieu, la vérité première et infaillible, sont unes et uniformes, exemptes d'erreur et de vice. L'accord des paroles prophétiques résulte de ce qu'elles ont été inspirées par le même auteur.

Les docteurs de Salamanque prouvent qu'il y aurait contradiction à admettre que Dieu pût enseigner le faux immédiatement et par lui-même, et ils en déduisent que Dieu ne peut pas le faire non plus médiatement et par ses ministres. Ceux-ci ne disent, à ce titre, que ce que Dieu leur a immédiatement révélé. Dans ce cas, il est impossible que leurs paroles soient fausses à moins que Dieu ne leur ait immédiatement révélé quelque chose de faux. D'ailleurs, s'il ne répugnait pas que Dieu pût dire le faux par ses ministres, toute la certitude de notre foi périclíterait. *Cursus theologicus*, *De fide*, disp. II, dub. i, § 4, n. 35, édit. Palmé, t. xi, p. 13-14. Un écrivain sacré n'a donc pas écrit la parole de Dieu sans n'avoir pas la possibilité d'erreur, car autrement l'infaillible autorité de l'Écriture chancellerait. De soi, un écrivain sacré n'a pas l'impuissance de ne pas écrire de fausseté; mais si on suppose d'autres conditions, des secours efficaces qui le poussent à écrire la vérité, il écrira infailliblement la vérité. L'Écriture est donc infaillible, sans qu'il soit nécessaire d'enlever à l'écrivain sacré la puissance d'errer. Il suffit pour rendre l'Écriture infaillible qu'elle provienne d'un écrivain qu'une prémotion efficace porte à écrire qu'il ait d'ailleurs, de soi, ou qu'il n'ait pas le pouvoir d'errer. Qu'on ne dise pas qu'il faut accorder à l'écrivain sacré autant qu'à l'écrivain profane, qui ne se trompe pas souvent, il faut lui accorder non pas seulement de n'avoir jamais erré, mais encore de n'avoir pas pu errer. La principale différence entre un écrivain sacré et un écrivain profane n'est pas celle qu'on dit, mais elle consiste en ce que l'un écrit les paroles de Dieu et l'autre ses propres concepts. Si même l'écrivain profane n'avait pas la liberté d'errer, il ne serait pas pour cela un écrivain sacré, parce qu'il n'aurait pas eu les secours pour écrire infailliblement sans défaut, secours qui ont été accordés à l'écrivain sacré. Qu'on ne dise pas non plus que l'infaillibilité de l'Écriture exige que l'écrivain sacré n'ait pas le pouvoir d'écrire le faux et de mentir. S'il est de la nature de l'Écriture non seulement de dire la vérité, mais même de ne pouvoir rien dire de faux, cela provient de ce que Dieu, qui ne peut rien dire de faux est son auteur principal. Or, il suffit que cet auteur donne à son intermédiaire humain le secours efficace, en vertu duquel il est tellement porté à dire le vrai, qu'il n'y mêle rien de faux. Dans cette hypothèse, l'Écriture est divine, et dès là qu'elle est divine, elle sera tellement vraie qu'il répugnera que la fausseté s'y mêle. Il est chimérique d'imaginer pour l'Écriture la liberté d'errer qui reste à l'écrivain sacré. Peu importe qu'en écrivant celui-ci garde le pouvoir prochain d'errer, puisque Dieu, par le moyen de secours efficaces fait qu'un organe faillible parle et écrive infailliblement et dise la vérité infaillible, comme le salut d'un prédestiné est infaillible, quoique ce prédestiné ait le pouvoir prochain de pécher et d'être condamné. *Ibid.*, disp. IV, dub. i, § 3, n. 18, 19, p. 258-259.

Louis Abelly, traitant des livres canoniques, fait remarquer qu'il n'y a rien dans l'Écriture qu'on ne doive tenir de foi divine, de telle sorte qu'on ne trouve en eux aucune erreur, même légère, ni aucun lapsus

de mémoire, comme Érasme l'a prétendu. *Medulla theologica*, t. I, c. II, sect. I.

Le jésuite Pierre Wittfel se demande si les livres divins sont écrits en quelque endroit d'après l'esprit humain, et il répond qu'ils sont partout écrits par l'Esprit Saint. *Theologia catholica*, l. I, *De fide*, disp. III, inst. I, q. III.

Tobie Lohner range l'infaillibilité parmi les propriétés de l'Écriture, et son principal argument est l'infinie véracité de Dieu, son auteur. *Institutiones quintuplicis theologiæ*, t. I, l. I, tit. V.

Philippe Gamache distingue l'infaillibilité de l'Écriture de celle des conciles généraux. Ceux-ci n'ont qu'une assistance divine, qui les empêche d'errer dans leurs définitions de foi. Les écrivains sacrés ont un mode d'inspiration très spécial et extraordinaire en vertu duquel ils sont infaillibles sans exception en tout ce qu'ils écrivent, quel qu'en soit l'objet, jusqu'aux syllabes et aux minuties. C'est pourquoi les évangélistes ont été dits pleins d'yeux, parce que toutes et chacune des choses qui sont dans leurs livres sont très exactes et très soignées jusqu'aux plus minutieux accents et parce qu'ils étaient dirigés par le Saint-Esprit, qui voit tout et chaque chose très distinctement et très parfaitement. La motion efficace du Saint-Esprit a pour effet que l'écrivain sacré ne puisse errer ni se tromper en écrivant, mais tout ce qu'il écrit est nécessairement vrai, quoique lui-même ne le comprenne pas parfois et n'en saisisse pas le sens. L'écrivain ne paraît donc être qu'un pur instrument de Dieu, car s'il a le pouvoir physique d'écrire, il n'a pas celui d'écrire infailliblement, sans aucune erreur, surtout lorsqu'il s'agit des mystères surnaturels, des choses de la foi les plus obscures ou de l'avenir. Comme cause seconde, bien plus même avec la motion du Saint-Esprit, l'écrivain sacré ne peut, de soi, concourir avec infaillibilité. Il y faut quelque qualité existant vraiment dans la cause seconde, et telle qu'elle concourre activement à l'opération à produire et soit du même ordre que l'action, par exemple, un *habitus* de science par lequel l'écrivain concoure à écrire infailliblement. Or, cette science n'existe pas ordinairement; le plus souvent même, l'écrivain ignore ce qu'il écrit et n'en sait pas le sens, et par suite, il ne peut pas savoir que c'est vrai ou conforme à la raison. *Sum. theol.*, I^a, q. I, c. XII.

Basile Ponce, qui admettait aussi l'inspiration verbale, enseignait qu'à aucun titre un catholique ne pouvait admettre l'erreur dans un livre, dicté par le Saint-Esprit. Il n'admettait que des erreurs de copistes dans les manuscrits. *Quæst. expositio*, c. IV, dans *Cursus completus sacræ Scripturæ* de Migne, t. I, col. 1130.

Ménochius disait seulement que, par le fait que les Écritures sont la parole de Dieu, qui est la vérité souveraine et qui ne peut mentir, tout leur contenu est très vrai. *Comment. totius Scripturæ*, proleg, c. VI.

Selon Benoît Pereira, on ne peut douter de la vérité de la sainte Écriture, dont Dieu est l'auteur principal. Toutes ses paroles ont été dictées par Dieu. Par conséquent on ne peut soupçonner de la part des écrivains sacrés, aucune fausseté, provenant soit du désir de mentir, soit d'un oubli ou d'une absence de penser. L'Écriture étant divine en tout, ne respire que le divin et le céleste et elle est très pure de toute tache de fausseté ou de turpitude. *Comment. in Daniel.* præf. ad Antonium Caraffam.

Le P. Mendoza fait ressortir l'incorruptible vérité de l'histoire sainte du fait qu'elle ne se contredit jamais. Tandis qu'on ne constate aucun accord dans la science humaine, on ne voit aucun désaccord dans la doctrine sacrée. Le Dieu de paix et de vérité, qui est son auteur, n'a pas souffert qu'il y eût rien de dissonant dans son œuvre. Innombrables sont les mots qui diffèrent de son, le sens en est unique; c'est un *consensus*. L'Écriture est uniquement la parole de Dieu, un seul livre. Il faut avoir la même foi aux deux Testaments. L'histoire sainte est inexpugnable de vérité; bien qu'attaquée par toute sorte de machines, elle n'est pas renversée; elle est plus ferme que les cieux. *In IV Reg.*, annot. proœm. II, sect. III.

Pour Barradius, il est plus facile au témoignage de saint Paul, de trouver une erreur dans la bouche d'un ange que dans l'Évangile ou dans les Écritures; autrement, ce serait trouver l'erreur dans la bouche même de Dieu, puisque la vérité de l'Écriture s'appuie sur la vérité première et souveraine de Dieu. *Comment. in concordiam et historiam evangelicam*, l. I, c. XVII.

Selon le P. Adam Contzen, jésuite, les quatre évangiles sont des parties de l'Écriture dictée par le Saint-Esprit, qui ne se trompe jamais. Il faut le croire de foi catholique. Il réfute l'opinion d'Érasme sur le lapsus de mémoire des apôtres. On ne peut jamais admettre, pas même pour un seul cas, qu'un écrivain sacré ait commis un lapsus de langue ou de mémoire. Ce serait reporter à Dieu la honte d'un mensonge. Si on mêle à la vérité divine les erreurs de la fragilité humaine, nous ne pouvons plus croire à l'authenticité de l'écrit, qui contiendrait de telles erreurs, à moins qu'il ne soit prouvé que ce qui était sincèrement divin au commencement a été altéré par les hommes. Les écrits apostoliques ne sont pas mensongers, parce que la vérité parle en eux. Les apôtres pouvaient mentir, mais quand ils parlaient sous l'action du Saint-Esprit, ils ne pouvaient ni tromper ni être trompés. Quant aux fautes des manuscrits, elles ne sont attribuables ni au Saint-Esprit ni aux apôtres, et on peut les corriger facilement d'après d'autres exemplaires. *Comment. in IV Evangelia.*, proœm, q. III, c. II, q. II, c. XXVII, 9, 10, q. I.

Libère Fromond déclarait que, si on admettait que dans une épître de saint Paul un seul verset eût été écrit par l'esprit humain, qui peut se tromper, on ne pourrait plus prouver que l'épître entière n'a pas été écrite par le même esprit. *In Epist. ad Philem.*, præf.

Jean de Sylveira laisse de côté l'opinion impie d'Érasme et de ceux qui assuraient avec impiété que les écrivains sacrés avaient mêlé à l'Écriture beaucoup d'erreurs. Si on l'admettait, toute l'autorité et toute la foi dues à l'Écriture périraient car, si on reconnaît l'erreur en un point, tout sera réputé faux. La foi catholique tient pourtant que tout le contenu de l'Écriture est d'une vérité indubitable, puisqu'il a été immédiatement inspiré par le Saint-Esprit. *Opusculum I* resol. I, q. V. Sylveira a traité la question des *dicta aliorum*, relatés dans l'Écriture. Il tient que le vers du poète Épiménide, cité par saint Paul, Tit., I, 12, et l'action de grâces des premiers chrétiens, Act. IV, 28, n'ont pas, par eux-mêmes, d'autorité canonique, mais qu'ils en acquièrent par le fait de leur citation faite par un écrivain inspiré. Les extraits du livre de Jason de Cyrène, que l'auteur du II^e livre des Macchabées a faits sous l'inspiration du Saint-Esprit, sont vrais, sacrés, et canoniques, non pas en tant qu'ils sont de Jason, mais en tant qu'ils ont été transcrits par un écrivain inspiré. Et quoique le livre de Jason ait pu contenir des erreurs, les extraits de son ouvrage sont très vrais et très certains, aussi bien que la citation qu'a faite l'apôtre Jude du livre apocryphe d'Hénoch. La parole du serpent à Ève, Gen, III, 4, a été vraiment prononcée telle qu'elle est rapportée, *Ibid.*, q. VII.

Ayant prouvé l'inspiration divine de l'Écriture, Suarez en conclut qu'il est de foi que l'Écriture est la règle infaillible de la foi. Si elle est, en effet, la

parole de Dieu écrite, il est nécessaire qu'elle soit la règle de la vérité, car il n'y a pas de règle plus certaine que l'autorité de Dieu, contenue dans sa parole. Il n'y a donc dans l'Écriture rien de mensonger, car Dieu qui ne peut mentir lui-même, ne le peut non plus par un autre; autrement toute l'autorité de l'Écriture périrait. Aussi l'Écriture a-t-elle la même autorité dans les plus petites choses que dans les plus grandes. *De fide*, disp.V, sect. III, n. 14, Ed.Vivès, t. XII, p. 147

Pour André Duval, l'Écriture n'aurait pas la vérité infaillible dans toutes et chacune de ses parties jusqu'au moindre accent, si Dieu, qui ne peut mentir même de puissance extraordinaire, n'était pas son auteur. Tout autre qu'un écrivain inspiré, même un ange, peut se tromper et tromper. L'Écriture est sainte, parce qu'elle n'admet en elle ni erreur ni mensonge, pas même dans les plus petites choses; si on en admettait un seul, toute sa certitude périrait. *De Scriptura*, q. I, a. 1.

Mariana s'est demandé si les Livres saints contenaient quelque chose qui ait été écrit par l'esprit humain et qui par conséquent ait pu être erroné. Il n'est pas permis de douter, répond-il, de la vérité des livres dont Dieu est l'auteur, lui qui ne peut mentir. Assurément, les Livres saints rapportent les mensonges des autres, mais ils ne les approuvent pas. On peut discuter seulement au sujet des lois reproduites et des citations faites. Beaucoup de lois promulguées par Moïse et les apôtres ne sont pas sorties de la bouche même de Dieu, mais ont été portées par leurs auteurs en vertu des pouvoirs qu'ils avaient reçus de Dieu. Rien n'empêche de reconnaître comme paroles du Saint-Esprit les paroles de ces hommes inspirés. Si, d'ailleurs, on admet que quelques choses ont été écrites par l'esprit humain, il sera nécessaire d'admettre qu'elles ont été sujettes à l'erreur, puisque tous les hommes et toutes les choses humaines sont trompeurs. Mais il n'est pas permis d'admettre l'erreur dans la confection des lois, car en cela même Moïse et les apôtres étaient dirigés par le Saint-Esprit. Les citations ne sont faites que pour le sens, et non pour les mots. L'esprit se refuse à admettre ce que d'aucuns prétendent, que les apôtres, par erreur de mémoire, ont parfois cité un auteur pour un autre. Que serait-ce, sinon calomnier les divines Écritures? Mariana ne veut pas imiter la liberté que saint Jérôme, Euthymius et Théophylacte ont prise de le dire, ni attribuer un mensonge à ceux que le Saint-Esprit inspirait. *Pro editione Vulgatæ*, c. VI, dans le *Cursus completus Scripturæ sacræ* de Migne, t. I, col. 755.

Frassen tirait la preuve de la vérité complète de l'Écriture de sa définition même. Dès là qu'elle est la parole écrite de Dieu, un homme de cœur ne peut douter que tout son contenu ne soit très vrai. D'ailleurs, la vérité de la parole de Dieu est affirmée très expressément Ps. XXXII, 4, Joa., XVII, 17 et toute obliquité en est exclue. Enfin puisque l'Écriture a été établie par Dieu, pour notre salut, et comme Dieu est immuable et très véridique, qu'il est la vérité même, il est nécessaire que, dans l'Écriture inspirée par lui, il n'y ait rien de dissonant, rien de faux, car la vérité seule peut procéder de la souveraine vérité. *Disquisitiones biblicæ*, Paris, 1662, l. III, c. III, § 1. Ailleurs, Frassen a déclaré qu'aucune erreur, aucune contradiction ne peuvent se trouver dans l'Écriture, dont tous les livres ont été inspirés par le Saint-Esprit, *Conciliatorium biblicum* dans le *Cursus completus Scripturæ sacræ* de Migne, t. II, col. 947,

Ellies Dupin enseigne l'infaillibilité de l'Écriture, par là même que celle-ci est la parole de Dieu qui ne peut se tromper ni tromper. *Prolégomènes sur la Bible*, l. I, c. II, § 1. Les livres des deux Testaments, en effet, ont été écrits par l'inspiration du Saint-Esprit qui a tellement conduit les pensées et la plume de ceux qui les ont écrits, qu'ils ne sont tombés dans aucune erreur touchant la religion, la foi, les bonnes mœurs et les faits historiques sur lesquels la religion est établie, de sorte que tout chrétien est obligé de croire ce qu'ils contiennent et qu'il n'est pas libre de nier ou de douter d'aucune des vérités de cette nature qui y sont établies. *Ibid.*, § 5.

Bernard Lamy prouvait l'autorité des Livres saints d'après leur contenu, qui, étant hors de tout doute, exige que ceux qui l'ont consigné par écrit aient été véridiques et aient été poussés à écrire par Dieu qui ne peut ni se tromper ni tromper. *Apparatus biblicus*, l. III, c. V.

Au début du XVIII[e] siècle, Gaspard Juénin tenait pour fausse, l'opinion d'Érasme et de tous ceux qui niaient l'inspiration totale de la Bible. Son argument était que, si on pouvait douter que quelque partie de l'Écriture, si minime qu'elle soit, ait été écrite sous la dictée du Saint-Esprit, il n'y aura aucun chapitre de la Bible au sujet duquel pareil doute ne pût se produire. *Institutiones theologicæ*, proleg., dissert. IV, c. III.

Nicolas Serarius procède autrement. Il prouve l'inspiration divine de la sainte Écriture par la sincérité des écrivains sacrés. Comme ils étaient bons et saints, ils n'ont pu attribuer à Dieu ce qui n'était pas de lui, mais ils ont écrit simplement et sincèrement ce qu'ils avaient appris de Dieu. Eux, qui détestaient le mensonge, n'ont pas menti en disant : *Hæc dicit Dominus*, et ils n'ont pas non plus été induits en erreur, puisqu'ils disaient sérieusement ce qu'ils n'avaient pas constaté, *Prolegomena biblica*, c. IV, 9. II. D'ailleurs, les écrivains sacrés, tandis qu'ils écrivaient étaient assistés par Dieu, qui tenait, pour ainsi dire, leur main, pour qu'ils n'écrivissent pas une chose pour une autre, un petit mot pour un autre petit mot, une lettre pour une lettre. Et cette assistance était nécessaire pour tout, même pour les choses supérieures, afin d'écarter d'eux toute absence d'attention, toute négligence et toute erreur. Ainsi Dieu a voulu assurer la certitude des Écritures, *Ibid.*, q. XVII. Serarius réfute donc Érasme et quelques protestants, qui restreignaient l'inspiration. *Ibid.*, q. XX. Pour lui, la vérité de la Bible est telle que rien ne peut être plus vrai qu'elle et qu'elle est elle-même bien plus vraie que toutes les autres sciences. *Ibid.*, q. XXI. L'autorité de la Bible est donc très certaine; elle est exempte de toute fausseté, de toute erreur, de tout soupçon et de toute crainte d'erreur, et par suite elle est infaillible, Dieu, son auteur lui a très certainement donné la plus grande certitude. *Ibid.* c. VII.

Nicolas Lherminier conclut de ce que l'Écriture est la parole de Dieu, qu'on doit poser comme fondement que tout son contenu est très vrai et doit être tenu de foi certaine de sorte qu'on ne reconnaisse pas en elle le plus léger mensonge, la moindre contradiction, la moindre parole oiseuse ou superflue. Les œuvres de Dieu en effet, sont très parfaites. *Summa theologiæ*, 3[e] édit., Paris, 1719, proleg. t. I, p. 51.

Charles Duplessis d'Argentré entend l'inspiration en ce sens que Dieu assistait les écrivains sacrés de telle sorte qu'en écrivant ils ne furent sujets, à aucune erreur. Aussi, selon la doctrine commune de l'Église l'autorité de l'Écriture inspirée est souveraine. *Elementa theologiæ*, c. IV, a. 1.

Les tenants de la révélation immédiate et de l'inspiration verbale admettaient la vérité absolue de l'Écriture. Humbelot prouvait même l'inspiration par le fait que l'Écriture ne contenait aucune contradiction apparente, qui ne puisse s'expliquer, par le fait aussi qu'il n'y a en elle rien d'oiseux ni de superflu, ni rien de pernicieux. *Sacrorum Bibliorum notio*

*generalis, seu compendium biblicum*, l. I, c. I, q. III.

Le carme Chérubin de Saint-Joseph exposait dix indices de l'autorité des Livres saints, entre autres leur accord sans aucune contradiction. *Summa criticæ sacræ*, disp. V, a. 6, t. I, p. 463 sq. Au t. IV de cet ouvrage, il expose et discute très longuement les diverses opinions, qui ont été émises sur l'inspiration biblique. Il réfute celle d'Érasme, en citant les témoignages contraires des Pères et en montrant les très graves et absurdes conclusions qui résultent de cette opinion, puis celle qui admet des erreurs légères, en expliquant les passages où on remarque et en prouvant que saint Jérôme n'en était pas partisan. Dissert. II, a. 1, 4, 5. Pour son compte, il admet la révélation ou l'inspiration spéciale de l'Écriture entière, et par suite l'absence de toute erreur. Il n'admet pas toutefois l'inspiration de tous les mots, car, autrement, il faudrait attribuer au Saint-Esprit les solécismes, les barbarismes, les hyperboles, et les autres erreurs de ce genre, et encore les mots obscurs ou moins aptes à rendre la pensée, ce qui serait un blasphème. Il ne suffit pas de dire que le Saint-Esprit s'est accommodé au génie de ses instruments; il a déterminé et inspiré les mots qui convenaient à exprimer ses pensées. Disp. III, a. 1 sq.

Pour le P. Paul, capucin de Lyon, l'Écriture surpasse tout en autorité et elle est la règle infaillible de la foi, puisqu'elle est la parole de Dieu, sortie immédiatement de sa bouche. Il enseigne donc que la plus légère erreur ne peut s'y rencontrer et que l'inspiration spéciale s'est étendue à tout, même aux paroles et aux accents. *Totius theologiæ specimen*, t. I, *De verbo Dei*, c. II-IV.

Charles Witasse a la même doctrine, sauf qu'il laisse au lecteur le choix au sujet de l'inspiration verbale. *Tractatus de Deo ipsiusque proprietatibus*, q. I a. 5.

Le P. Henri de Bukentop, récollet, admettait qu'absolument parlant, un hagiographe, tout en écrivant sous l'inspiration du Saint-Esprit, aurait pu entendre un sens faux, ou impie ou étranger au sens que le Saint-Esprit voulait exprimer par les mêmes mots, et avoir l'intention de l'écrire. Le sens de l'Écriture n'est pas tant le sens de l'hagiographe que celui du Saint-Esprit. Il n'y a pas de disparité apparente entre la parole de Dieu écrite et cette parole, proférée seulement de bouche. Or, Caïphe a parlé dans un sens différent de ce que Dieu voulait lui faire dire. Joa. XI, 50, 51. Isaïe au sujet de la mort d'Ezéchias et Jonas sur la ruine de Ninive ont agi de même. Si Dieu l'avait voulu, la même chose aurait pu se produire dans l'Écriture. Saint Augustin dit même que cela s'est produit pour Matth., XXVII, 9. En fait, les théologiens s'accordent à reconnaître vraisemblable que les écrivains sacrés ont toujours conservé au moins un sens que le Saint-Esprit entendait, bien qu'ils ignorassent qu'ils écrivaient sous l'inspiration divine, comme l'auteur du IIe livre des Macchabées. Mais il est plus convenable que les écrivains sacrés aient exprimé ce sens en le sachant voulu par le Saint-Esprit. Il est croyable et très vraisemblable, quoique non absolument certain, que les plus pieux hagiographes, Moïse, David, Isaïe, saint Jean, connaissaient tous les sens littéraux que le Saint-Esprit avait l'intention d'exprimer. C'est le sentiment de saint Hilaire, de saint Augustin et de saint Thomas. Les raisons contraires ne prouvent rien. Toutefois, à dire vrai, il suffisait que le prophète comprît quelque chose de ce qu'il écrivait. Les sens, cachés à l'hagiographe, mais voulus par Dieu, ont dû être révélés à d'autres. *Tractatus de sensibus sacræ Scripturæ*, Louvain, 1704, c. XIV, p. 1-18, p. 99-103.

Les tenants de l'opinion nouvelle enseignaient tous que l'assistance du Saint-Esprit préservait les écrivains sacrés de toute erreur. Ainsi, Boucat, pour les livres historiques. *Theologia Patrum scholastico-dogmatica*, 1726, t. IX, *De Scriptura*, proœm. Le P. Edmond Simonet admettait l'illumination et la direction des écrivains sacrés par le Saint-Esprit dans les moindres choses pour qu'ils ne pussent tomber dans l'erreur. *Institutiones theologiæ*, 1725, tr. *De regulis fidei*, disp. I, a. 9, 10, t. VI. Pierre Collet, qui reconnaissait non pas la révélation mais l'inspiration immédiate de chacun des mots, en concluait qu'on ne pouvait admettre dans l'Écriture la plus légère erreur ni aucun lapsus de mémoire; autrement, toute son autorité croulerait. *Institutiones theologicæ*, 1773, t. I, proleg. Pour le jésuite Ignace Schunck, il était nécessaire que l'écrivain sacré écrivît avec la certitude de la vérité divine et sans aucun danger d'erreur ou d'imprudence. Si le Saint-Esprit ne dictait pas tous les mots, il assistait cependant les hagiographes pour qu'ils n'écrivissent rien de faux ou de contraire aux bonnes mœurs, à condition que cette assistance fut la suite d'une impulsion interne. *Notio dogmatica sacræ Scripturæ*, 1772, quest. proœm. sect. III. Pour Marchini, l'Écriture entière a été inspirée de telle sorte qu'elle ne contient aucune erreur, même minime, ni aucun lapsus de mémoire. *De divinitate et canonicitate sanctorum librorum*, part. I, a. 5.

Ainsi, jusqu'à la fin du XVIIIe siècle, tous les théologiens, à quelque école qu'ils appartinssent, qu'ils admissent une révélation immédiate ou seulement une direction et assistance du Saint-Esprit, ont conclu de l'action de cet Esprit sur les écrivains sacrés que le contenu de leurs livres était tout entier certain et vrai et qu'il participait à la certitude et à la vérité infaillible de son auteur principal. Le point de départ de leur affirmation variait. La plupart usaient du procédé théologique et déduisaient cette conséquence de la nature même de l'inspiration divine. Quelques-uns toutefois le concluaient de l'examen même des Livres saints, dont ils avaient constaté l'accord et la vérité intrinsèque. Le P. Chérubin de Saint-Joseph, en particulier, avait examiné et résolu toutes les contradictions apparentes des Livres saints.

Les théologiens du XIXe siècle n'ont pas eu une autre doctrine. Nous citerons seulement le cardinal Franzelin. Il n'établit pas une thèse spéciale sur la vérité infaillible et l'inerrance de l'Écriture, il la déduit de la doctrine catholique de l'inspiration. Pour lui, l'action de Dieu, auteur principal des Livres saints, sur les écrivains sacrés, causes instrumentales, confère aux écrits ainsi rédigés une véracité infaillible. Il n'a pas besoin de prouver autrement l'exemption d'erreur dans les Livres saints. Tous les théologiens de son école ont suivi le même procédé.

Le docteur Schmid a traité *ex professo* la question de l'inerrance scripturaire. Dès le début de son ouvrage, il a prouvé qu'au sentiment unanime de l'Église et d'après la notion même de l'Écriture, celle-ci était exempte de toute erreur. *De inspirationis biblicæ vi et ratione*, Brixen, 1883, p. 2-8. Il constate ensuite que, selon les Pères et les docteurs, l'inspiration, qui préserve d'erreur les hagiographes, s'étend à tout le contenu de l'Écriture, p. 26-29. Pour déterminer exactement les limites extrêmes, de l'inspiration, il examine longuement et minutieusement, à la fin de son ouvrage, ce qu'il faut attribuer à l'autorité infaillible de Dieu, auteur principal de l'Écriture, dans ce que la Bible rapporte des choses, directement étrangères à la révélation, telles que les questions scientifiques, touchées dans le récit de la création, p. 310-340.

De même, pour répondre aux opinions modernes relatives à l'étendue de l'inspiration scripturaire, dom Crets, prouve que, si, de sa nature, l'inspiration a existé en vue de l'enseignement religieux des hommes,

cependant le reste de son contenu, intimement lié à cet enseignement, a été inspiré, *accessorie et in ordine ad res fidei et morum. De divina Bibliorum inspiratione dissertatio*, Louvain, 1886, p. 296-307. Il étudie ensuite les rapports de l'Écriture avec les sciences profanes, p. 307-311, puis la manière commune et vulgaire de parler des écrivains sacrés, p. 311-323. Au sujet du concept véritable de l'inspiration, il avait examiné, d'une part, ce que les hagiographes disaient d'eux-mêmes et de leur propre autorité, et, d'autre part, comment ils rapportaient les *dicta aliorum*, p. 179-203. A ce dernier sujet, il distinguait les personnes qui, en parlant dans l'Écriture jouissaient d'une autorité divine, Dieu, les bons anges, les hommes dotés de l'instinct prophétique, et ceux qui avaient proféré des chants ou des hymnes inspirés, des autres qui avaient parlé sans aucun secours humain. Il recherchait enfin ceux de cette dernière catégorie, dont les paroles, rapportées dans la Bible, avaient été approuvées ou non par le Saint-Esprit. Aussi les questions nouvelles qui avaient été soulevées au sujet de l'inerrance biblique, recevaient une solution catholique, qui excluait l'existence d'erreurs formelles sur ces différents points dans la sainte Ecriture. Mais une autorité supérieure à celle de simples théologiens devait intervenir dans ce débat et affirmer solennellement l'absence de toute erreur dans la Bible.

*III. DANS L'ENCYCLIQUE PROVIDENTISSIMUS DEUS.* — *La Question biblique* posée par Mgr d'Hulst, voir col. 2188, n'eût pas reçu une solution suffisante par la simple condamnation de l'article du *Correspondant*, d'autant que l'auteur ne se présentait que comme un rapporteur d'opinions diverses. Considérant l'affaire de plus haut, Léon XIII préféra donner une réponse positive, en traitant dans une encyclique *Des saintes Écritures* en général, 18 novembre 1893. Dans la seconde partie, après avoir exposé la méthode à suivre pour interpréter les Livres saints, le souverain pontife invitait les catholiques à une autre tâche, aussi importante que laborieuse, consistant à venger très énergiquement et intégralement l'autorité de ces livres. Or, cette défense pleine et entière ne pourra être faite que par le magistère vivant et propre de l'Église, dont la mission divine est prouvée par elle-même, indépendamment de l'Écriture. Mais comme ce magistère infaillible s'appuie aussi sur l'autorité de l'Écriture, il faut tout d'abord que la foi au moins humaine de cette Écriture soit affirmée et justifiée, afin que les livres bibliques, comme témoins absolument sûrs de l'antiquité, mettent à leur tour en sûreté et en lumière la divinité et la mission de Jésus-Christ, l'institution hiérarchique de l'Église, la primauté de Pierre et de ses successeurs. Des apologistes bien armés sont donc nécessaires. Le pape esquisse ensuite les moyens appropriés à cette défense. Il cite notamment la critique supérieure dont abusent les adversaires de la Bible, qui s'en parent pour élaguer des Livres saints les prophéties, les miracles et tous les éléments qui surpassent l'ordre naturel, et dont les catholiques doivent s'armer pour lutter contre eux. Il faut lutter aussi contre ceux qui, abusent de leur science de la nature, accusent les hagiographes d'ignorance en cette matière et blâment les Écritures elles-mêmes. Il est d'autant plus nécessaire d'étudier ces sciences de la nature que, tombant sous les sens, elles sont accessibles à tous et peuvent, si elles sont mal présentées devenir dangereuses pour la foi du peuple et de la jeunesse. « Sans doute, aucune contradiction réelle ne pourrait exister entre le théologien et le naturaliste, si l'un et l'autre se renfermaient dans leurs limites et se gardaient, selon l'avertissement de saint Augustin, « de rien affirmer témérairement et de donner l'inconnu pour le connu ». Dans le cas de conflit, il y a lieu de rappeller la règle tracée par saint Augustin, *De Genesi ad litteram*, l. I, c. XXI, n. 41, *P. L.*, t. XXXIV, col. 262. Léon XIII montre ensuite la justesse de cette règle, en considérant d'abord « que les écrivains sacrés ou plus exactement que l'Esprit divin, qui parle par eux, n'a point voulu enseigner aux hommes ces faits (c'est-à-dire la constitution intime des choses visibles), qui n'auront aucune utilité pour le salut. » (S. Augustin, *ibid.*, l. II, c. IX, n. 20, col. 270). C'est pourquoi, les hagiographes, au lieu d'entreprendre directement l'explication de la nature, décrivent et traitent parfois cette sorte de choses d'une certaine façon métaphorique ou comme on en parlait communément de leur temps, et comme à présent encore, même parmi les hommes les plus savants, on parle de beaucoup de choses dans la conversation journalière. Et comme le langage vulgaire exprime premièrement et proprement ce qui tombe sous les sens, ainsi l'écrivain sacré, selon l'observation du docteur angélique, « a énoncé ce qui apparaît sensiblement (*Sum. theol.*, Iª, q. LXX, a. 1, ad 3um) ou ce que Dieu lui-même, parlant à des hommes, a exprimé suivant l'usage humain, afin d'être compris par eux. » Le souverain pontife exclut ensuite certaines interprétations des Pères qui, en ces matières physiques, n'ont peut-être pas jugé des textes bibliques selon la vérité, et qui ont pu proposer certaines explications qui ne sont plus guère approuvées aujourd'hui. Il termine ce sujet par ce sage conseil : « De fait, quoique l'exégète doive montrer que la Bible bien expliquée n'est menacée par rien de ce que les investigateurs de la nature affirment, avec des preuves certaines, être désormais certain, qu'il n'oublie cependant pas que parfois il est arrivé que des systèmes, enseignés comme certains par ces savants, ont été depuis révoqués en doute et répudiés. Que si les écrivains qui traitent de la nature transgressent les limites de leur science et envahissent le domaine des philosophes en y portant des opinions perverses, que l'exégète théologien renvoie celles-ci aux philosophes pour en être réfutées. » Denzinger-Bannwart, n. 1946-1949, Cavallera, *Thesaurus*, n. 84-87.

Passant ensuite aux matières historiques, Léon XIII employa cette transition, qui a été plus tard mal comprise et dont il faut par suite reproduire le texte original: *Hæc ipsa deinde ad cognatas disciplinas, ad historiam præsertim, juvabit transferri.* Il déplore que beaucoup d'érudits étudient et publient les monuments de l'antiquité, les mœurs et les institutions des peuples trop souvent dans le dessein de surprendre des taches d'erreur dans les Livres saints et d'affaiblir ou d'ébranler ainsi leur autorité en bien des points? D'autres se fient tellement aux livres profanes et aux monuments de l'antiquité qu'on dirait que même on ne peut les soupçonner d'erreur et ne veulent pas accorder la même confiance aux Livres saints dès qu'il y conjecturent une simple apparence d'erreur, que, du reste, ils ne discutent même pas comme il faudrait. Le pape écarte les erreurs des copistes dans la transcription du texte sacré, les passages bibliques dont le sens est demeuré incertain et qu'il s'agit de bien interpréter. *At nefas omnino fuerit aut inspirationem ad aliquas tantum sacræ Scripturæ partes coangustare aut concedere sacrum ipsum errare auctorem.* Nous voici au cœur de la question d'inerrance. Aussi Léon XIII réfute une des principales raisons invoquées pour justifier l'opinion condamnée .« On ne peut en effet, tolérer le procédé de ceux qui, pour se tirer de ces difficultés, n'hésitent pas à concéder que l'inspiration divine s'étend aux choses de la foi et des mœurs, mais à rien de plus, parce qu'ils pensent faussement que, quand il s'agit de la vérité des pensées de la Bible, il ne faut pas tant chercher ce que Dieu a dit, que peser la raison pour laquelle il l'a dit. »

Cette réfutation sert au souverain pontife d'occasion d'affirmer, de tous les livres canoniques, dans toutes leurs parties, l'exemption de toute erreur : *Tantum vero abest ut divinæ inspirationi ullus error subesse possit, ut ea per seipsa, non modo errorem excludat omnem, sed tam necessario excludat et respuat, quam necessarium est Deum summam Veritatem, nullius omnino erroris auctorem esse.* Telle est la foi ancienne et constante de l'Église, solennellement définie par les conciles de Florence, de Trente et du Vatican. Voir col. 2095. C'est pourquoi, continue le pape en réfutant un nouvel argument des critiques modernes, il n'importe absolument en rien que le Saint-Esprit ait employé des hommes comme ses instruments pour écrire, et l'on n'en saurait conclure que, si l'auteur principal n'a pu commettre aucune erreur, les écrivains inspirés l'ont bien pu. Et pour prouver qu'ils ne l'avaient pu, Léon XIII expose la nature de l'inspiration, voir col. 2160, et le sentiment des Pères, en citant saint Augustin et saint Grégoire le Grand. « C'est pourquoi, conclut-il, si quelques-uns pensaient que quelque chose de faux peut être contenu dans des passages authentiques des Livres saints (pour exclure les fautes des manuscrits), ou bien ils pervertiraient certainement la notion catholique de l'inspiration divine, ou bien ils feraient de Dieu même l'auteur de l'erreur. » Aussi tous les Pères et docteurs ont-ils eu la persuasion que les lettres divines, telles qu'elles sont sorties des mains des hagiographes, sont absolument indemnes de toute erreur. Ils se sont occupés de concilier tous les textes bibliques qui, en assez bon nombre, semblent présenter des contradictions ou des divergences, et qui sont à peu près les mêmes que ceux qu'on objecte aujourd'hui au nom de la science nouvelle. Ils ont unanimement professé que les livres de la Bible, dans leur ensemble et dans leurs parties, étaient également sortis du souffle divin et que Dieu lui-même, ayant parlé par les auteurs sacrés, n'avait absolument rien pu énoncer d'étranger à la vérité. On observera donc toujours la règle que traçait saint Augustin, dans une lettre à saint Jérôme, de porter aux seuls livres canoniques cet honneur de penser fermement que nul de leurs auteurs n'a commis aucune erreur en les écrivant. Aussi en face de quelque chose qui paraît contraire à la vérité, « je n'hésite nullement à dire ou que le manuscrit est fautif, ou que le traducteur n'a pas saisi ce qui a été dit, ou que je n'ai pas compris. » Denzinger-Bannwart, n. 1949-1952; Cavallera, n. 89-91.

On ne saurait trouver un enseignement plus formel sur l'inerrance biblique tant dans les choses qui touchent aux sciences de la nature que dans les récits historiques.

*IV. APRÈS L'ENCYCLIQUE PROVIDENTISSIMUS DEUS.* — 1° *Les premiers commentaires.* L'enseignement pontifical était si clair que les théologiens qui le commentèrent l'adoptèrent pleinement et en firent ressortir la signification et la portée.

Ainsi, M. Didiot distingue d'abord avec Léon XIII, dans le contenu de la Bible : les choses qui appartiennent à la foi et aux mœurs, à savoir les mystères révélés et les vérités religieuses et morales qui, bien qu'accessibles à la raison humaine nous ont été enseignées par Dieu, afin de nous les faire connaître avec plus de fermeté et les dégager de toute erreur; et, d'autres choses, qui ne sont pas de nécessité de foi, parce qu'elles ne sont pas utiles au salut, et que Dieu n'a pas voulu enseigner, bien qu'il ait ordonné aux hagiographes de les faire entrer dans les Livres saints, qui sont donc inspirées et parfaitement indemnes de toute erreur. De ce nombre, Léon XIII indique les choses qui ont rapport aux sciences de la nature. Or, sur elles, Dieu n'a pas voulu donner formellement un enseignement, les faire connaître expressément, en communiquer la science. Il a seulement voulu faire parler d'elles, c'est-à-dire non en donner la science proprement dite ni exiger de l'esprit une adhésion formelle. Les écrivains sacrés, ou plutôt le Saint-Esprit qui parlait par eux, n'ont pas enseigné la constitution intime des choses de la nature, ils en ont parlé seulement; ils ont décrit parfois cet ordre de choses, mais d'une façon métaphorique, ou comme on en parlait de leur temps, comme on en parle couramment encore aujourd'hui. Il n'y a donc pas dans la Bible un enseignement sur les choses naturelles, on y lit seulement une description imagée ou faite dans le langage familier de l'antiquité. Cette description est donc faite suivant les apparences extérieures; elle n'atteint pas le fond des choses, et il faut l'interpréter telle qu'elle existe, comme les choses tombant sous les sens. Le théologien n'a donc pas à chercher dans la Bible une physique révélée, et encore moins à l'imposer au physicien et au naturaliste, comme si elle avait été illuminée par la lumière divine qui est bien supérieure à celle des savants. Cet élément secondaire de la Bible, sans être enseigné, est cependant inspiré, mais, en le prenant tel qu'il est, il n'est pas erroné; il n'enseigne pas d'erreur, puisqu'il n'est pas l'objet de l'enseignement divin. En vertu de la transition : *Hæc ipsa*, etc., M. Didiot voyait dans la Bible, un autre élément secondaire, qui n'était pas non plus l'objet de l'enseignement divin, qui était effleuré plutôt qu'enseigné. C'était « l'histoire et la biographie profanes, telles que l'archéologie, la mythologie, la linguistique, etc. » Sur ce double objet secondaire de la Bible, nous n'avons donc qu'une conversation. Mais si la conversation humaine est exposée à bien des erreurs, « comment douter que l'infaillible conversation de Dieu avec nous dans les saintes Lettres, encore qu'elles n'ait pas toute l'importance de ses enseignements proprement dits, touchant la foi et les mœurs, ne soit la source inspirée et toujours féconde d'une multitude de bienfaits pour les âmes? » *Traité de la sainte Écriture*, p. 161-170.

Avec Léon XIII, M. Didiot excluait donc toute erreur de l'Écriture, même dans son objet secondaire et accessoire. Traitant, d'ailleurs *ex professo*, la question de l'inerrance biblique, après avoir exclu les actes absolument mauvais, simplement rapportés, mais non approuvés dans la Bible, les fautes de copies ou d'impression, il se demande si tout ce qui est réellement entré dans la Bible par l'inspiration divine est absolument exempt d'erreur si tout ce qui est inspiré exige de nous un assentiment de foi divine ou un acte de croyance motivée par l'autorité de Dieu révélateur, qui ne peut se tromper ni nous tromper. Dans la Bible telle qu'elle est sortie des mains des hagiographes, il n'y a aucune erreur d'aucun genre. L'inspiration exclut essentiellement et nécessairement toute erreur, non seulement dans l'excitation et la motion communiquées par Dieu aux hagiographes, mais encore dans la façon dont ceux-ci ont compris ce qu'ils avaient à dire, dont ils l'ont voulu rendre et dont ils l'ont rendu avec l'assistance de l'Esprit Saint qui les empêchait d'employer des expressions erronées ou ineptes. Cette inspiration s'étend à toute la Bible, non seulement aux matières de foi et de mœurs, mais à tout ce que les hagiographes ont compris, voulu écrire, et réellement écrit, lors même qu'il s'agissait de chose que Dieu ne se proposait pas de nous enseigner. Or, d'après la notion de l'inspiration telle que Léon XIII l'a exposée, il est impossible d'admettre une erreur quelconque dans un texte authentique de la Bible, sans que cette erreur rejaillisse sur Dieu même, qui est responsable de tout ce que les instruments dont il s'est servi ont pensé, voulu, écrit. Il leur a laissé leur caractère indivi-

duel, leur tournure d'esprit, leur méthode logique, leur manière de parler et d'écrire, mais il a employé les *individualismes* à la composition des ouvrages inspirés, et, si du fait des hagiographes quelque erreur, quelque fausseté, quelque contre-vérité s'était glissée dans le texte divinement inspiré, c'est sur Dieu même qu'en rejaillirait la faute. Une telle hypothèse est aussi absurde que sacrilège, et en fin de compte, il n'y a pas d'erreur dans la Bible telle que les hagiographes l'ont composée.

Les dissemblances, les oppositions, les contradictions qui sembleraient indiquer quelque erreur dans la Bible, doivent être l'objet d'un travail de conciliation et d'harmonisation, que les Pères et les exégètes ont largement accompli. Voir ANTILOGIES BIBLIQUES, t. I, col. 1382-1389. Le pape a même tracé, à l'occasion, la méthode de prudence à suivre dans ce travail de conciliation. *Ibid.*, p. 231-238.

En exposant la part que les écrivains sacrés ont eue dans la composition des Livres saints, M. Vacant pensait que, si Dieu leur a inspiré les choses qu'ils devaient écrire, il leur avait laissé presque tout le soin de les exprimer. Quoiqu'il ait agi sur leur intelligence et même sur leur imagination, ils avaient le soin de trouver l'expression des vérités manifestées. Aussi leur style est-il différent. Les dogmes eux-mêmes sont énoncés dans l'Écriture sous des formules concrètes, qui n'ont pas la précision du langage théologique. Pour ce qui est des choses d'ordre naturel, comme le mouvement du soleil, ils s'expriment d'une manière conforme à la croyance commune des Hébreux et de leurs contemporains, en métaphores ou selon les apparences. Il faut donc interpréter les Écritures d'après les croyances d'un autre âge. Néanmoins, Dieu a assisté les rédacteurs pour que leur langage rendît exactement la pensée divine, quoiqu'il fût conforme aux apparences extérieures. *Études théologiques sur les constitutions du concile du Vatican*, t. I, p. 485-487. L'exemption d'erreur, qui résulte de cette assistance n'est pas restreinte aux vérités qui concernent la foi et les mœurs; elle s'étend à tout le contenu des Écritures, aux énoncés historiques ou physiques eux-mêmes. La raison de cette inerrance totale est l'inspiration totale de la Bible. *Ibid*, p. 492, 500.

Quant aux prétendues erreurs qu'on oppose à l'inerrance biblique au nom de l'histoire et de la science, elles ne sont qu'apparentes. Léon XIII a indiqué trois règles principales pour les résoudre. Deux s'appliquent aux objections historiques, et la troisième aux difficultés de l'ordre physique. Les deux premières expriment que certains textes ont pu être altérés, ou que le sens qu'on leur donne n'est pas certain. La troisième rappelle qu'en matière de science les écrivains sacrés se sont exprimés souvent d'une manière métaphorique ou dans le langage reçu de leur temps. Il ne faut donc pas interpréter leurs expressions au sens littéral propre ni reconnaître des formules scientifiques dans les termes qu'ils ont empruntés au langage courant de leur temps. M. Vacant développe seulement cette troisième règle les deux autres résultant suffisamment de l'extension totale de l'inspiration biblique. *Ibid.*, p. 500-507. Son exégèse de l'encyclique est identique à celle de M. Didiot, quoiqu'elle soit moins précise. Elle exclut de la Bible toute erreur scientifique.

Le P. Semeria ne concluait pas du langage des apparences à l'existence d'une erreur dans le texte sacré. A son jugement, il suffisait, pour que l'auteur sacré fût à l'abri de tout reproche d'erreur, qu'il eût correctement décrit les apparences et non qu'il eût personnellement connu la nature des choses. *Cosmogonie mosaïque*, dans la *Revue biblique*, 1894, p. 186, note 2. Voir aussi F. Valente, *S. Girolamo*, etc., p. 88-96.

2° *Attaques directes.* — Nous nous bornerons à signaler deux attaques que l'encyclique subit en Angleterre et en Italie, peu de temps après sa publication, et que le P. Brandi a réfutées dans la *Civiltà cattolica*, puis en un volume.

1. L'anonyme qui, en 1893, avait attaqué la politique de Léon XIII dans la *Contemporary review*, critiqua l'encyclique, *Providentissimus Deus* dans le même périodique, Londres, avril 1894, n. 32, p. 576-608, au sujet de l'inerrance biblique. Tout en se disant « fils dévoué de l'Église », il crut, après un exposé de principes, démontrer par des « faits concrets », qu'il y avait dans la Bible d'innombrables erreurs et de réelles contradictions. Il signala donc un certain nombre de prétendues contradictions entre différents auteurs de la Bible et, qui plus est, dans le même livre, et de véritables erreurs historiques. Son article fut traduit en français et publié en brochure, sous ce titre : *L'encyclique et les catholiques anglais et américains*, Paris, 1894. Les exemples cités avaient été maintes fois expliqués par les exégètes et les apologistes catholiques. Le P. Brandi discuta les principaux et montra, une fois de plus que les contradictions n'étaient qu'apparentes et que les erreurs historiques signalées n'existaient pas au regard d'une saine interprétation des textes. *La question biblique*, trad. Mazoyer, Paris, s. d., p. 122-164. Le P. Lagrange a déclaré que l'auteur, que certains pensaient être un prélat austro-hongrois, « a eu le tort de traiter par le persiflage de graves questions. » *Revue biblique*, 1895, p. 64. Voir la *Réponse à « L'encyclique et les catholiques anglais et américains »* de l'abbé Robert, Paris, 1894.

2. Un catholique italien, sous le pseudonyme d'Eufrasio, nia aussi, dans la *Rassegna nationale*, 1er mai 1894, l'inerrance absolue de la Bible. Selon lui, l'Écriture, quoique inspirée tout entière, contient cependant des erreurs historiques et scientifiques. Il prétendit même que Léon XIII a reconnu l'existence d'erreurs scientifiques dans la Bible, quand il déclarait que l'autorité de Dieu n'était nullement engagée en ces matières et qu'ainsi les passages où il s'agit de la nature des choses, peuvent renfermer des erreurs. En d'autres termes, tout ce qui est inspiré n'est pas nécessairement vrai; l'inspiration est totale, quant à son objet, mais son effet n'exclut pas toute erreur. Le texte de l'encyclique et le commentaire de M. Didiot montrent clairement que le souverain pontife a exclu la possibilité de l'erreur, même dans les matières scientifiques, que Dieu n'a pas voulu enseigner, et qu'à ce sujet les écrivains sacrés ont parlé selon les apparences, comme on le fait dans la conversation journalière, mais sans aucun détriment de la vérité, puisqu'ils n'affirmaient pas la nature intime des choses et puisque ni Dieu ni eux ne nous instruisent là-dessus. Il peut bien y avoir contradiction réelle entre certaines explications des Pères et des commentateurs et les conclusions certaines des sciences physiques et, à plus forte raison, avec les hypothèses des savants modernes; il n'y a pas contradiction réelle entre les conclusions vraiment scientifiques et les textes authentiques des Livres saints. Le P. Brandi confirme sa réfutation d'Eufrasio, en examinant quelques exemples, que certains savants modernes se plaisent à citer comme erronés au point de vue scientifique. *Ibid.*, p. 58-121.

3° *Vues nouvelles, discussions et décisions de l'autorité ecclésiastique.* — 1. *Au sujet des sciences physiques.* — *a)* La formule de l'encyclique : « Les écrivains sacrés, en matière scientifique, ont parlé selon les apparences, » acceptée par les exégètes catholiques, n'avait pas fait l'accord parfait entre eux. Puisqu'il n'y a pas d'enseignement scientifique dans la Bible, il ne saurait y avoir d'erreur scientifique concluait rigoureusement le P. Brucker, *L'apologie biblique d'après l'encyclique*

*Providentissimus Deus,* dans les *Études religieuses,* Paris, 1894, t. LXI, p. 545 sq. En effet, on ne convaincra jamais d'erreur scientifique un auteur qui prétend ne rien affirmer de scientifique et qui fait abstraction de la science. On peut penser qu'il n'est pas au courant des choses de la nature; on ne peut l'accuser d'erreur. Le P. Brucker ajoute que, tout en parlant comme leur contemporains, les écrivains inspirés n'ont pas pu croire nécessairement des faussetés. D'autres exégètes pensaient que ces écrivains n'en savaient pas plus que leurs contemporains, que Dieu n'était pas tenu de leur donner une révélation scientifique, et qu'il a suffi que, sous l'action inspiratrice, ils fissent abstraction des théories scientifiques de leur temps, et qu'ainsi, ils fussent préservés de toute affirmation fausse. Lagrange, dans la *Revue biblique,* 1895, p. 51-52; F. de Hummelauer, *Exegetisches zur Inspirationslehre,* Fribourg-en-Brisgau, 1904, p. 55-58. L'abbé Robert allait plus loin. Dans sa *Réponse* précitée, p. 31, il écrivait : « Les assertions de la Bible sur les choses de la nature représentant les croyances scientifiques de ces époques reculées, sont généralement erronées. ». Cette formule ne paraissait pas « parfaitement exacte » au P. Lagrange qui préférait dire : « Les allusions de la Bible aux choses de la nature reflétant dans leurs termes les opinions de ces époques reculées, ne sont pas toujours conformes à l'expression exacte de la vérité scientifique. » *Ibid.*, p. 55. Avec le Père Brucker, il avait excepté peut-être « l'histoire des origines » du c. Ier de la Genèse, p. 50.

Mais dans sa conférence sur la *Notion de l'Inspiration d'après les faits bibliques,* lue à l'Institut catholique de Toulouse, le 7 novembre 1902 et publiée dans la *Méthode historique,* 2e édit., Paris, 1904, p. 71-109, le P. Lagrange, a été beaucoup plus précis. Il se proposait de constater, en lisant les Livres saints eux-mêmes, quel rapport l'inspiration a avec l'enseignement divin et quel est le mode de cet enseignement, p. 72. Le rapport de l'inspiration avec l'enseignement divin est étudié à partir de la page 88. Or, l'inspiration s'étend plus loin que l'enseignement religieux; elle s'étend à tout, même aux mots tandis que l'enseignement religieux n'est pas partout. On peut se demander dès lors si le but de l'inspiration est d'enseigner, et il semble bien au moins que ce ne soit pas son but immédiat. La vérité religieuse a été enseignée par Dieu au moyen de la révélation qui n'est pas nécessairement contemporaine de l'inspiration. Celle-ci a pour but de fixer et de conserver une connaissance antérieurement acquise : le souvenir de vérités antérieurement révélées et des faits de l'histoire qui permettent de comprendre l'ordre et la suite de la révélation. Or, même dans l'ordre des vérités du salut, la doctrine n'est pas nécessairement parfaite, Dieu ayant résolu peut-être de conserver la mémoire des idées imparfaites qu'on avait sur la divinité dans un stage donné de la révélation. Toutefois, « il est impossible que Dieu enseigne l'erreur. Il est donc impossible, non pas que la Bible où tout le monde prend la parole, contienne des erreurs mais que l'examen intelligent de la Bible nous force à conclure que Dieu a enseigné l'erreur, » p. 92. Or, la Bible a surtout pour but la vérité religieuse, et tout ce que les auteurs sacrés enseignent, Dieu l'enseigne, et cela est donc vrai. Mais qu'enseignent les écrivains inspirés? Ils n'ont pas toujours l'intention d'instruire au nom de Dieu. On ne peut « pas considérer comme affirmation de Dieu ce que l'auteur récite et ne se soucie pas de prendre à son compte. Si l'enseignement religieux lui-même, qui est le principal, n'est pas toujours parfait, à plus forte raison en est-il ainsi de ces éléments secondaires, qui ne figurent dans l'Ecriture que pour servir de vêtement à la vérité, » p. 95. « Mais comment concilier ces expressions inexactes avec la dignité de l'Esprit Saint? » p. 96. Ce pédagogue, ce prédicateur, pour instruire les hommes, a parlé comme le peuple, il a bégayé, il a épelé les mystères du ciel, il s'est appuyé sur des idées fausses, tout en glissant dessus; mais il ne faut pas le charger de tous ces bégaiements et de toutes nos inconséquences. Des faits bibliques prouvent qu'il en a été ainsi. Toutefois, « Dieu n'enseigne rien de faux, ne s'appuie sur rien de faux comme élément essentiel de son enseignement. Il est libre de se servir de nos idées scientifiques ou de l'histoire comme d'un simple procédé de préparation, ainsi qu'il mènerait vos idées au point voulu par une comparaison ou une parabole, » p. 101. Les apôtres ont pu se servir des idées des Juifs sur les sciences et l'histoire sans les rectifier, si cette manière d'enseigner convient à Jésus lui-même, « pourquoi ne pas supposer le même procédé, lorsque l'enseignement divin est donné par un écrivain sacré quelconque? » p. 103.

Léon XIII a répété « cette règle excellente » dont saint Augustin a fourni l'idée et à laquelle saint Thomas a donné son expression lapidaire. Quand la Bible parle des phénomènes naturels selon les apparences, elle n'est ni vraie, ni fausse. Les anciens auteurs n'en savaient pas plus qu'ils n'en laissent paraître. De leur temps, personne ne soupçonnait le fait scientifique. En ces matières, les écrivains inspirés n'émettaient pas de proposition, qui fût vraie ou fausse. « Quand on s'en tient aux apparences, on ne juge pas au fond; il n'y a ni affirmation, ni négation; or la vérité et l'erreur ne se trouvent formellement que dans un jugement formel, » p. 106. Donc, quand l'écrivain sacré n'en sait pas plus que les autres, dût-il en conséquence employer une expression matériellement fausse, il se peut très bien que Dieu ne lui apprenne rien de plus. » *Ibid.* Le progrès des sciences ecclésiastiques consistera à appliquer aux cas particuliers, selon les exigences de la critique, ce principe traditionnel que les écrivains sacrés parlent selon les apparences, p. 109.

Dans la 4e conférence, application de ces principes était faite aux données scientifiques de la Bible. Depuis l'échec du concordisme, il faut expliquer celles-ci par la science ancienne ; et cette science est imparfaite, insuffisante, fausse même. Assurément. Mais Dieu ne l'a pas enseignée. Non seulement il n'a pas révélé ces données, il n'a pas même voulu que figurant dans la Bible, elles fussent présentées comme venant de lui, dites par lui, dictées par lui. Lorsque les écrivains sacrés font allusion à ces théories, ils suivent les apparences. Voilà la parole libératrice, p. 137. Tous les catholiques l'admettent maintenant, après la parole de Léon XIII, mais quelques-uns hésitent encore sur l'application. Le principe de solution est applicable aux sciences comme à l'histoire, p. 144-145, où le langage des apparences maintient dans la Bible des données matériellement fausses. La conclusion n'était pas expressément tirée ici; mais elle était tellement évidente que dans un résumé publié dans la *Revue biblique,* 1903, p. 136-137, et assurément fidèle, on disait : « Il n'est pas rare qu'une *opinion* reçue de tous soit reconnue comme fausse. »

*b*) Réserve avait été faite du c. Ier de la Genèse, que beaucoup d'exégètes catholiques cherchaient à mettre plus ou moins complètement et plus ou moins heureusement d'accord avec les systèmes cosmologiques des savants actuels. Nous avons exposé les différents systèmes concordistes à l'art. HEXAMÉRON, t. VI, col. 2340-2344. La Commission biblique dans son décret *De charactere historico priorum capitum Geneseos,* du 30 juillet 1909 a décidé qu'il n'était pas nécessaire d'interpréter au sens proprement scientifique ce c. Ier de la Genèse. Les considérants de son *dubium VII*

vont à notre sujet : *Utrum, cum in conscribendo primo Geneseos capite non fuerit sacri auctoris mens intimam adspectabilium rerum constitutionem ordinemque creationis completum scientifico more docere, sed potius suæ genti tradere notitiam popularem, prout communis sermo per ea ferebat tempora, sensibus et captui hominum accommodatam, sit in eorum interpretatione adamussim semperque interpretanda scientifici sermonis proprietas?* La réponse fut négative. Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 2127; Cavallera, *Thesaurus*, n. 106. Aussi avons-nous usé de cette autorisation en interprétant l'Hexaméron. *Ibid.*, col. 2346-2353. Cf. A. Durand, *Inerrance biblique*, dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, t. II, col. 774-776.

*c)* D'autres écrivains que ceux que nous avons nommés, ont-ils affirmé expressément ou équivalemment, l'existence ou la possibilité d'erreur scientifiques dans la Bible? Nous l'ignorons. Les théologiens catholiques continuaient à enseigner, après Léon XIII que le langage conforme aux apparences extérieures excluait, en ces matières toute erreur. Cf. Chr. Pesch, *De inspiratione sacræ Scripturæ*, p. 511-519.

Toutefois, Sa Sainteté Benoît XV, dans l'encyclique *Spiritus Paraclitus*, du 20 septembre 1920, a jugé nécessaire de déclarer que la doctrine de saint Jérôme sur l'inerrance biblique qu'il avait exposée, confirmait les enseignements solennels de Léon XIII, touchant la croyance antique et constante de l'Église en l'immunité parfaite qui met l'Écriture à l'abri de toute erreur. Après avoir cité tout au long le passage visé de l'encyclique de son prédécesseur, qui ne laissait place à aucun doute ni à aucune hésitation, le pape déplore que néanmoins, non seulement en dehors de l'Église, mais encore parmi ses enfants, et même parmi les clercs et les maîtres ès-sciences sacrées, « des esprits se soient trouvés qui, avec une confiance orgueilleuse en leur propre jugement ont repoussé ouvertement ou attaqué sournoisement sur ce point le magistère de l'Église » Tout en approuvant le travail de ceux qui cherchent des voies et des raisons nouvelles de résoudre les difficultés du texte sacré, il dit qu'ils échouent lamentablement dans leur entreprise, s'ils négligent les directions de Léon XIII et s'ils outrepassent les bornes et limites précises indiquées par les Pères. « Or, l'opinion de certains modernes ne s'embarrasse nullement de ces prescriptions et de ces limites, distinguant dans l'Écriture un double élément, l'un principal et religieux, l'autre secondaire et profane, ils acceptent que l'inspiration porte sur toutes les propositions et même sur tous les mots de la Bible, mais ils en restreignent et limitent les effets, à commencer par l'immunité d'erreur et l'absolue véracité, au seul élément principal ou religieux. Selon eux, Dieu, n'a en vue et n'enseigne personnellement dans l'Écriture que ce qui touche à la religion; pour le reste, qui a rapport aux sciences profanes et n'a d'autre utilité pour la doctrine révélée que de servir comme d'enveloppe extérieure à la vérité divine, Dieu le permet seulement et l'abandonne à la faiblesse de l'écrivain. Il devient tout naturel, dès lors, que, dans l'ordre des vérités physiques, historiques et autres semblables, la Bible présente d'assez nombreux passages qu'il n'est pas possible de concilier avec le progrès des sciences. » Il est même des esprits qui prétendent que ces opinions erronées ne s'opposent en rien aux prescriptions de Léon XIII, qui a déclaré qu'en matière de phénomènes naturels, l'auteur sacré a parlé selon les apparences extérieures, *par conséquent susceptibles de tromper.* Cette allégation est singulièrement téméraire et mensongère, comme le prouvent les termes mêmes de l'encyclique. Léon XIII, après saint Augustin et saint Thomas, a sagement déclaré que l'apparence extérieure doit entrer en ligne de compte, *mais ce principe ne saurait autoriser contre les saintes Lettres le moindre soupçon d'erreur.* La saine philosophie tient, en effet, pour certain que, dans la perception immédiate des choses qui constituent leur objet propre de connaissance, les sens ne se trompent nullement. En outre, Léon XIII, après avoir éliminé toute distinction et toute équivoque entre l'élément principal et l'élément secondaire, a clairement montré la très grave erreur de ceux qui estiment que « pour juger de la vérité des propositions, il faut sans doute rechercher ce que Dieu a dit, mais plus encore peser les motifs qui l'ont fait parler. » Léon XIII enseigne enfin que l'inspiration atteint toutes les parties de la Bible, sans aucune distinction, et qu'il est impossible que la moindre erreur se soit glissée dans le texte inspiré. » *Acta apostolicæ sedis*, 1920, t. XII, p. 393-395.

Cette improbation ne vise directement ni la distinction des vérités de foi et de mœurs, élément principal de l'Écriture, d'avec les sciences physiques, qui ne sont pas utiles au salut, ni le principe traditionnel qu'en ces dernières matières les écrivains inspirés ont parlé selon les apparences extérieures. Autrement, Benoît XV contredirait Léon XIII, qui a reproduit la doctrine de saint Augustin et de saint Thomas. Ce pontife réprouve l'opinion, qui part de cette distinction et de ce principe traditionnel pour conclure qu'en parlant des phénomènes de la nature, les auteurs inspirés ont pu se servir d'expressions inexactes et matériellement fausses, sans porter par là-même un jugement formel qui serait faux et dont l'Esprit inspirateur serait responsable. Les phrases que j'ai soulignées montrent bien que tel est le sens de la condamnation. Celle-ci s'étend aussi à l'attribution de cette conclusion à Léon XIII, qui ne l'a pas tirée. Benoît XV a répété la déclaration de Léon XIII et en a exposé le sens exact, bien différent de celui qui lui était attribué. Il n'a ajouté aux arguments de son prédécesseur que ce principe philosophique, à savoir que les sens extérieurs, qui ne saisissent que les apparences donnent certitude dans la perception immédiate de leur objet propre. En décrivant les phénomènes naturels d'après les apparences, les écrivains sacrés ne se trompent donc pas; ils disent vrai, quoique leur langage ne soit pas proprement scientifique. Ainsi, dans le célèbre miracle de la prolongation du jour, demandé et obtenu par Josué, le soleil et la lune ne se sont pas réellement arrêtés, mais la prolongation de la journée exprimée conformément aux apparences fut véritable. De la sorte, le récit, quoique non formulé en termes scientifiques, conformes à la réalité physique, n'énonce aucune erreur.

2. *Au sujet de l'histoire.* — On a vu plus haut que le P. Lagrange avait appliqué le principe du langage des apparences à l'histoire elle-même, telle qu'elle est parfois racontée dans la Bible. Voir col. 2242. — *a)* Il avait, d'abord, indiqué que cette extension était affirmée par Léon XIII dans l'encyclique *Providentissimus Deus.* En 1895, il avait cité cette interprétation, donnée en ces termes par la *Gazette de France.* « Léon XIII dit que la même règle qu'il vient d'établir pour la vérité scientifique doit être suivie en ce qui concerne la vérité historique. Il reconnaît donc que les auteurs sacrés, parlant des faits historiques, en ont pu parler comme ils ont parlé des faits historiques, *sensibiliter*, selon les apparences, plutôt que selon les réalités véritables. » Le rédacteur du journal appliquait le cas aux récits bibliques, qui parleraient ainsi des Égyptiens ou des Assyriens, « quand il dit d'eux ce qui se raconte autour de lui, ce que ses contemporains et lui-même tiennent pour vrai; mais il peut très bien se faire qu'au moment où il parle et croit ainsi, sa parole et la croyance d'où elle dérive ne soient pas d'accord avec les actions réelles des Égyp-

tiens et des Assyriens. Par suite, une inscription trouvée en Égypte ou en Assyrie et qui contredirait un récit biblique ne prouverait rien contre l'espèce de vérité admise par le Saint-Esprit. » Le P. Lagrange rapprochait de cette théorie celle du P. de Hummelauer, *In libros Samuelis*, Paris, 1886, p. 451, d'après laquelle les écrivains sacrés, dans l'histoire des Rois, se seraient servis parfois de documents authentiques et auraient reproduit des chiffres exacts; mais, quand ils ont parlé suivant l'opinion des hommes ou selon des documents moins authentiques, on ne saurait serrer d'aussi près les nombres qu'ils reproduisent, à supposer que le texte n'ait pas été corrompu. *A propos de l'encyclique*, dans la *Revue biblique*, 1895, p. 53. Plus loin, dans le même article, p. 58-59, rendant compte du *Traité de la sainte Écriture* de M. Didiot, voir plus haut, col. 2161, il remar que une fois de plus, « depuis l'encyclique, la tendance à mettre l'histoire dans l'Écriture sur le même rang que les sciences. Il ne semble pas cependant, ajouta-t-il, que le souverain pontife ait voulu les assimiler complètement en disant d'appliquer les remarques relatives à la physique aux sciences de la nature, à l'histoire. » Il faudrait du moins, avec M. Didiot, distinguer l'histoire profane de l'histoire sacrée.

En 1902, le P. Lagrange est plus affirmatif. Dans la conférence analysée plus haut, il met résolument l'histoire sur le même rang que les sciences physiques et, à deux reprises, *La méthode historique*, p. 104 et 106, il reconnaît que le Saint-Père, dans une toute petite phrase, dit « que le même criterium devait s'appliquer à l'histoire. » Il se plaît à réciter cette règle, tracée par le P. Cornely interprétant la parole de saint Augustin, que Léon XIII a prise pour guide au sujet des sciences physiques. Mais l'illustre exégète de la Compagnie de Jésus ne parle que de la chronologie et de l'histoire profane et sacrée, comme si elles avaient été voulues directement et dans leur entier par le Saint-Esprit. *Introductio generalis*, 3e édit., Paris, 1894, p. 603-604. C'est ce compendium d'histoire sacrée et profane, que Dieu n'a pas voulu donner aux hommes, parce qu'il n'était pas utile au salut. Aussi Cornely qui a admis l'inerrance biblique, *ibid.*, p. 595-597, recommandait seulement aux critiques modernes de n'avoir pas une si grande confiance dans les systèmes chronologiques et historiques qu'ils bâtissaient eux-mêmes, d'après des chiffres et des textes, qui ne nous sont pas parvenus sans de nombreuses altérations. Il n'est pas question d'expressions bibliques, qui seraient matériellement fausses. Le point de vue du jésuite était donc tout différent de celui du dominicain.

La 6e conférence de Toulouse appliquait ces principes à l'histoire primitive, p. 183-220.

En 1903, dans ses *Études sur saint Jérôme*, Bruxelles-Paris, p. 154, dom Sanders ne citait encore du P. Lagrange que la remarque de la *Revue biblique*, 1895, p. 38, il ajoutait : « Il faut donc discerner ce qu'affirme l'Écriture sainte en matière d'histoire. Il est nécessaire de savoir si les auteurs sacrés ont rapporté un fait historique, ou si, sous une forme métaphorique, ils ont voulu donner quelque enseignement. Lorsqu'ils ont fait de l'histoire, il faut examiner s'ils veulent affirmer la vérité du fait historique, avec toutes ses circonstances, ou s'ils nous le relatent tel qu'il est connu par la tradition. Il est vrai, toutefois, que le sens des Livres saints s'étend par l'allégorisme, et que la vérité historique étant sauve, il convient d'interpréter le texte d'une manière spirituelle, » p. 154-155. Puis il prouve que saint Jérôme fait toujours précéder l'interprétation spirituelle de l'Écriture de l'explication historique, p. 155-161. Nous verrons que, selon dom Sanders, saint Jérôme n'admettait pas l'inexactitude apparente de certains faits bibliques.

Dans les notes ajoutées en 1903, à ses *Études bibliques*, M. Loisy reconnaissait que Léon XIII, dans l'encyclique *Providentissimus Deus* « affirmait avec autorité la doctrine traditionnelle de l'Église, qui a enseigné simplement que la Bible est inspirée tout entière et qu'elle ne contient pas d'erreur. » Au fond, l'encyclique n'a pas modifié l'état de la question théologique; elle n'a fait que la formuler clairement. « La liberté de l'exégèse catholique n'a été ni augmentée, ni diminuée par les déclarations pontificales, » p. 38, note 2. Nous dirons comment M. Loisy a usé de cette liberté. Ajoutons seulement ici, que, selon lui, l'encyclique nous prémunissait contre la tendance qui porte les critiques modernes à retrouver, dans chaque endroit de l'Écriture, toute la somme de vérité que l'on est capable de connaître actuellement sur le point qui y est traité, comme si la Bible avait été écrite spécialement pour notre époque et comme si la science de notre temps était la règle immuable de la vérité.

Le P. de Hummelauer de son côté, a interprété dans le même sens la transition, devenue célèbre, de l'encyclique et il a appliqué à l'histoire et aux sciences apparentées les trois principes de solution que Léon XIII avait exposés au sujet des sciences physiques et naturelles, à savoir que le but divin de l'inspiration est de nous instruire des choses du salut plutôt que des sciences profanes, que les expressions des écrivains sacrés sont accommodées à l'intelligence des contemporains, et par suite conformes aux apparences et au langage populaire, enfin que dans les matière scientifiques, les exégètes catholiques ne sont pas tenus d'adopter les explications des Pères, mais gardent la liberté de proposer de nouvelles interprétations. *Exegetisches zur Inspirationsfrage*, dans *Biblische Studien*, Fribourg-en-Brisgau, 1904, t. IX, fasc. 4, p. 50-54.

Le P. Bonaccorsi, *Questione bibliche*, Bologne 1904, p. 103, donnait le même sens à l'encyclique pontificale. Par suite, il pensait que la direction et l'assistance du Saint-Esprit, souvent ignorées de l'hagiographe, ne changeaient pas la nature des choses. *A priori*, il ne répugnerait pas que l'assertion de l'hagiographe, dans des choses purement profanes, pût, nonobstant cette direction et cette assistance, être objectivement erronée. De fait, il est vrai, la tradition constante de l'Église nous assure la pleine véracité des Livres saints. Le théologien et l'exégète catholique doivent donc tenir comme théologiquement certain que l'erreur ne peut se rencontrer dans les livres inspirés, et si la véracité de la Bible était un jour définie de foi catholique, ils devraient condamner comme une hérésie le refus d'ajouter foi à une affirmation proprement dite des écrivains sacrés. Ce nonobstant, cette affirmation demeura toujours entitativement humaine et elle ne pourra par conséquent jamais être objet *direct et immédiat* de foi divine. *Ibid.*, p. 250 sq. Cette explication ne paraît pas absolument conforme à la tradition ecclésiastique, et elle laisse place à la possibilité de l'erreur dans les assertions entitativement humaines des hagiographes. Cf. *Revue biblique*, 1905, p. 288-289.

Le P. Lagrange, pour revenir à lui, proposait en faveur de son sentiment un autre argument, tiré du témoignage de saint Jérôme sur la façon dont les faits historiques sont souvent racontés dans la Bible suivant l'opinion commune du temps *et non juxta quod rei veritas continebat. La méthode historique*, p. 107-108. *In Jer.*, XXVIII, 10, t. XXIV, col. 855. Le P. Cornely, auquel cette citation était empruntée, *op. cit.*, p. 604, en concluait seulement qu'il ne fallait pas interpréter ces passages de l'Écriture, selon l'état actuel des sciences historiques, mais conformément à l'intention qu'avaient eue les écrivains sacrés en relatant ces faits : règle d'exégèse qui, bien appliquée, aurait écarté beaucoup de difficultés d'interprétation, par la considération du langage

vulgaire et de l'opinion du temps. Le P. Cornely ne reconnaît pas d'erreurs, même purement matérielles, dans les nombreux passages de l'Écriture, où les hagiographes ont parlé suivant le langage et l'opinion commune du temps où ils écrivaient. Le P. Lagrange en tirait une règle différente d'interprétation : « Qu'est-ce à dire, si ce n'est que les récits historiques, ceux mêmes qui ont pleinement le caractère de l'histoire, ne doivent pas être compris d'après la science de Dieu, qui sait tout, mais d'après l'horizon de l'homme, qui est borné, et que, quand l'écrivain sacré n'en sait pas plus que les autres, dût-il en conséquence employer une expression matériellement fausse, il se peut très bien que Dieu ne lui apprenne rien de plus. » *Ibid.*, p. 108.

Le témoignage en question de saint Jérôme avait été rendu à propos du titre de prophète donné à Anania par Jérémie, Jer., xxviii, 10 sq., qui ne lui reconnaissait pas une mission divine. La vérité est sauvée, concluait Jérôme puisque le fait est énoncé non selon la réalité, mais tel qu'il était généralement cru à cette époque. On aurait pu citer d'autres exemples. Dom Sanders les rassembla dans ses *Études sur saint Jérôme*, p. 161-162, comme exemples de l'inexactitude apparente de certains faits bibliques. « Jérôme répète, dit-il, que les auteurs sacrés se sont conformés souvent à la façon de parler du vulgaire, n'élaguant pas les circonstances erronées dont le peuple entourait ces faits, mais les rapportant tels quels. » Ainsi encore, dans les Evangiles, Joseph est appelé le père de Jésus, même par Marie, Luc. ii, 40, qui pourtant nocnaissait la conception virginale de son enfant. Sauf un petit nombre, tous les autres estimaient que Joseph était le père de Jésus, et les évangélistes ont exprimé l'opinion du vulgaire *quæ vera historiæ lex est. Cont. Helvidium*, i, 4, *P. L.*, t. xxiii, col. 187. A propos de la tristesse qu'Hérode manifesta de la décollation de saint Jean-Baptiste et que saint Jérôme pense être non réelle, mais feinte, il dit : *Consuetudinis Scripturarum est ut opinionem multorum sic narret historicus quomodo eo tempore ab omnibus credebatur. In Matth.*, xiv, 8, t. xxvi, col. 98. Saint Jérôme admettait encore que les apôtres et écrivains du Nouveau Testament se servirent de récits, tirés de la version des Septante et répandu chez les Gentils, quoique ces récits continssent des erreurs, comme le discours de saint Étienne. Act. vii. *Liber quæstionum hebraicarum in Genesim*, t. xxiii, col. 1001. Dom Sanders, *op. cit.*, p. 162-163.

Suivant la remarque faite dans la *Revue biblique*, 1903, p. 636, dom Sanders opinait contre M. Poels, (prêtre hollandais, dont je ne connais l'ouvrage que par le titre : *Critiek en traditie, of de Bybel voor de Roomschen*, Anvers.) que, dans les passages où les écrivains sacrés relataient des faits tels que la tradition populaire les admettait et où il reconnaissait lui-même des « inexactitudes », « le saint docteur ne supposait pas une erreur matérielle dans l'esprit » de ces écrivains. Le rédacteur de la *Revue* ajoute, p. 636-637 : « Il est certain que saint Jérôme a fait son possible pour résoudre les difficultés proposées sans jamais accuser l'écrivain d'erreur, mais il n'a pas dit non plus que l'écrivain qui relatait une tradition populaire, était mieux éclairé que les autres et les laissait volontairement dans l'erreur. Il s'est préoccupé surtout de défendre les apôtres et les disciples du Christ, auxquels on attribuait une science suréminente; quant aux autres cas, il les laisse volontiers sans les résoudre, ce qui était aussi une manière d'exprimer sa pensée. » Ainsi, ce n'était pas saint Jérôme qui admettait des erreurs dans la Bible; ce sont les modernes qui expliquent ainsi les passages dont il a défendu ou présumé la véracité. Voir encore Chr. Pesch, *De inspiratione sacræ Scripturæ*, p. 532-536.

Ces vues nouvelles sur l'existence d'erreurs, au moins matérielles dans les textes authentiques de la Bible, furent discutées par plusieurs jésuites. Le P. A. Delattre ouvrit le feu dans un assez fort volume très touffu et très diffus : *Autour de la question biblique*, Liége, 1904. Il examine successivement les deux arguments, tirés l'un de l'encyclique *Providentissimus Deus*, l'autre des témoignages de saint Jérôme. Par une analyse exacte de la iii^e section : *La défense des Livres saints* de la II^e partie : *Méthode pour les études bibliques* de l'encyclique, il montre que les subdivisions de cette section sont nettement marquées dans le texte pontifical par les mots : *primum, secundo, deinde.* Or, la fameuse transition qui relie la troisième subdivision concernant l'histoire et les sciences connexes à la seconde qui traite des sciences physiques, signifie seulement : « Ensuite certains principes précédemment formulés concernant les rapports de la Bible avec les sciences de la nature pourront s'appliquer aux sciences voisines, notamment à l'histoire. » Cette transition porte sur l'ensemble des deux subdivisions, et non pas sur les dernières considérations de la défense des Livres saints contre les attaques des physiciens et des naturalistes. Or, même dans celles-ci, le souverain pontife, en parlant des apparences sensibles d'après lesquelles les écrivains sacrés exposent d'ordinaire les phénomènes physiques, n'a pas admis que ce langage fût erroné. Si donc sa transition avait le sens exclusif qu'on lui donne, elle ne signifierait pas que les faits historiques racontés eux aussi selon les apparences, pourraient être erronés. Le patronage de saint Jérôme invoqué en faveur de l'existence d'erreurs au moins matérielles dans les récits historiques, où les faits sont rapportés conformément aux opinions des contemporains, est rejeté par une longue exégèse des passages, cités par dom Sanders. Saint Jérôme n'admet pas d'erreur de la part des écrivains sacrés qui relatent ainsi ces faits et s'il a cru feinte la tristesse qu'Hérode ressentit de la décapitation de saint Jean-Baptiste, saint Matthieu ne l'a pas pensé et il a simplement narré ce qu'admettaient tous les contemporains. Il n'a donc pas commis d'erreur, en disant que tous avaient alors la conviction que la tristesse du roi avait été réelle. Quant au discours de saint Étienne, Jérôme l'attribue à l'auteur des Actes, qui a suivi la version des Septante et qui, malgré la différence des chiffres dans les texte hébreu et grec, n'a rien dit de faux. En fait, tout cela est affaire d'exégèse, et l'interprétation des passages signalés exclut toute erreur des auteurs bibliques.

D'autres jésuites abondèrent dans le sens du P. Delattre et déclarèrent que ni l'encyclique *Providentissimus Deus* ni saint Jérôme ne favorisaient l'admission d'aucune erreur, fût-elle purement matérielle, dans les textes authentiques de la Bible. Voir L. Murillo, *Critica y exegesis*, Madrid, 1905; L. Fonck, *Der Kampf um die Wahrheit der heiligen Schrift seit 25 Jahren*, Inspruck, 1905. Voir encore. Chr. Pesch, *De inspiratione sacræ Scripturæ*, Fribourg-en-Brisgau, 1906, p. 519-528.

Le P. Lagrange et dom Sanders répliquèrent, chacun pour sa part, au P. Delattre. Dans un *Éclaircissement sur la méthode historique à propos d'un livre du R. P. Delattre S. J.*, Paris, 1905, qui n'a pas été mis dans le commerce (Bibliothèque nationale de Paris, A. 21843), le premier reprend, pour les expliquer les deux arguments empruntés, l'un à l'encyclique *Providentissimus Deus*, l'autre à saint Jérôme. Si l'on étudie le fond, le contexte, le style et la grammaire, Léon XIII n'applique pas lui-même aux sciences voisines les règles qu'il a tracées relativement aux sciences naturelles; il s'adresse aux catholiques, et il leur déclare qu'il sera utile d'appliquer à ces sciences voisines, notamment à l'histoire *hæc ipsa*, cette méthode.

Sa phrase n'est pas une transition; c'est une recommandation, p. 7-18. Cette recommandation a des points d'attache dans la tradition ecclésiastique. Les Pères, il est vrai ont affirmé unanimement et sans aucune hésitation que la Bible ne contenait aucune erreur, mais ils ne la considéraient pas comme livre d'histoire; ils la considéraient comme livre inspiré, qui contenait un enseignement divin. Ils n'admettaient pas qu'une erreur fût imputable à l'écrivain sacré et à Dieu; mais ils ne se souciaient pas au même degré d'établir la réalité des faits scientifiques ou historiques, énoncés par les auteurs sacrés sous les apparences extérieures, pourvu que l'écart entre les faits et leur expression pût être justifié. Plusieurs recouraient à l'allégorisme. Le principe libérateur fut posé par saint Jérôme. Le problème en effet, est celui-ci : *Étant donnée* la véracité de l'Écriture, comment faut-il expliquer certains phénomènes bibliques? S'il n'y a pas d'erreur formelle, y a-t-il erreur matérielle? S'il y a erreur matérielle, quelle explication peut-on en donner? Saint Jérôme a déclaré que certains faits étaient racontés *secundum opinionem multorum vulgi illius temporis*, il a dit qu'en rapportant l'opinion d'autrui, on n'en fait pas nécessairement son opinion personnelle; c'est la loi de l'histoire. La chronologie est-elle inspirée. *Littera occidit* dit saint Jérôme. Les chiffres n'ont pas une exactitude diplomatique. Parfois un nom a été mis pour un autre, etc., p. 12-60. Au sujet de l'histoire antérieure à Abraham, le P. Lagrange affirmait l'inerrance de la Bible, non celle des écrivains sacrés. Il ne lui importait pas de savoir ce que ces écrivains croyaient en leur particulier, il importe seulement de constater ce qu'ils enseignent, ce qu'ils affirment. Très souvent, le plus souvent, la réalité des faits énoncés sert de base à l'histoire religieuse. Mais le contraire peut être vrai, dans les paraboles et les allégories, par exemple. D'autres fois, le rapport des faits avec l'enseignement peut être très éloigné et très général. Il faudra voir si l'auteur a attaché une importance décisive à la réalité des faits. Comment juger de son intention? Nous le croirons quand il voudra être cru, mais ne supposons pas toujours qu'il veut être cru. Nous jugerons qu'il veut être cru, lorsqu'il raconte un fait qui va directement à son thème, un fait dont la réalité sert de base à son enseignement, un fait grave dont on savait qu'il avait pu être attesté, transmis, surtout s'il s'agit d'un fait révélé, car ce sont ces faits que l'écrivain a à cœur. Il ne veut pas être cru sur les faits, quand il expose une parabole, raconte une histoire édifiante ou prophétique. Il laisse au lecteur à juger, quand il s'agit de faits, dont tout le monde sait qu'ils se perdent dans la nuit des temps, ou qu'il emprunte à l'opinion commune sans la garantir autrement. Ce canon objectif adopté, nous n'avons pas à sonder le plus ou moins de crédulité naturelle de l'auteur. Encore une fois, ce qui importe ce n'est pas ce qu'il a cru, mais ce qu'il a voulu que nous crussions. Il peut arriver cependant par suite de certaines façons de son style, que nous constations clairement qu'il était, pour son compte, dans l'erreur, mais dans une erreur, que, grâce à l'inspiration, il ne nous a pas enseignée formellement, Cela paraît tout à fait élémentaire, p. 68-70. L'exégète peut donc constater, dans la Bible, des erreurs purement matérielles, que les écrivains sacrés ont laissées sans les corriger, mais qu'ils n'ont pas enseignées.

Dom Sanders, de son côté, répondit au P. Delattre, nous l'avons déjà constaté, col. 2218, que saint Jérôme tout en reconnaissant que les auteurs inspirés parlaient parfois, ordinairement même, selon les opinions du temps, pensait qu'ils n'avaient cependant jamais commis d'erreur. *Revue biblique*, 1905, p. 284-287. Le saint docteur n'a donc pas partagé le sentiment de quelques exégètes modernes. Il leur a seulement fourni « le principe libérateur. » Reconnaître dans la Bible l'erreur matérielle mais non formelle, c'est affaire d'interprétation. L'interprétation nouvelle est-elle légitime, et le critère objectif, proposé par le P. Lagrange, est-il fondé? Toute la question est là.

Dans un compte rendu de l'ouvrage du P. Fonck, le P. Lagrange est revenu encore, sur le sujet de l'inerrance biblique. Les Pères et Léon XIII dans son encyclique ont affirmé la vérité ou la véracité de l'Écriture comme une conséquence de l'inspiration. Cette affirmation doctrinale s'impose à tous et pour sa part, le P. Lagrange se refuse à distinguer théoriquement entre les dogmes et les faits. Il ne restreint donc pas l'inspiration ni le champ de la véracité qui est la conséquence logique de l'inspiration. « Plus la véracité de l'Écriture est entière dans le sens de l'étendue, plus il importe de préciser les cas où il peut vraiment être question de vérité ou de véracité, c'est-à-dire où Dieu par l'écrivain sacré nous enseigne quelque chose. Et cet enseignement doit toujours être jugé d'après le caractère même de l'ouvrage qu'il s'agit d'interpréter. Car, si l'on parle spéculativement et dogmatiquement de la véracité de l'Écriture, il ne peut être question d'une vérité particulière y contenue sans qu'on entre nécessairement dans la sphère de l'interprétation. » C'est sur ce principe que se sont appuyés les prétendus novateurs. Il est sans doute conditionné aux genres littéraires par exemple, légendes ou traditions populaires rapportées. Or, la tradition des Pères n'est pas à invoquer pour l'interprétation de l'Écriture. Il faut donc toujours distinguer entre l'affirmation traditionnelle de la véracité de l'Écriture et l'interprétation de celle-ci. « La décision pontificale n'empêche pas plus de reconnaître en fait une tradition populaire non enseignée qu'un énoncé scientifique ne correspondant pas à la réalité des faits. » La vérité entière de l'Écriture, c'est la vérité formelle. Il est permis, en respectant cette vérité, de se demander si tout ce qui paraît être de l'histoire est bien de l'histoire. Sur ce point l'interprétation des Pères, même unanime, ne s'impose pas, à moins qu'un dogme ne soit en jeu. *Revue biblique*, 1906, p. 151-153. Puisque sur les faits historiques, les écrivains sacrés n'ont pas reçu de révélation, ils ont donc été réduits aux traditions hébraïques; celles-ci, peuvent-elles prétendre à représenter exactement les faits depuis Adam pour le fond et pour les détails? P. 156. Il est difficile de le penser. L'erreur peut donc se rencontrer en elles, mais elle n'est que matérielle; elle n'est pas formelle, puisqu'en les rapportant les écrivains sacrés n'ont rien voulu enseigner. Si liberté est laissée aux exégètes catholiques de choisir entre les interprétations des Pères et même d'en proposer une nouvelle, si l'histoire biblique n'est pas complète ni parfaite, est-il loisible de l'interpréter de façon à laisser place à des erreurs, même purement matérielles, dans les textes authentiques de la Bible?

M. J. Götsberger, professeur à Munich, dit son sentiment sur la polémique dans un article intitulé en français : « *Autour de la question biblique* », quoiqu'il fut rédigé en allemand dans la *Biblische Zeitschrift*, Fribourg-en-Brisgau, 1905, t. III, p. 225-250. Il traita de l'inerrance biblique en matière scientifique et historique. Pour donner aux hommes son enseignement, Dieu s'est accommodé aux idées du temps auquel il s'adressait. Depuis l'encyclique *Providentissimus Deus*, on ne peut plus contester que les écrivains sacrés ont décrit les phénomènes naturels d'après les apparences extérieures de sorte que leurs paroles ne seraient pas seulement justes relativement, mais qu'elles ne seraient pas justes au point de vue objectivement scientifique. Les exégètes progres-

sistes s'appuient sur l'encyclique pour appliquer ce principe à l'histoire et aux autres sciences. Leurs adversaires pourraient bien avoir raison contre eux, car l'encyclique ne le dit pas expressément. Mais l'application du principe à l'histoire scientifique va de soi et par suite l'affirmation de la valeur relative des énoncés scientifiques. « Ce serait un caprice de restreindre la relativité à la connaissance de la nature. » Le langage selon les apparences est de tous les temps, parce qu'il est conforme à la nature humaine, mais il s'étend à tous les genres de connaissance, et il faut le supposer dans tout genre de discours. Dieu a laissé les écrivains sacrés l'employer pour qu'ils fussent compris de leurs contemporains et de tous leurs lecteurs. Ce langage se rencontre donc dans beaucoup de pages de la Bible. Dieu aurait pu dicter une Écriture plus parfaite; mais telle qu'elle est avec ses imperfections actuelles, l'Écriture est digne de lui; Dieu a bien créé un monde imparfait. L'accommodation des Livres saints au sens apparent, à la manière de comprendre la nature, aux idées du temps, quelles que soient leurs imperfections et leurs inexactitudes, n'est pas incompatible avec la dignité de la parole de Dieu. Par suite, une plus grande liberté d'interprétation est laissée aux exégètes. L'encyclique *Providentissimus Deus* affirme l'inerrance complète de l'Écriture, et pourtant elle admet le langage conforme aux apparences. Les deux choses ne sont donc pas incompatibles, p. 244-250. Cf. *Revue biblique*, 1905, p. 622-623.

Dans un compte rendu de l'ouvrage du P. Fonck, M. Norbert Peters, de Paderborn, a trouvé l'explication du P. de Hummelauer plus juste que celle de M. Göttsberger. Léon XIII applique directement à l'histoire profane les quatre principes qu'il a établis pour l'interprétation des phénomènes naturels dans la Bible. Il y a, d'ailleurs, une analogie entre ces phénomènes et les faits historiques racontés selon les apparences extérieures. *Theologische Revue*, du 31 janvier 1906, col. 46-48.

De son côté, le P. Prat étend aux sciences historiques les principes admis pour les sciences de la nature. « L'analogie nous y invite et l'encyclique pontificale semble nous y autoriser ». *La Bible et l'histoire*, Paris, 1904, p. 27.

Cette analogie avait été expliquée plus clairement par M. Poels, professeur à l'Université catholique de Washington, dans *The catholic University bulletin*, janvier 1905, p. 59-60. Les trois principes, que Léon XIII avait énoncés dans l'encyclique *Providentissimus Deus* au sujet des choses de la nature s'appliquent aussi à l'histoire. Dans les deux cas, l'auteur parle le langage de son temps. L'auteur d'un livre quelconque doit nécessairement dans sa manière de parler des questions scientifiques suivre les opinions de son temps, s'exprimer de façon que ses contemporains puissent le comprendre et dans les termes auxquels ils sont habitués. Ses affirmations, impliquées dans les expressions de sa génération, ne sont pas des affirmations personnelles, celles des écrivains inspirés comme tels, mais celles de leur temps; elles représentent les opinions de leur génération. Appliquant ces principes à l'histoire, il faut dire que Dieu n'a pas voulu enseigner les choses historiques, qui ne sont d'aucune utilité pour le salut; que l'interprétation des Pères dans des matières purement historiques n'affecte en rien la liberté des exégètes catholiques modernes; que le terme *transferri*, appliqué au principe : *ea secuti sunt quæ sensibiliter apparent*, ne doit pas naturellement être entendu d'une façon mécanique. « Dans les matières historiques, les témoins oculaires sont les plus hautes autorités. Néanmoins, la distinction entre « apparence extérieure » et réalité dans l'histoire est claire. C'est la distinction entre les faits et événements et les traditions ou sources. Au temps des historiens bibliques, les faits eux-mêmes qu'ils rapportent, ou du moins un grand nombre, d'entre eux, avaient disparu depuis longtemps. Ils ne pouvaient les percevoir, si ce n'est au moyen de sources écrites ou de traditions orales, qui sont les « apparences sensibles » de la réalité historique. Ce principe de l'encyclique appliqué à l'histoire n'est autre chose que ce que saint Jérôme nommait la loi de l'histoire. » Avant de reproduire la traduction de ce passage, la *Revue biblique*, 1905, p. 452-453, l'interprétait en ces termes : « Personne n'a songé à transporter dans le domaine de l'histoire une métaphore (celle des apparences) qui ne lui sied pas. Ses phénomènes affectent la vue et constituent une apparence; l'historien écrit d'après le témoignage : ici il n'y a plus, du moins en général, d'apparences proprement dites. Du sens de la vue on passe à celui de l'ouïe; entre les deux lumières, il y a certainement analogie mais il a fallu tout le parti pris d'une critique passionnée pour prétendre qu'un exégète quelconque ait prétendu que toute l'histoire biblique était écrite selon les apparences. » C'était à peu près abandonner l'expression « apparences sensibles » même appliquée à une partie seulement de l'histoire biblique, expression d'ailleurs fort impropre et que Léon XIII n'avait pas employée, même indirectement, au sujet de l'histoire.

La polémique sur les prétendues « apparences sensibles » de l'histoire biblique, qui avait été si vive en 1904 et en 1905 cessa, si on omet la réponse tardive du P. Delattre à l'*Eclaircissement* du P. Lagrange : *Le critérium de la nouvelle exégèse biblique* Liège, s. d. (1907). La commission biblique avait résolu négativement la question, dans son décret du 23 juin 1905. Au doute ainsi posé : *Utrum admitti possit tanquam principium rectæ exegeseos, sententia, quæ tenet sacræ Scripturæ libros qui pro historicis habentur, sive totaliter sive ex parte non historiam proprie dictam et objective veram quandoque narrare, sed speciem tantum historiæ præ se ferre ad aliquod significandum a proprie litterali seu historica verborum significatione alienum?* elle répondit : *Negative, excepto tamen casu, non facile seu temere admittendo, in quo, Ecclesiæ sensu non refragante, ejusque salvo judicio, solidis argumentis probatur, hagiographum voluisse non veram et proprie dictam historiam tradere, sed sub specie et forma historiæ parabolam, allegoriam, vel sensum aliquem a proprie litterali seu historica verborum significatione remotum proponere.* Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 1980; Cavallera, *Thesaurus*, n. 104.

L'histoire biblique « selon les apparences » avait vécu. Aucun exégète « progressiste », à ma connaissance du moins, ne chercha plus à indiquer quelque passage historique de la Bible qui remplit les conditions posées par la Commission biblique. Il ne restait plus qu'à discuter les trois arguments, que les tenants de l'histoire biblique « apparente » avaient invoqués en faveur de leur sentiment. Le P. Brucker l'avait fait avant la décision de la Commission biblique. *L'Église et la critique biblique*, p. 54, 65. Le P. Chr. Pesch a réfuté cette opinion par morceaux : en expliquant que la vérité de l'Écriture est avant tout logique et conforme à la vérité objective de ce que les hagiographes ont compris et voulu écrire. *De inspiratione sacræ Scripturæ*, p. 503-504; qu'il y a une différence entre les phénomènes de la nature et les faits historiques, où il interprète la fameuse transition de l'encyclique *Providentissimus Deus*, en ce sens qu'il faut résoudre les objections tirées de l'histoire, comme le pape a dit de résoudre les difficultés provenant des sciences physiques, c'est-à-dire sans restreindre nullement l'inspiration biblique, p. 519-528; enfin, en prouvant que

certains Pères, entre autres saint Jérôme, n'ont pas admis dans la Bible des récits qui n'étaient pas vraiment historiques, p. 532-538. Le P. Durand a exposé et discuté avec précision ces arguments, d'abord, celui qui a été mis en avant le dernier et qui est tiré de l'analogie des matières. Des sources non critiques ne donnent-elles que les apparences des faits et, s'il peut arriver que les apparences renferment la réalité des choses, ne peut-il se faire aussi qu'elles ne le représentent pas ou ne la représentent qu'imparfaitement? Bien plus, certains événements, comme ceux de l'histoire primitive n'échappent-ils pas depuis longtemps au contrôle de la critique, et l'historien sacré ne doit-il pas se contenter de la forme concrète qu'ils ont prise dans la tradition humaine, comme il l'a fait pour les choses de la nature? Mais entre ces deux ordres de choses, il y a trois différences principales. Les notions d'histoire naturelle ne sont pas données dans la Bible pour elles-mêmes comme si l'enseignement divin, auquel elles sont mêlées dépendait de leur vérité objective. Les faits historiques en général, surtout ceux qui appartiennent à l'histoire religieuse sont directement affirmés par les écrivains sacrés qui, en les rapportant, ont l'intention de les attester, bien que les faits de l'histoire profane soient relatés en vue du but religieux, qui est le principal. Si, en second lieu, la réalité objective des phénomènes de la nature, n'a, de soi, aucun rapport avec l'économie du salut, l'histoire sainte n'est que le récit des interventions de Dieu dans l'œuvre de la rédemption du genre humain. Enfin, tandis que ni l'Écriture ni l'Église ne proposent à notre foi un seul des phénomènes naturels, relatés dans la Bible, beaucoup de faits historiques sont proposés dans les Évangiles, par exemple, et dans les symboles ecclésiastiques s'imposent à la foi des chrétiens. Sans doute, ils ne sont pas de foi, en tant qu'ils sont du domaine de l'histoire, mais bien dans leur rapport avec la religion, car leur réalité historique est inséparable de la vérité religieuse dont ils sont le support nécessaire. Le rapport entre les uns et les autres n'a pas toujours la même importance religieuse; il est néanmoins réel. Bien que les faits de l'histoire ne rentrent pas par eux-mêmes, *per se*, dans l'objet de la révélation chrétienne, ils en font partie *per accidens*, en tant qu'ils sont rattachés à la vérité religieuse. Devenus ainsi l'objet secondaire de l'inspiration, ils ont été relatés sous l'influence de cette action divine et ils participent dès lors à l'inerrance, qui en est l'effet nécessaire. Quant à saint Jérôme, il a tracé une règle d'interprétation, qui permet aux exégètes de fixer le degré d'exactitude de quelques faits, relatés dans la Bible, et les exégètes ont, à l'occasion, appliqué cette règle. Saint Jérôme d'ailleurs n'a pas reconnu d'erreur dans les passages bibliques, où les faits sont racontés selon l'opinion du temps. Le P. Durand estimait enfin que la phrase de Léon XIII, jetée à la dérobée, était grosse de conséquences, qu'elle a été exagérée en sens contraires et que le problème exégétique qu'elle soulève n'est pas encore complètement élucidé. Voir *Inerrance biblique*, dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, t. II, col. 776-779.

Pour mon compte personnel, j'ai toujours pensé, et j'ai manifesté plusieurs fois par écrit ce sentiment, que l'analogie entre les apparences sensibles des phénomènes de la nature et des faits historiques était forcée, que saint Jérôme, sans avoir ni excédé dans l'expression, ni usé de concessions oratoires, avait simplement dit que les faits, rapportés *secundum opinionem temporis*, vrais ou faux en eux-mêmes, avaient été vraiment estimés par les contemporains, tels qu'ils avaient été racontés; enfin qu'on avait attribué à la phrase de l'encyclique une portée qu'elle n'avait pas dans l'intention du pape et qu'elle ne pouvait pas avoir, car l'interprétation qu'on en donnait était en contradiction formelle avec l'inerrance complète, que Léon XIII avait expressément et énergiquement revendiquée comme un effet nécessaire de l'inspiration.

Ce dernier argument des exégètes « progressistes », que le P. Durand déclarait encore n'être pas « une pure affaire de mots », a été discuté par Benoît XV, dans l'encyclique *Spiritus Paraclitus* du 30 septembre 1920. La doctrine de l'Église sur l'inerrance de la Bible, doctrine confirmée par saint Jérôme et les autres Pères, est méconnue, dit le pape, par ceux qui pensent que les parties historiques des Écritures s'appuient non sur la *vérité absolue* des faits mais sur la manière générale et populaire de penser » (des contemporains des faits). « Ils ne craignent pas de se réclamer, pour soutenir cette théorie, des paroles mêmes du pape Léon XIII, qui aurait déclaré qu'on peut transporter dans le domaine de l'histoire les principes admis, en matière de phénomènes naturels. Ainsi, de même que, dans l'ordre physique, les écrivains sacrés ont parlé suivant les apparences, de même, prétend-on, quand il s'agissait d'événements qu'ils ne connaissaient pas, ils les ont relatés tels qu'ils paraissaient établis d'après l'opinion commune du temps ou les relations inexactes d'autres témoins; en outre, ils n'ont pas mentionné les sources de leurs informations et ils n'ont pas personnellement garanti les récits empruntés à d'autres auteurs. A quoi bon réfuter longuement une théorie injurieuse à notre prédécesseur en même temps que fausse et pleine d'erreurs? Quel rapport y a-t-il en effet, entre les phénomènes naturels et l'histoire? Les sciences physiques s'occupent des objets qui frappent les sens et doivent dès lors concorder avec les phénomènes tels qu'ils paraissent, l'histoire, au contraire, écrite avec des faits, doit, c'est sa loi principale, cadrer avec ces faits tels qu'ils se sont réellement passés. Comment, si on admettait la théorie de ces auteurs, sauvegarderait-on au récit sacré cette vérité pure de toute fausseté, à laquelle notre prédécesseur déclare, dans tout le contexte de sa lettre qu'il ne faut pas toucher? Quand il affirme qu'il y a intérêt à transporter en histoire et dans les sciences connexes les principes qui valent pour les sciences physiques, il n'entend pas établir une loi générale et absolue; il indique simplement une méthode uniforme à suivre pour réfuter les objections fallacieuses des adversaires et défendre contre leurs attaques la vérité historique de la sainte Écriture. »

Après cette réfutation des arguments tirés de l'encyclique *Providentissimus Deus* et de l'analogie entre les faits historiques, et les phénomènes naturels, Benoît XV montre que le patronage de saint Jérôme ne peut être revendiqué par les partisans de la théorie des apparences historiques. Après avoir indiqué les références aux trois passages de saint Jérôme cités par eux en faveur de leur sentiment, Benoît XV ajoute : « Qu'ils s'entendent bien à déformer, pour les besoins de leur cause, les paroles du saint docteur ! Sa véritable pensée ne peut faire doute pour personne; Jérôme ne dit pas que, dans l'exposé des faits, l'écrivain sacré s'accommode d'une fausse croyance populaire à propos de choses qu'il ignore, mais seulement que, dans la désignation des personnes et des objets, il adopte le langage courant. » Le pape fait l'application de cette interprétation à l'exemple de saint Joseph, père de Jésus. « Dans la pensée de saint Jérôme, ajoute-t-il, *la vraie loi de l'histoire* demande, au contraire que, dans l'emploi des dénominations, l'écrivain s'en tienne, tout danger d'erreur écarté, à la façon générale de s'exprimer, car c'est l'usage qui est l'arbitre et la règle du langage. Eh quoi ! notre docteur va-t-il mettre les faits que la Bible raconte au même rang que les dogmes que nous devons croire de nécessité de salut ! » Le pape cite alors le passage du commentaire de l'Épître à Philé-

mon, dans lequel saint Jérôme dit qu'il n'est pas possible que quelqu'un croie au créateur, tant qu'il ne croit pas ce que l'Écriture contient au sujet de ses saints, et où, après avoir fait une longue série de citations de l'Ancien Testament, il conclut : « Quiconque refuse d'ajouter foi à tous ces faits et aux autres sans exception rapportés au sujet des saints ne pourra croire au Dieu des saints. » *In Epist. ad Philem.* 4 (*P. L.*, t. XXVI, col. 609.) Ainsi saint Jérôme est-il d'accord avec saint Augustin, qui assure la vérité de tout ce que l'Écriture raconte au sujet d'Hénoch, d'Élie, de Moïse, aussi bien que de l'incarnation du Verbe. *Contra Faustum*, l. XXVI, c. III-VII, *P. L.*, t. XLII, col. 450-454. *Acta apostolicæ sedis*, 1920, t. XII, p. 395-397.

3. *Vérité relative de l'Écriture.* — La théorie des apparences historiques admettait implicitement que l'Écriture n'avait pas une vérité absolue, mais seulement une vérité relative. D'autres exégètes distinguaient expressément ces deux genres de vérité et n'attribuaient à la Bible qu'une vérité relative. Voir Götsberger, col. 2250.

La théorie sur la vérité relative de l'Écriture, que M. Loisy avait exposée en 1893, avant la publication de l'encyclique *Providentissimus Deus* de Léon XIII, avait été condamnée par Pie X, en 1907, dans le décret *Lamentabili*, a. 58, comme application de ce principe général : *Veritas non est immutabilis plus quam ipse homo, quippe quæ eum ipso, in ipso et per ipsum evolvitur*, Denzinger-Bannwart, n. 2058, et aussi dans une de ses conséquences particulières en tant qu'elle restreignait l'inspiration à une partie de la Bible. Voir col. 2192. En 1903, dans les *Notes* de ses *Études bibliques*, M. Loisy déclara que Léon XIII, en enseignant l'immunité totale d'erreur dans la Bible, n'avait ni augmenté ni diminué la liberté des exégètes catholiques, p. 38, note 2. Il usait donc de cette liberté pour maintenir son opinion sur la vérité relative de l'Écriture. Il constatait cette relativité, non seulement en ce que les écrivains sacrés disent du système du monde, conformément à la science de leur temps, p. 51, note, mais encore dans l'histoire biblique, qui n'a pas une exactitude absolue. Les livres de la Bible sont adaptés aux conditions historiques de leur temps. De ce fait résulta nécessairement l'existence dans ces livres d'un élément relatif, dont il ne faut ni exagérer ni contester l'importance au point de vue de l'interprétation. Tous les récits vraiment historiques de la Bible sont historiquement vrais, dit le P. Lucas, jésuite anglais, *The Guardian*, 25 avril 1894. Mais on pourrait en trouver d'autres, qui seraient rédigés conformément à une façon de parler et ne seraient pas rigoureusement vrais, p. 52, note. Des exemples sont indiqués dans la note de la page 57. Léon XIII a résolu la question *théologique*, la question *économique*, qui est la véritable question biblique reste posée. C'est à l'exégèse qu'il appartient de fixer l'élément relatif de la Bible, ce qui est délicat et difficile.

Le P. Zanecchia, qui, avec Léon XIII et l'opinion commune des catholiques, admettait l'étendue de l'inspiration à tout le contenu de la Bible, prétendait cependant que, pour résoudre toutes les difficultés soulevées contre les Livres saints, à la suite des progrès faits dans l'étude des sciences naturelles et de l'histoire ancienne des Égyptiens et des Assyriens, il ne fallait pas perdre de vue le caractère à la fois divin et humain de ces Livres. Les hagiographes, même inspirés par le Saint-Esprit, restaient des hommes et écrivaient sous l'inspiration divine pour se faire comprendre des hommes auxquels ils destinaient leurs ouvrages, par conséquent à la manière humaine. L'enseignement divin qu'ils donnaient gardait nécessairement les caractères de leur esprit, de leur culture et de leurs dispositions individuelles et elle reflétait les connaissances scientifiques, les traditions, les légendes, etc., telles qu'elles existaient alors dans leur milieu. Quoiqu'il soit aujourd'hui difficile de connaître exactement toutes ces circonstances de la composition des Livres saints, la solution des difficultés dépendra au moins toujours de ce principe général qu'il faut interpréter l'enseignement divin d'après l'intention et la volonté qu'ont eues les hagiographes d'enseigner, car Dieu enseigne ce que les écrivains sacrés ont eu l'intention et la volonté d'enseigner eux-mêmes, c'est pour cela qu'il les inspirait. Or tout ce qu'ils enseignent est réellement inspiré et vrai, non pas toutefois absolument et de toutes manières, mais de la manière dont ils l'ont entendu et enseigné. Par suite, la simple présence d'une assertion dans la Bible ne fait pas que cette assertion soit inspirée et vraie telle qu'elle est littéralement énoncée, il faut rechercher si l'hagiographe l'enseigne réellement ou bien s'il en use seulement pour enseigner la vérité qu'il a conçue et voulu écrire sous l'inspiration divine. Dans le premier cas, l'assertion est absolument et intrinsèquement inspirée et vraie, telle qu'elle est exprimée littéralement, dans le second cas, elle est seulement inspirée et vraie relativement, c'est-à-dire par rapport à la vérité que l'hagiographe entend et veut enseigner par son moyen. Ainsi l'écrivain sacré se sert-il de paraboles, de métaphores, de légendes ou de récits, destinés à enseigner une vérité concernant la foi ou les mœurs, ces paraboles et ces récits, quoique présentés par lui comme des histoires n'ont pas la vérité d'histoires, puisqu'il n'a pas l'intention de les enseigner comme des histoires considérées en elles-mêmes et absolument mais qu'il s'en sert pour enseigner la vérité qu'il a conçue et qu'il a l'intention d'enseigner. Par suite, ces récits ne sont pas l'objet de son enseignement; ils sont seulement un moyen ou une manière d'instruire, et ils ne sont pas enseignés comme des histoires quoiqu'ils soient tels dans le texte, ni comme des histoires inspirées. Ils n'ont pas non plus de vérité historique; ils ont seulement la vérité relative aux choses que l'hagiographe a en vue, qui sont inspirées par Dieu et qui sont transmises par l'un et par l'autre.

Ce qui vient d'être dit des métaphores, des récits fictifs et des locutions figurées peut être dit, toute proportion gardée, des généalogies, des faits et des événements racontés, des personnes, des notions cosmographiques, astronomiques, physiques, etc., et aussi des sources dans lesquelles l'hagiographe a puisé ses récits. Tout cela dépend uniquement de l'intention de l'écrivain. Si dans les généalogies et la chronologie, il n'a pas en vue la généalogie immédiate des personnes, mais seulement leur dépendance généalogique, si dans ses récits il n'a pas l'intention de suivre l'ordre réel des événements, mais l'ordre qui lui paraît convenir mieux à la vérité qu'il a l'intention d'exprimer, il n'enseigne cependant pas de fausseté historique, et il n'y a pas ainsi d'erreur historique dans la Bible. Dans le premier cas, en effet, l'écrivain n'a pas eu l'intention d'indiquer la génération immédiate de tous les personnages qu'il nomme. Ainsi saint Matthieu a omis trois rois entre Joram et Osias. Il est probable qu'il y a eu de pareilles omissions dans les généalogies des patriarches de la Genèse. Dans le second cas, l'hagiographe n'a pas eu l'intention de décrire les faits suivant l'ordre réel des événements, comme saint Thomas le constate pour l'ordre des tentations de Notre-Seigneur, dans les Évangiles de saint Matthieu et de saint Luc. *Sum. theol.*, IIIa, q. XLI, a. 4, ad 5um. L'ordre adopté par ces deux évangélistes était celui qui convenait à la vérité morale qu'ils voulaient enseigner.

On peut probablement en dire autant de quelques

noms de personnes, qu'on lit dans les généalogies des fils de Noé. Il semble bien que tous ne désignent pas des personnages réels, mais que quelques-uns désignaient dans le langage vulgaire des peuples différents de la même race.

Donc, dans les livres historiques de la Bible, on n'a pas toujours la véritable histoire des faits racontés, ni leur ordre de succession, les hagiographes ne s'étant pas toujours proposé de raconter la véritable histoire des hommes. Mettant ordinairement en œuvre les notions historiques telles que le vulgaire les connaissait, ils les adaptaient à l'enseignement des vérités religieuses et morales. Prendre leurs récits à la lettre serait s'exposer à adopter au lieu de l'histoire véritable, des erreurs historiques, que, ni les hagiographes, ni Dieu qui les inspirait, n'ont voulu enseigner.

Le P. Zanecchia a appliqué ensuite le même principe aux notions de cosmographie et d'astronomie qu'on lit dans la Bible, qui étaient empruntées au langage courant, conforme lui-même aux apparences, vraies ou fausses. Même dans les premiers chapitres de la Genèse, l'écrivain sacré a pu utiliser des documents ou des traditions pour enseigner des vérités dogmatiques. Ses récits sont véridiques pour le fond des choses, mais la forme poétique n'est pas absente de ses descriptions. Il les a reproduits tels qu'ils étaient reçus dans le peuple et en les insérant dans son livre, il ne les a pas approuvés par son autorité d'écrivain inspiré, surtout quant à leur forme littéraire, mais uniquement en vue de prouver les vérités religieuses, qui en ressortent.

Toute l'Écriture est donc inspirée et vraie, mais les critiques ont à déterminer si sa vérité est littérale ou seulement relative. Le progrès actuel des sciences et de l'histoire, leur fournit des moyens autrefois inconnus, de distinguer dans les Livres saints l'enseignement religieux visé par les hagiographes et Dieu qui les inspirait, de la forme extérieure qui leur a servi de revêtement Ils n'en concluront pas avec les rationalistes que l'Écriture enseigne l'erreur, mais seulement qu'il n'en faut pas prendre toutes les assertions absolument en elles-mêmes et abstraction faite de leur vêtement antique. Ils les prendront dans un autre sens et ils les interpréteront relativement à d'autres vérités que les hagiographes voulaient enseigner. Les exégètes et les apologistes catholiques, qui torturent violement les textes bibliques pour les interpréter comme exprimant de l'histoire véritable ou les concilier avec les sciences naturelles d'aujourd'hui, ne sont pas moins blâmables que les rationalistes qui méprisent la Bible et pensent y découvrir des erreurs historiques et scientifiques. Ils font enseigner aux hagiographes ce que ceux-ci n'ont pas eu le moins du monde l'intention d'enseigner.

Les récits bibliques n'ont pas tous la vérité historique pas plus que tous n'en sont destitués. Beaucoup ont un fondement véridique et racontent des faits historiques, mais la forme dans laquelle les faits ont été transmis et leurs circonstances proviennent de l'art poétique. De même, toutes les assertions bibliques sont vraies, mais leur vérité n'est pas toujours absolue ni toujours relative; elle est quelquefois absolue et quelquefois relative. L'interprétation de l'Écriture exige donc beaucoup d'érudition pour faire ce départ; quand l'exégèse est insuffisante, il faut attendre le jugement de l'Église, juge infaillible du véritable sens des Écritures. *Scriptor sacer sub divina inspiratione*, Rome, 1903, p. 84-91.

Dom Hœpfl, *Das Buch der Bücher*, Fribourg-en-Brisgau, 1905, a accepté les idées de Zanecchia sur l'enseignement des sciences et de l'histoire dans la Bible. Il s'est par suite posé la question : y a-t il des données inexactes dans l'Écriture? Il a répondu qu'il ne peut y avoir d'erreur, quand l'hagiographe ne se propose pas formellement d'enseigner. Dans ce cas, l'erreur n'est pas formelle, elle n'est que matérielle; par conséquent, il n'y a pas proprement d'erreur. Il y a même alors une certaine vérité relative, puisque les expressions bibliques répondent aux idées du temps et sont un moyen propre à faire pénétrer la révélation parmi ceux auxquels elle était destinée. Ces considérations faites à l'occasion des sciences naturelles, s'appliquent aussi à l'histoire. Norbert Peters les a exprimées à peu près de la même manière. C'est un tort d'interpréter les auteurs sacrés d'après les idées scientifiques des temps modernes, « au lieu de se placer, pour former son jugement, au point de vue naïf et populaire des auteurs qui étaient absolument fils de leur temps dans les questions cosmologiques, astronomiques, géogéniques et géographiques, paléontologiques et historiques, et qui se servaient du cercle d'idées de leurs lecteurs pour revêtir le contenu de la révélation comme ils se servaient de leur langue. Il faut toujours distinguer avec la plus grande netteté entre le noyau absolu idéal et le vêtement de circonstance conforme au temps. » N. Peters, dans le supplément scientifique de la *Germania*, 1902, n. 1, p. 6, cité par dom Hœpfl. La distinction entre ces deux éléments est difficile à faire, mais ce n'est pas une raison de ne pas la tenter. Il y a différentes sortes d'histoires; mais, même dans l'histoire proprement dite, l'hagiographe n'est pas un historien critique; c'est un oriental, qui emploie les sources qu'il avait sous la main qui puisait dans la tradition orale autant que dans les documents écrits, le plus souvent sans s'assurer de leur valeur scientifique, se contentant fréquemment de mettre les documents bout à bout sans y rien changer. Il écrit beaucoup de choses d'après ce qu'il a ouï dire, sans examiner, à proprement parler, la crédibilité de ce qu'il dit. Ainsi la mort d'Antiochus Épiphane est racontée trois fois dans les livres des Macchabées, I Mac., VI, 4 sq.; II Mac., I, 13 sq.; IX, 1 sq. Or, ce dernier récit ne fait que reproduire un bruit erroné, qui avait cours alors. Saint Jérôme reconnaît que l'Écriture a coutume de rapporter l'opinion du temps. En général, conclut dom Hœpfl, il faut admettre que l'hagiographe a garanti la vérité de ce qu'il emprunte à une source, mais ce n'est pas certain en chaque cas particulier. Le caractère du document n'est pas alors changé, et son contenu ne gagne pas plus de crédibilité par le fait de son insertion dans un écrit inspiré, si l'hagiographe n'a pas porté sur lui un jugement. La critique biblique peut alors s'exercer et distinguer ce qui est indubitablement exact et ce qui est moins digne de créance. On ne nie pas pour autant l'inerrance biblique, car il n'y a de vérité infaillible qu'autant et pour ce que l'hagiographe enseigne. Des raisons exégétiques et critiques serviront à faire le départ nécessaire. D'après la *Revue biblique*, 1905 p. 448-450.

Au rapport de la même *Revue*, 1906, p. 490-491. Mgr Horace Mazzella a admis très expressément et à plusieurs reprises la vérité relative de l'Écriture, quand elle parle d'après les opinions populaires, suivant les genres littéraires adoptés par les écrivains sacrés, notamment dans l'histoire primitive. *Prælectiones scholasticæ dogmaticæ breviori cursui accommodatæ*, 3e édit., Rome, 1904, t. I, p. 355, 363.

Tout en admettant très nettement que la vérité de l'Écriture est divine et infaillible, *De inspiratione sacræ Scripturæ*, p. 489-494, le P. Chr. Pesch, en étudiant la nature de cette vérité, ne se borne pas à reconnaître qu'elle n'est pas la même dans tous les livres de la Bible, qu'elle peut se concilier avec le recours de quelques auteurs à un pseudonyme et avec des récits fictifs, p. 504-507; il a posé la question de savoir si, malgré le silence de Léon XIII, il n'y aurait

pas, dans l'histoire biblique, des récits rédigés selon les apparences historiques. Il distingue d'abord la vérité des Livres saints et l'omniscience divine. La vérité divine y est transmise par des hommes. Certains auteurs en concluent qu'elle n'est pas absolue, mais relative seulement. Cette manière de parler est ambiguë. Dieu seul connaît la vérité absolue au sens plénier du mot. Toutefois la connaissance humaine est dite elle-même absolument vraie, quand elle ne diffère aucunement de la vérité objective, non seulement dans les axiomes mathématiques et philosophiques, mais même en histoire. La vérité humaine est donc absolue toutes les fois que les termes expriment exactement l'ordre ontologique. D'autre part, la vérité relative est ou bien celle qui mêle le vrai et le faux, ou bien celle qui n'est qu'approximative ou encore celle qui n'est vraie que sous un rapport. Un récit relativement vrai rapportera exactement la substance du fait, mais non toutes ses circonstances, n'en relatera qu'une partie peut-être encore approximativement ou avec des sous-entendus. Or, la vérité biblique n'est pas toute la vérité possible en tout ordre de choses. On peut dire qu'elle est absolument vraie puisqu'elle n'exprime aucune erreur formelle et que les erreurs matérielles qu'elle contient ne sont que les mensonges qu'elle rapporte. Cette vérité absolue ne signifie pas que l'Écriture contient toute la vérité révélée, à plus forte raison toute la vérité rationnelle.

Ainsi l'histoire biblique est relativement vraie, en ce qu'elle ne rapporte pas tout ce que les hommes d'alors et les hagiographes eux-mêmes connaissaient. Les hagiographes n'ont écrit que ce que Dieu voulait leur faire écrire. Elle est encore relativement vraie, en ce que ses auteurs ont employé des locutions indéterminées ou sommaires. Enfin, elle l'est encore en ce que certains auteurs, comme celui du II^e livre des Macchabées n'ont eu l'intention de rapporter que ce qu'ils trouvaient dans certaines sources, qu'ils jugeaient véridiques. Ce nonobstant, l'histoire sainte est une histoire vraie. On ne lui attribue pas quelque fausseté, en disant que la substance des faits est vraie, quoique la manière de les écrire soit celle des temps anciens, non celle des historiens modernes. Ainsi les hagiographes ont attribué anthropomorphiquement à Dieu des paroles qu'il n'a pas prononcées, mais qui expriment sa volonté, les évangélistes n'ont pas reproduit textuellement les discours de Notre-Seigneur, ils en ont rendu le sens. *Ibid.*, p. 524. 528. De ces principes, le P. Pesch conclut que les hagiographes, n'ont reproduit ni légendes ni mythes, p. 528-531. Il admet donc la vérité historique de toute l'Écriture.

Rendant compte de la discussion, soulevée par Mgr Egger, *Absolute und relative Warhheit der heiligen Schrift*, Brixen, 1909, et reprise par M. Holzey, *Fünfundsiebzig Punkte zur Beantwortung der Frage : Absolute oder relative Wahrheit der heiligen Schrift?* Munich, 1909, M. N. Peters a jeté dans le débat pour sa part, un certain nombre de textes de saint Jérôme, qui recourt à l'allégorie pour expliquer des passages historiques de la Bible, qui admet la *fabula Samsonis* et les *fabulæ Suzannæ Belique ac draconis*, qui reconnaît l'existence d'erreur même dans les Evangiles et dans les Actes (voir plus haut, col. 2213), qui pose la loi de raconter l'histoire d'après les opinions du temps, enfin qu'il y a dans l'Écriture beaucoup de contradictions insolubles, *Theologische Revue*, 12 juillet 1910, col. 329-335. Le *doctor maximus in interpretanda Scriptura* serait donc ainsi un partisan de la vérité relative seulement de l'Écriture.

En comparant la vérité et l'erreur comme principes de solution des difficultés scripturaires le P. Durand a fait justement observer qu'en matière d'inerrance biblique on ne peut se contenter des notions sommaires de ces termes. Une analyse plus pénétrante est nécessaire; mais les théologiens n'ont pas encore réussi à employer une terminologie uniforme et ils ne donnent pas tous le même sens au terme : *vérité relative* qu'ils emploient. Le P. Pesch l'entend d'assertions qui, à un titre ou à un autre, n'expriment qu'imparfaitement la vérité. *Prælectiones dogmaticæ*, t. I, n. 629. *De inspiratione sacræ Scripturæ*, p. 527-528. Le P. Prat, *Etudes*, 5 novembre 1902, p. 302, et le P. Brucker, *ibid.*, 20 janvier 1903, p. 232, disent que le terme *de relatif*, quand il s'agit de vérité, n'est qu'un euphémisme pour désigner l'erreur. La vérité relative, c'est-à-dire *proportionnelle et économique*, comme l'entendait M. Loisy est condamnée à juste titre : c'est le principe de Renan que la vérité d'aujourd'hui est l'erreur de demain. Les exégètes progressistes, qui ne voient l'erreur que dans l'erreur *formelle*, reconnaissent, dans la Bible, des erreurs ou inexactitudes purement matérielles, que ni les hagiographes, ni l'esprit inspirateur n'ont voulu enseigner et qui, par suite, ne sont pas imputables à la Bible. Le. P. Pesch lui-même l'entend ainsi; mais il n'en fait l'application qu'aux mensonges et aux erreurs simplement rapportés dans la Bible, (*dicta aliorum*), ce qui est assez impropre. Nous avons signalé des exégètes catholiques, qui admettent des erreurs purement matérielles dans la Bible sous le nom de vérité *relative*. Le P. Schiffini a entendu cette expression dans le sens d'une assertion, dans laquelle l'hagiographe mêlerait, *per modum unius*, le vrai et le faux. *Divinitas Scripturæ*, Trèves, 1905, p. 110. Tel n'est pas assurément le sens, donné par eux à ce terme, puisque, pour eux, l'erreur, pour être imputable aux hagiographes et à Dieu, devrait être formelle, et ils n'admettent pas de telles erreurs dans la Bible. Voir *Inerrance biblique*, dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, t. II, col. 766-767.

Toutefois, Benoît XV, dans l'encyclique *Spiritus Paraclitus* a déclaré qu'ils méconnaissaient la doctrine de l'Église, confirmée par saint Jérôme et les autres Pères, les critiques modernes « qui pensent que les parties historiques des Écritures s'appuient non point sur la vérité *absolue* des faits, mais seulement sur leur vérité *relative*, comme ils disent, et sur la manière générale et populaire de penser. » *Acta apostolicæ sedis*, 1920, t. XII, p. 395. Le souverain pontife vise bien ici, non seulement la théorie moderne des apparences extérieures, appliquées à l'histoire, qui admet implicitement la vérité seulement relative des Écritures, mais encore et premièrement, celle qui emploie *explicitement* cette expression, en l'entendant d'erreurs au moins matérielles, existant dans l'Écriture (ce qu'exclut le P. Pesch). Le sens de la condamnation paraît être que la distinction entre vérité *absolue* et vérité *relative* dans la Bible ne peut être employée pour résoudre les problèmes critiques, que soulève le texte sacré. Ces problèmes doivent être résolus par d'autres procédés. Ainsi, Benoît XV ne semble pas admettre dans la Bible, d'erreurs, même simplement matérielles. La doctrine de l'Église sur l'inerrance biblique, confirmée par le *doctor maximus* lui-même, qu'on se plaisait à citer en sens contraire, s'y oppose.

4. *Citations implicites ou tacites de documents non inspirés.* — A côté des citations *expresses* ou *explicites* des paroles d'autrui, qu'on a toujours remarquées dans la Bible et pour lesquelles on n'exige de l'hagiographe que la fidélité du rapporteur et non pas nécessairement et dans tous les cas l'approbation des choses dites, n'y aurait-il pas lieu de reconnaître d'autres citations, *tacites* celles-ci et *implicites*, de documents entiers, de pièces étrangères, intégralement reproduits? Le P. F. Prat a posé le premier la question, et il a conclu à l'affirmative. A une époque où la propriété littéraire était ignorée, l'emprunt était fait sans

être signalé. Il y a de ces emprunts qui sautent aux yeux : tels, les c. XXXVI-XXXIX d'Isaïe, qui sont reproduits presque mot pour mot et avec les mêmes particularités, IV Reg., XVIII-XX; tels encore, les passages des livres des Rois, qui se retrouvent dans les Paralipomènes, dans le même ordre, avec les mêmes traits et les mêmes expressions caractéristiques, et sans aucun signe de référence. Tous les livres historiques de la Bible utilisent des sources, dont ils citent les titres, sans indiquer toujours les emprunts qu'ils leur ont faits. Les contemporains, qui connaissaient les documents utilisés, reconnaissaient les emprunts. Nous ne pouvons y arriver que difficilement et avec simple probabilité. Le travail de démarquage est donc délicat. Certains indices, comme les anomalies de chronologie, peuvent parfois faire reconnaître une différence de points de vue et de documents utilisés. Le P. Prat examine des exemples, qu'ils serait trop long de rapporter ici. L'important est de savoir quelle garantie l'hagiographe donnait aux références tacites qu'il faisait de la sorte. Garantissait-il l'exactitude parfaite et intégrale jusqu'au dernier mot, si longtemps après les événements qu'il racontait? Ne suffisait-il pas à son but que le document cité fût véridique, sans être infaillible? Enfin, si on admet l'inerrance des passages ainsi copiés, sera-ce en vertu du témoignage de l'hagiographe? *Études religieuses*, 1901, t. LXXXVI, p. 475 sq.; *La Bible et l'histoire*, Paris, 1904, p. 40-56.

Le principe des citations tacites avait été admis déjà dans quelques cas particuliers. Aussi la théorie du P. Prat fut-elle bien accueillie par plusieurs critiques. D'autres lui firent mauvais accueil. Le P. Delattre, *Autour de la question biblique*, p. 53, 307, notes, la regarda comme dangereuse, car elle pouvait enlever à la garantie des hagiographes une bonne partie de la Bible, celle qui contenait des citations. Le P. Schiffini fut du même sentiment. *Divinæ Scripturæ*, p. 162. La question fut donc examinée par la Commission biblique. Au doute ainsi libellé : *Utrum ad enodandas difficultates, quæ occurrunt in nonnullis sacræ Scripturæ textibus, qui facta historica referre videntur, liceat exegetæ catholico asserere agi in his de citatione tacita vel implicita documenti ab auctore non inspirato conscripti cujus asserta omnia auctor inspiratus minime approbare aut sua facere intendit, quæque ideo ab errore immunia haberi non possunt?* elle répondit, le 13 février 1905 : *Negative, excepto casu in quo, salvis sensu ac judicio Ecclesiæ, solidis argumentis probetur : 1° hagiographum alterius dicta vel documenta revera citare, et 2° eadem nec probare nec sua facere, ita ut jure censeatur non proprio nomine loqui.* Denzinger-Bannwart, n. 1979; Cavallera, *Thesaurus*, n. 103.

Il faut observer que le P. Prat n'avait pas présenté la théorie des citations implicites comme un procédé apologétique, applicable à tous les textes historiques de la Bible, qui paraissent rapporter des faits historiques, mais seulement aux passages, qui, au jugement d'une saine critique, reproduisaient un document profane. Il ajoutait que, par le fait même de l'emprunt, on ne pouvait conclure que le document cité n'avait pas la garantie de l'hagiographe, mais qu'il fallait examiner avec soin si celui-ci approuvait et faisait siens les faits cités. C'était, au moins, l'esprit de son article. Par suite, tout en rejetant la théorie des citations implicites comme moyen universel et vraiment trop facile de résoudre des difficultés historiques de la Bible, la Commission biblique la restreignait aux citations de documents profanes, qui remplissaient les deux conditions posées. Elle reconnaissait donc à l'exégète catholique le droit d'y recourir et elle sauvegardait seulement dans chaque cas particulier le sentiment et le jugement de l'Église. Ainsi restreinte et comprise, la théorie des citations implicites était reconnue et pouvait être appliquée. Ces passages n'avaient donc pas nécessairement la *veritas rei*, ils avaient au moins la *veritas rei citatæ*, et ainsi la véracité absolue de la Bible était sauvegardée.

Cependant M. Göttsberger, *Autour de la question biblique*, dans *Biblische Zeitschrift*, 1905, t. III, p. 237-242, avait critiqué la théorie du P. Prat. Puisque, disait-il, dans les citations explicites, l'auteur sacré approuve parfois et présente à ses lecteurs comme vraies les paroles citées, on n'a pas de raison de dire que, dans les passages où il cite tacitement un document profane, il ne garantit pas la *vérité de la chose citée*. En tout cas, rares seraient les cas, où il n'a en vue que la *veritas citationis*. Supposer des citations tacites non approuvées, c'est transporter dans l'antiquité des procédés modernes, dont on n'avait pas autrefois l'idée; c'est supposer que l'Ancien Testament n'est qu'une compilation de documents, que les auteurs inspirés ne garantissaient pas de leur autorité. On peut supposer qu'une citation implicite ne garantit que la *veritas citationis*, il est très difficile d'en fournir la preuve. La *Revue biblique*, 1905, p. 621, a résumé cette critique de M. Göttsberger, et elle l'a fait suivre de ces paroles : « On s'associe d'autant plus volontiers à ces réserves que jamais la *Revue biblique* n'a vu dans cet artifice un peu précaire la solution d'un problème très général. »

Le P. Pesch ne connaît que deux exemples certains de citations tacites, mentionnés par les critiques modernes, à savoir II Reg., XXIV, 9; Gen., XLVI, 21, et il remarque qu'il ne manque pas d'autres explications pour résoudre les difficultés qui découlent de quelques passages de la Bible, soupçonnés d'être des citations de ce genre. Quant à la théorie récente des citations implicites elle n'est pas à rejeter, lorsque la citation est prouvée; mais on ne pourra l'appliquer qu'à de très rares passages et non à tout propos comme solution d'une difficulté, à plus forte raison dans la supposition que l'Ancien Testament est un recueil de citations explicites ou implicites, dont les écrivains sacrés n'auraient pas pris la garantie. Les citations tacites doivent donc être admises si elles sont manifestes ou si elles fournissent l'unique ou la meilleure explication du texte biblique, mais elles ne peuvent servir de principe universel d'appréciation du caractère historique de l'Ancien Testament ou de solution de toutes les difficultés historiques qu'on y rencontre. *De inspiratione sacræ Scripturæ*, p. 539-543.

Le P. Brucker a examiné le problème sous sa forme plus générale en le rattachant à l'emploi de documents antérieurs, fait par les historiens bibliques. Ces historiens prennent-ils entièrement à leur compte les documents qu'ils emploient ou n'entendent-ils pas assumer la responsabilité totale des emprunts qu'ils font? Personne ne nie qu'ils ne s'en rendent responsables, dans une certaine mesure. Si ces documents forment la trame de leur récit, c'est qu'ils les ont crus véridiques et sûrs. Mais cette sorte d'approbation implicite signifie-t-elle nécessairement qu'ils font leur et qu'ils certifient tout ce qu'ils ont empruntés à leurs sources? Quelques exégètes de notre temps pensent que, quand l'auteur nomme sa source d'informations, il lui laisse, la principale responsabilité de ses récits. On ne peut le dire *en général* en dehors des cas où l'écrivain se réserve, sinon explicitement, du moins clairement. Une saine herméneutique ne le permet pas car il est évident que l'historien sacré, qui remanie ses sources, endosse la responsabilité de ce qu'il emprunte. Appliquée trop largement, la théorie des citations implicites est un moyen de solution plus expéditif que sûr; elle diminuerait notablement la garantie de l'inspiration des livres historiques et elle jetterait la suspicion sur l'ensemble des récits de la Bible. Cet expédient apo-

logétique est donc à rejeter absolument sous la forme générale qu'on lui a donnée. La théorie toutefois peut être légitimement utilisée dans quelques cas particuliers, non pas sans doute en vue d'harmoniser certaines divergences des livres historiques, mais au moins, à titre d'hypothèse, dans les tableaux généalogiques de la Genèse, du début du Ier livre des Paralipomènes et ailleurs. La forme spéciale, conventionnelle, hiératique de morceaux, que l'auteur met, pour ainsi dire, en marge ou en appendice de ses récits, permet suffisamment de les considérer comme des pièces reproduites à raison de l'intérêt général qu'ils avaient pour le peuple juif, mais sans contrôle et sans qu'on attribuât d'autre autorité que celle de la tradition ou des registres publics, d'où ils étaient tirés. Cette hypothèse serait peut-être légitime encore, si on l'appliquait, pour certaines informations chronologiques ou statistiques. *L'Église et la critique biblique*, p. 67-71.

Le P. Knabenbauer en a fait l'application à certains récits des livres des Macchabées. *Comment. in duos libros Macchabæorum*, Paris, 1907, p. 273, 305-306. Des théologiens, après Pesch, cité plus haut, ont admis la légitimité de son application dans une mesure restreinte. Van Noort, *De fontibus revelationis*, Amsterdam, 1906, p. 63-69; J. V. Bainvel, *De Scriptura sacra*, Paris, 1910, p. 147, 154-155. La difficulté d'application est d'ordre pratique : à quels signes certains peut-on reconnaître qu'un écrivain sacré a cité tacitement un document profane, sans lui donner la garantie de son inspiration? Aussi les exégètes catholiques sont-ils rarement tombés d'accord dans l'emploi de la théorie. Cf. A. Durand, art. *Inerrance biblique*, dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, t. II, col. 781-782.

Quelle attitude l'autorité ecclésiastique a-t-elle prise à ce sujet depuis le décret précité de la Commission biblique? On a remarqué un blâme discret de la théorie des citations implicites dans l'encyclique *Pascendi* de Pie X contre les erreurs des modernistes. Après avoir dit que les modernistes affirmaient que rien dans la Bible ne manquait de l'inspiration telle qu'ils l'entendaient, le souverain pontife ajoute : *Quod cum affirmant, magis eos crederes orthodoxos quam recentiores alios, qui inspirationem aliquantum coangustant, ut exempli causa, cum tacitas sic dictas citationes invehunt. Sed hæc illi verbo tenus et simulate.* Denzinger-Bannwart, n. 2090. Pie X déclare ironiquement moins orthodoxes que les modernistes les catholiques plus récents qu'eux, qui restreignent l'inspiration à une partie de la Bible par le moyen de ce qu'ils appellent les *citations tacites?* Veut-il dire que l'admission des *citations tacites* aboutit toujours et nécessairement à la limitation de l'inspiration biblique? Cela est peu vraisemblable car il ne semble pas que le pape ait voulu déroger au décret de la Commission biblique qui admet la légitimité des citations bibliques dans des cas particuliers, où sont remplies les conditions déterminées.

Dans l'encyclique *Spiritus Paraclitus*, Benoît XV a reconnu, du reste, la justesse de ce principe dans certains cas et n'a réprouvé que les abus de la théorie. « Il est encore, dit-il, (en dehors de ceux qui contestent l'historicité des récits sacrés, reproduisant seulement les croyances populaires du temps), une autre catégorie de déformateurs de l'Écriture sainte : nous voulons dire ceux qui, par abus de certains principes, justes du reste s'ils sont renfermés dans certaines limites, en arrivent à ruiner les fondements de la véracité des Écritures et à saper la doctrine catholique transmise par l'ensemble des Pères. S'il vivait encore, Saint Jérôme dirigerait à coup sûr ses traits acérés contre ces imprudents qui, au mépris du sentiment et du jugement de l'Église, recourent trop aisément au système qu'ils appellent système des citations implicites ou des récits qui ne seraient historiques qu'en apparence ou qui prétendent découvrir dans les Livres saints certains genres littéraires inconciliables avec l'absolue et parfaite véracité de la parole divine, ou qui, sur l'origine des livres bibliques professent une opinion qui ébranle ou même réduit à néant leur autorité.» *Acta apostolicæ Sedis*, 1920, t. XII, p. 397. Ces derniers mots visent d'autres erreurs que celles dont nous nous occupons présentement. Quant au système des citations implicites, il n'est réprouvé que dans ses abus et dans ses conséquences, contraires à la véracité absolue et parfaites des Livres saints. La distinction des genres littéraires de la Bible n'est elle-même condamnée que quand elle imagine certains de ces genres, qui sont inconciliables avec cette véracité.

4° *Exposés théologiques.* — Après que les discussions, précédentes furent assoupies, après que les opinions nouvelles eussent été réprouvées ou endiguées par l'autorité ecclésiastique les théologiens catholiques en tinrent compte et établirent plus clairement l'inerrance de la Bible.

Si le P. Pesch, comme nous l'avons vu, a discuté longuement les opinions modernes, le futur cardinal Billot s'est tenu davantage dans la sphère des principes théologiques pour expliquer l'inerrance biblique. A son jugement, l'inerrance absolue de l'Écriture est un dogme très ferme de l'Église catholique, bien qu'il ne soit défini ni par un concile ni par un souverain pontife. Elle a toujours été clairement et universellement affirmée par les Pères et docteurs et le sentiment des fidèles y adhère pleinement. L'admission d'erreurs dans la Bible a été notée d'hérésie. Le P. Billot rejette ensuite énergiquement l'inspiration *économique*, imaginée par M. Loisy, et la restriction de l'inspiration et de ses effets aux vérités concernant la foi et les mœurs. Il examine les causes qui ont provoqué cette fausse opinion, il discute les arguments invoqués par ses tenants, et il conclut avec raison qu'elle a été condamnée expressément par Léon XIII dans l'encyclique *Providentissimus Deus*. C. III, p. 96-116. Le c. IV, p. 117-139 est consacré aux opinions récentes sur les formes littéraires de la Bible. Des systèmes différents sont exposés pêle-mêle : l'admission de mythes, de citations implicites de faux documents, de fictions et d'accommodations artificielles d'événements historiques, sans détriment de l'inerrance, si on tient compte des formes littéraires des anciens livres, aux diverses époques de l'antique Orient, p. 117-126. La réfutation qui suit, très animée et plus convaincue que convaincante, répond uniquement à un seul genre littéraire dit *primitif-mythique* ou *historico-oriental*, extrait de quelques phrases de M. Loisy. Les explications des critiques *modérés*, sans aucunes références, manquent de précision. Au jugement du théologien, l'Écriture est un genre littéraire singulier, transcendant ne pouvant être comparé avec aucun autre. Deux arguments suffisent à réfuter tous les novateurs. *A priori*, il est digne de Dieu que les livres, dont il est l'auteur principal, manifestent dans leur manière de parler quelque chose qui leur soit propre et qui ne se trouve pas dans les autres livres. *A posteriori*, la Bible, de fait, ne peut être comparée, même de loin, à aucune autre littérature, beaucoup moins encore à la littérature de Babylone, à laquelle on l'assimile. Plus sévère que la Commission biblique, qu'il ne cite pas, plus sévère que Benoît XV, lui-même, le P. Billot condamne absolument la théorie des citations implicites et n'admet pas son application à des cas particuliers.

L'enseignement du P. Bainvel sur l'inerrance biblique est bien plus nuancé, parce qu'il distingue mieux les systèmes modernes. Avec tous les catholiques il

pose en principe que l'erreur, non seulement en matière de foi et de mœurs, mais encore en matière de sciences et d'histoire est incompatible avec l'inspiration, car toute parole de l'écrivain sacré doit être tenue pour parole de Dieu, et précisément selon le sens que l'hagiographe a voulu exprimer et a exprimé. Il est parfois difficile d'appliquer ce principe au texte sacré, mais il faut le retenir absolument et s'en servir comme de tessère pour écarter tout sens qui aboutirait à attribuer une erreur à l'écrivain sacré. Notre théologien indique de bonnes règles pour déterminer le sens objectif que l'hagiographe a voulu exprimer. Mais il ne me paraît pas qu'au sujet du manteau, laissé à Troas, il y ait lieu d'imaginer l'hypothèse suivant laquelle saint Paul se serait trompé, en écrivant ce détail; c'est assez d'étudier les cas réels sans s'occuper des cas chimériques. J'en dirais autant de la distinction établie entre le *sens de l'homme* et le *sens objectif de l'écrivain;* celui-ci nous pouvons le déterminer d'après son texte; l'autre nullement; nous ne savons rien de ce qui, vrai ou faux, pouvait être dans l'esprit de l'écrivain sacré, au moment où il écrivait. L'interprète catholique ne doit donc reconnaître aucune erreur formelle de l'écrivain, tant dans les textes qui concernent la foi, les mœurs, que même dans les passages historiques. Il se souviendra pourtant que, dans ces derniers, l'hagiographe a pu, dans sa manière de parler, s'accommoder davantage au langage courant de son temps. Mais l'histoire racontée doit toujours être vraie au sens où elle est racontée. L'auteur traite brièvement des *dicta aliorum*, des citations de l'Écriture et des documents utilisés, des fables comme genre littéraire. Au sujet des passages où l'hagiographe parle de sa personne, de ses sentiments, des mouvements de son âme, des préceptes ou des conseils qu'il donne, il faut distinguer, nous dit-on encore, entre l'*écrivain* et *l'homme*. Ce que dit l'écrivain est divin et par conséquent vrai et divin. S'il rapporte seulement ce qu'il a dit, ce qu'il a fait ou ressenti, il suffit de tenir son récit comme vrai et honnête. D'autres cas du même genre conviennent plutôt à l'herméneutique qu'à la théologie de l'inspiration. *De Scriptura sacra*, Paris, 1910, p. 144-158.

Dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, Paris, 1911, t. II, col. 759-787, le P. A. Durand, a longuement parlé de l'*inerrance biblique* au point de vue apologétique. Avant de donner les renseignements que nous avons déjà signalés au sujet des rapports de l'inerrance avec les sciences physiques et l'histoire, il avait, au préalable, exposé l'état de la question et des principes et procédés généraux de solution des difficultés que présente le texte sacré à ce double point de vue. Les principes et procédés généraux relèvent à la fois de la théologie et de la critique. Le théologien se borne à démontrer l'inerrance de la Bible, il laisse à l'apologiste le soin de montrer en détail qu'il n'y a pas d'erreur dans l'Écriture. Ces deux points de vue différents n'ont pas toujours été bien distingués, et, dans les temps modernes, des exégètes ont tenté de déterminer la nature de l'inspiration, voir col. 2163, et par suite des effets et conséquences d'après les textes eux-mêmes. Le champ propre de l'exégèse déborde notre sujet. Les données rationnelles ont fourni la distinction de l'erreur formelle et de l'erreur matérielle, de l'expression et de l'assertion, celle-ci provenant seule du jugement de l'auteur et donnant à l'expression son sens réel et objectif. Les écrivains sacrés ne sont donc responsables que de leurs assertions, celles que Dieu a voulu leur faire exprimer par les termes employés, soit qu'ils parlent d'autrui soit qu'ils expriment leurs propres sentiments. Toutes ces précisions et d'autres encore tendent à mettre exactement au point cette importante, délicate et difficile question de l'inerrance biblique. Les exégètes et les apologistes ont donc ainsi à leur disposition des principes solides et des procédés généraux, qui les aident à prouver, dans les cas particuliers, l'inerrance de la Bible, que le théologien a établie solidement sur la croyance perpétuelle et unanime de l'Église catholique.

Nous ne dresserons pas ici la liste des nombreux ouvrages qui traitent de l'inspiration et qui ont été cités au cours de l'article. Comme nous avons étudié chacune des questions distinctes suivant l'ordre historique, nous n'indiquerons que les ouvrages catholiques, qui traitent de l'histoire de l'inspiration. Sans parler des monographies sur la doctrine de tel ou tel Père, qui ont été signalées à l'occasion, nous citerons : P. Dausch, *Die Schriftinspiration, eine biblischgeschichtliche Studie*, Fribourg-en-Brisgau, 1891 ; K. Holzey, *Die Inspiration der hl. Schriften in der Anschauung des Mittelalters von Karl dem Grosse bis zum Konzil von Trient*, Munich, 1895; F. Leitner, *Die prophetische Inspiration*, dans les *Biblische Studien*, Fribourg-en Brisgau, 1896, t. I, fasc. 4 et 5; Chr. Pesch, *De inspiratione sacræ Scripturæ*, Fribourg-en-Brisgau, 1906, p. 11-375; cf. E. Mangenot, *L'inspiration de la sainte Écriture* (extrait de la *Revue des sciences ecclésiastiques et la Science catholique*, mai 1907), Arras, Paris, 1907.

E. MANGENOT.

**INTÉGRITÉ (ÉTAT D').** Ce terme est entendu diversement, dans un sens plus ou moins compréhensif, par les auteurs anciens et modernes. Jusque dans les derniers temps de la scolastique, il désigne tout l'ensemble des dons préternaturels accordés à nos premiers parents, avec ou sans la grâce sanctifiante. Dans l'opinion aujourd'hui communément admise de la grâce élevante octroyée à Adam dès l'instant de sa création, on ne la sépare pas d'ordinaire de cet ensemble. Quoique d'essence infiniment supérieure aux autres dons, la grâce primitive dans l'ordre de la réalité n'allait pas sans eux. Ce qui nous ramène au fond à l'état d'innocence. Voir INNOCENCE *(État d')*. Au mot *intégrité* les modernes ont donné le sens particulier d'exemption de la concupiscence. Est-ce parce que la convoitise est-ce par quoi le désordre consécutif du péché s'accuse davantage, ou parce que l'immunité qui en préserve révélait d'une manière sensible l'état privilégié d'Adam? La concupiscence s'entend ici dans sa relation avec l'ordre moral et non précisément au sens psychologique. C'est la tendance de l'appétit sensitif ou de toutes les passions à se porter vers le bien sensible avant et contre le jugement de la raison. Antérieurement à la chute, les sens ne subissaient que les mouvements autorisés par la raison et la loi morale. Ne pesant jamais sur les décisions de l'intelligence et de la volonté par l'attrait excessif des plaisirs sensibles, ils ne portaient pas au mal, ils ne retardaient pas d'accomplir le bien. Telle était l'harmonie parfaite de la raison et des puissances inférieures, maintenue par le lien de la justice originelle, *per justitiam originalem perfecte ratio continebat animæ vires*. S. Thomas, *Sum theol.*, Iª IIæ, q. LXXXV, a. 4. C'est en ce bel ordre de la région basse de l'âme humaine que les modernes font consister plutôt l'état d'intégrité. Voir CONCUPISCENCE, t. III, col. 803-814.

Les ouvrages à consulter ont été signalés à la suite de l'art. INNOCENCE *(État d')*.

A. THOUVENIN.

**INTEMPÉRANCE.** — 1º *Notion.* — Entendue dans un sens large, l'intempérance est un défaut de mesure. On qualifiera d'intempérance de langage, des paroles prononcées sans retenue ni discernement ; d'une activité qui se répand sur tout, qui ne compte ni avec les obstacles ni avec les forces disponibles, on dira qu'elle est intempérante. Mais ce terme désigne très spécialement le vice opposé à la vertu de tempérance. Ce vice porte à rechercher, contrairement aux pre-

scriptions de la raison et de la loi divine, parmi les plaisirs sensuels, ceux qui se rapportent au goût et au toucher. Il consiste donc, en premier lieu, dans l'amour déréglé du boire et du manger. Tous les excès condamnables, en matière de nourriture et de boisson, sont désignés sous le nom particulier de *gourmandise.* Si l'usage immodéré du boire détermine, en outre, la perte de la raison, c'est le péché d'*ivresse;* et, quand il est passé en habitude, le fait de s'enivrer s'appelle le vice de l'*ivrognerie.* Voir GOURMANDISE, t. VI, col. 1520-1525; IVRESSE, IVROGNERIE. L'intempérance comprend, en second lieu, la recherche coupable des plaisirs de la chair. Les voluptés charnelles, en dehors du mariage, sont formellement défendues par Dieu. Dans le mariage même, on ne peut en user sans règle, contrairement aux défenses de la raison et de la loi divine. Les infractions, dans l'un et l'autre cas, se rapportent au péché ou au vice de l'intempérance. Voir LUXURE et ÉPOUX (DEVOIRS DES), t. V, col. 374-386.

2° *Malice.* — Saint Thomas a dit de l'intempérance qu'elle représente le péché, non assurément le plus grave, mais le plus honteux, *maxime exprobrabile.* Et il en donne deux raisons. Et d'abord, ce péché est le plus contraire à la dignité de l'homme, *maxime repugnat excellentiæ hominis*, puisque c'est la recherche aveugle de plaisirs qui nous sont communs avec les bêtes. De celui qui se livre au vice dégradant de l'intempérance, n'est-il pas juste d'avancer, avec le psalmiste : *Homo cum in honore esset, non intellexit; comparatus est jumentis insipientibus, et similis factus est illis?*, Ps. XLVIII, 21. L'intempérance est encore la négation, en quelque manière, du glorieux privilège de la raison. Dans les délectations qui sont l'objet passionné de ce vice, il n'entre pas le plus faible rayon de lumière intellectuelle, de cette lumière d'où la vertu tire tout son lustre et toute sa beauté : *in delectationibus circa quas est intemperantia, minus apparet de lumine rationis, ex qua est tota claritas et pulchritudo virtutis. Sum. theol.*, IIa IIæ, q. CXLII, a. 4.

L'intempérance est un thème que les moralistes ont souvent exploité, en en montrant les turpitudes et les conséquences désastreuses. La santé qu'elle détruit dans l'individu et les tares congénitales qu'elle transfuse à sa postérité, la désunion et la ruine qu'elle occasionne dans les familles, les facultés mentales qu'elle hébète, l'énergie du caractère qu'elle détend, les vices qui en sont le cortège habituel : mensonges, tromperies, blasphèmes et incrédulité, la triste fin de ceux qui en sont victimes; ils n'ont rien omis de ce qui pouvait en donner une impression terrifiante. Non moins redoutables, capables davantage d'émouvoir le chrétien, sont les avertissements, les menaces et les condamnations que contiennent nos saints Livres. « Faites donc attention à vous, recommande le Sauveur, de peur que vos cœurs ne s'appesantissent par l'excès des viandes et du vin, par les soucis de cette vie, et que ce jour ne vienne soudainement sur vous. » Luc., XXI, 34. « Malheur à vous qui êtes rassasiés! » a déclaré Jésus-Christ. Luc., VI, 25. Et saint Paul affirme que les ivrognes n'entreront pas dans le royaume des cieux, I Cor., VI, 10, que celui qui sème dans sa chair, recueillera de la chair la corruption. Gal., VI, 8.

S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. CXLII, a. 4; Lehmkuhl, *Theologia moralis specialis*, t. I, part. I, l. II, div. II, sect. IV, n. 716; Marc, *Institutiones morales alphonsianæ*, t. I, part. I, tr. V, c. II, a. 1, n. 407, n. 2.

A. THOUVENIN.

**INTENTION**. — I. Notion. II. Espèces. III. Source de moralité. IV. Source de mérite. V. Dans l'administration et l'usage des sacrements.

I. NOTION. — L'intention, au rapport de saint Thomas, est un des trois actes de la volonté qui regardent la fin. A la différence du simple vouloir qui s'y complaît et y adhère d'une façon absolue sous la raison de chose aimable, de la fruition ou jouissance qui s'y repose délicieusement comme dans un bien possédé en quelque manière, l'intention la poursuit comme un terme à atteindre et par les moyens qui y acheminent. L'intention est essentiellement une impulsion, un élan, ou le ressort de la volonté tendue vers un but. Elle implique cependant un acte de l'intelligence. Il appartient à cette faculté de fixer le terme de la poursuite et, avant tout mouvement, d'arrêter l'ordre de marche. D'où la définition qu'en donne saint Thomas : *Unde hoc nomen intentio nominat actum voluntatis, præsupposita ordinatione rationis ordinantis aliquid in finem. Sum. theol.*, Ia-IIæ, q. XII, a. 1, ad 3um. La conscience du but où elle tend, a fait désigner l'intention par les termes d'*œil* et de *lumière*, par application de la métaphore scripturaire; *si oculus tuus fuerit simplex..., si ergo lumen quod in te est tenebræ sunt*, Matth., VI, 22, 23. Par cet œil intérieur qui nous éclaire, qu'il faut empêcher de s'enténébrer, entendons l'intention, dit saint Augustin commentant ce passage de l'Évangile.

Ce n'est pas seulement la fin dernière que fixe le regard de l'intention; avec elle et au-dessous d'elle il vise quantité de fins intermédiaires, étapes où la volonté se porte en vertu de l'impulsion première et toujours agissante qui l'entraîne vers la béatitude. Ces objectifs particuliers se multiplient même à l'infini. Considérés dans leur rapport avec une fin qui les commande, ils deviennent autant de moyens propres à l'obtenir. « Comme nous l'explique encore saint Thomas, la fin et les moyens sont l'objet d'un seul et même acte intentionnel de volonté. Dans l'acte d'intention les moyens sont, non pas déterminés et voulus avec précision, mais connotés, au moins d'une façon confuse, en même temps que la fin. C'est un acte spécial et distinct de la volonté, autrement l'*élection*, qui les arrêtera définitivement. Car il y a cette différence entre l'élection et l'intention que « l'élection porte premièrement sur les moyens tandis que l'intention porte premièrement sur la fin; et cependant la fin est connotée dans l'acte d'élection, comme les moyens sont connotés dans l'acte d'intention. » Th. Pègues, *Commentaire français littéral de la Somme théologique*, t. VI, p. 360. Voir ÉLECTION, t. IV, col. 2242.

La philosophie de l'intention est à peine soupçonnée dans la notion qu'en donnent les manuels, notion d'ailleurs suffisante pour les applications théologiques que ceux-ci ont en vue : l'intention est l'acte volontaire par lequel nous décidons de faire ou d'omettre une chose.

II. ESPÈCES. — On peut envisager l'acte même de l'intention, son objet ou la façon dont la volonté s'y porte. De là diverses sortes d'intention que les auteurs de théologie morale ont pris soin de définir.

1° Considérée en soi, l'intention est actuelle, virtuelle, habituelle, ou interprétative. Elle est *actuelle* ou *du moment*, lorsqu'on veut avec attention, consciemment, ce que l'on fait ou décide. Elle est *virtuelle*, quand on agit en vertu d'une décision antérieure, sans y songer présentement, ou en état de distraction. Les intentions actuelle et virtuelle ont ceci de commun qu'elles déclanchent toutes deux le mouvement de la volonté; elles diffèrent par la façon dont s'exerce leur influence. Dans l'une, tout s'accomplit au moment de la décision et avec la vue directe ou réflexe ; dans l'autre la décision a précédé, mais persiste, ou même s'exécute par une sorte d'automatisme psychologique. Saint Thomas entendait l'intention habituelle au sens que nous donnons maintenant à l'intention virtuelle. *Sum. theol.*, IIa IIæ, q LXIV, a. 8,

ad 3[um]. Pour les modernes l'intention *habituelle* est celle qui, d'abord virtuelle, a cessé de l'être en perdant toute action sur le mouvement volontaire. Plusieurs causes, en dehors d'une décision opposée, peuvent inhiber une décision antérieurement prise : un laps de temps suffisamment considérable, un état psychologique différent du sujet, tel celui qu'entraîneraient le somnambulisme, l'hypnotisme, l'ivresse ou la démence. L'intention *interprétative* est l'intention présumée ou qu'on prête à quelqu'un, avec raison ou gratuitement. Si la personne en cause n'a jamais voulu une chose ni en soi, ni dans une autre qui l'implique en quelque façon, on aura beau dire qu'elle l'aurait voulue si elle l'avait connue ou soupçonnée, son intention est irréelle. Il en serait autrement si, à l'intention présumée, on trouvait des attaches avec une intention plus générale, qu'elle a certainement eue. Entendue en ce dernier sens, l'intention interprétative tient de l'intention habituelle.

2° Envisagée du côté de son objet, l'intention est *claire* ou *confuse*, *déterminée* ou *indéterminée*, *explicite* ou *implicite*. La diversité de l'intention ici provient du mode différent de présentation par l'intelligence de la chose voulue.

3° Enfin, le mouvement de l'intention vers son objet tantôt ne dépend d'aucune condition, tantôt est subordonné à quelque circonstance ou événement. D'où deux autres sortes d'intention, l'intention *absolue* et l'intention *conditionnelle*.

III. L'intention source de moralité. — On sait que la moralité des actes humains procède de trois sources, de leur objet, de leurs circonstances et de la principale d'entre elles, qui est la fin. La fin en question, dite *finis operantis*, est celle précisément qui se superpose à la chose voulue, ou *finis operis*, lui conférant une bonté ou une malice accidentelle. La fin, la dernière dans l'ordre de l'exécution, est la première dans l'intention : elle la déclanche, elle l'oriente, elle la spécifie. Fin et intention se compénètrent et se confondent à ce point, qu'on transporte aisément toutes les propriétés de l'une à l'autre. D'où ces règles de moralité où l'on démêlera sans peine ce qu'on affirme ailleurs de la fin : 1° Un acte bon en soi, accompli dans une bonne intention, contracte en dehors de la bonté fondamentale de son objet une bonté accidentelle, qu'il tient de l'intention; 2° pour le même motif, un acte objectivement mauvais, inspiré par une mauvaise intention, contracte une double malice; 3° un acte, indifférent de sa nature, tire toute sa bonté ou sa malice de l'intention qui a fait agir; 4° une intention gravement mauvaise corrompt toujours et dans sa totalité une action, la rendant mauvaise, quelle qu'en soit d'ailleurs la bonté objective; 5° une intention légèrement mauvaise, si c'est la cause tout à fait déterminante d'une action, la rend absolument mauvaise, bien que véniellement; 6° une intention légèrement mauvaise, qui se mêle à une action objectivement bonne, soit qu'elle l'accompagne, soit qu'elle la précède, sans en être cependant la raison totale et immédiate, ne la rend qu'en partie mauvaise. Telle est, en résumé, l'influence de l'intention soit bonne, soit mauvaise, sur la moralité de l'acte humain. Entendons une intention qui détermine vraiment un mouvement de la volonté, donc au moins virtuelle et non pas seulement habituelle ou interprétative.

IV. L'intention source de mérite. — Une des conditions requises pour qu'une œuvre soit méritoire de la vie éternelle, ou *de condigno*, est qu'elle ait Dieu pour fin. On a pu entendre diversement le texte de saint Paul aux Corinthiens : *Sive ergo manducatis, sive bibitis, sive aliud quid facitis, omnia in gloriam Dei facite*, I Cor., x, 31. Qu'il s'agisse d'un précepte positif ou négatif, ou simplement d'un conseil, cette phrase demeure le programme des actions à accomplir en vue de Dieu. Ne représente-t-elle pas encore, d'une manière concrète, l'intention même, une intention générale qui fixe la fin suprême, qui lui subordonne ensuite les intentions immédiates, et qui les entraîne dans son mouvement pour l'atteindre? Mais ce rôle est précisément celui de la charité. Dans l'ordre de la grâce, l'ordonnance universelle de notre activité volontaire, le mouvement intentionnel de l'âme humaine vers le souverain Bien, est l'acte propre de cette vertu. Il lui appartient, en outre, et c'est un privilège, que saint Thomas lui conserve jalousement, de rendre méritoires les œuvres des justes, pour autant qu'elle les rapporte à Dieu. On peut donc parler de l'intention comme d'une source de mérite surnaturel.

La charité n'absorbe pas assurément les autres vertus, qui gardent chacune, en sa présence et dans son rayonnement, leur nature spécifique et leur fin propre. Mais tout en leur laissant leurs propriétés particulières, tout en respectant leur autonomie, la charité les perfectionne, à la façon d'une forme extérieure, et elle les emporte dans son élan vers la fin suprême. C'est par un effet de la souveraineté et grâce à la direction plus haute de la charité-intention, que les autres vertus, sans perdre de vue leurs fins spéciales, s'orientent avec leurs actes vers la béatitude qui est Dieu. Voulons-nous dire que l'action d'un juste ne sera méritoire que moyennant un acte de charité, qui la commande et la coordonne avec la fin dernière? Tout au moins, sera-t-il nécessaire de produire des actes d'amour de Dieu très fréquents, tout pleins d'élan surnaturel, tels que l'âme en garde une vertu réelle et positive, quelque chose comme une force d'impulsion, capable de se communiquer à toute l'activité volontaire et de l'entraîner vers la fin de la charité? Il nous semble que non, quoique des théologiens l'aient prétendu. Voir Charité, t. ii, col. 2246-2250. Voici, pensons-nous, l'enseignement magistral et plus humain de saint Thomas, tel qu'il résulte, non de quelques passages isolés, mais d'un ensemble de textes clairs et concordants. « Il n'est pas plus possible, en cette vie, nous dit-il, de rapporter tout à Dieu, qu'il n'est en notre pouvoir de penser toujours à Dieu; c'est la perfection de la patrie. Mais rapporter virtuellement tout à Dieu, c'est la perfection de la charité strictement obligatoire pour tous. » S. Thomas, *De caritate*, q. un., a. 11, ad 2[um]. Rapporter *virtuellement* tout à Dieu, qu'est-ce à dire? La doctrine de saint Thomas sur l'action de la charité, dans l'ordre du mérite, peut ainsi se résumer. Il est nécessaire d'abord que l'homme, en état de grâce et possédant l'*habitus* de la charité, ait rapporté à Dieu comme à sa fin dernière par un acte de cette vertu, tout ce qu'il est, tout ce qu'il a et tout ce qu'il fait. Les œuvres qu'il accomplit ensuite, doivent être des actes honnêtes, moralement bons, conformes à la définition que le saint docteur a donnée de l'acte vertueux. Dès l'instant que l'homme s'est offert à Dieu, lui et tout ce qu'il a, par un acte de charité, et tant qu'il en garde l'*habitus* ainsi que la grâce sanctifiante, ses actions honnêtes, pour autant qu'elles tendent de leur nature vers la fin suprême, sont méritoires de la vie éternelle ou *de condigno*. Elles le sont, même si, en agissant, il ne pense pas à Dieu ni à la charité, se préoccupant seulement de bien faire, sans autre objectif que l'honnêteté particulière de l'acte accompli, ou même si, conduit par une vue confuse du bien moral, il n'aperçoit en ce qu'il fait aucun désordre. Accomplies dans ces conditions, nos œuvres sont-elles, en réalité, rapportées virtuellement à Dieu? Oui; elles le sont en vertu d'une causalité de la fin dernière sur les fins

intermédiaires, objet de nos actes bons. « Il faut considérer, ajoute encore saint Thomas, que, si la vertu de la cause première demeure dans les causes subordonnées, l'intention de la fin principale demeure aussi *virtuellement* dans toutes les fins secondaires; et voilà pourquoi quiconque poursuit une fin secondaire, par le fait même dirige virtuellement son intention vers la fin principale. Lors donc qu'un homme s'est ordonné lui-même à Dieu, comme à sa fin dernière, l'intention de cette fin qui est Dieu, la bonté souveraine, demeure *virtuellement* dans tout ce qu'il fait pour lui-même *(propter se)*; et, par conséquent, il peut mériter en tout, s'il a la charité. Et c'est en ce sens que l'apôtre nous fait une loi de tout rapporter à la gloire de Dieu. » S. Thomas, *ibid.* Ainsi donc il y aura relation *virtuelle*, au sens de saint Thomas, si la fin particulière de nos actes s'harmonise ou se coordonne avec la fin suprême, et si, après nous être donnés à Dieu, nous et tout ce qui est à nous, par un acte de charité, nous lui demeurons habituellement *(habitu)* ordonnés, autrement dit, si nous possédons sa grâce dans notre âme et sa charité dans notre cœur. Aurons-nous besoin de renouveler souvent l'acte de charité qui nous ordonne à notre fin? L'offrande et la donation de tout nous-mêmes à Dieu, ne pourront-elles être maintenues qu'à cette condition? A parler absolument et au point de vue du mérite, non. Il suffira que nous soyons fidèles, en temps voulu, au précepte de l'amour envers Dieu. S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. CXIV, a. 4; IIª-IIæ, q. CXXIV, a. 2, ad 2um; q. CLXXXII, a. 2; *Quæst. disp.*, *De potentia*, q. VI, a. 9; *De malo*, q. II, a. 5; q. IX, a. 2; *In IV Sent.*, l. II, dist. XL, q. I, a. 5; *De caritate*, q. un., a. 5, 11.

Les auteurs de théologie morale et d'ouvrages ascétiques ont raison d'encourager la pratique et de pousser au renouvellement de ce qu'ils nomment la *bona intentio*. Leurs exhortations vont à procurer davantage la gloire de Dieu, à faire pratiquer aux fidèles une vie plus parfaite, à amplifier la valeur méritoire de leurs œuvres. Qu'ils se gardent cependant de transformer en conditions rigoureuses du mérite, ce qui n'est que conseillé ou ce qui simplement intensifie ce dernier.

V. L'INTENTION DANS L'ADMINISTRATION ET L'USAGE DES SACREMENTS. — 1° *Du côté du ministre*. — 1. *Nécessité*. — Le concile de Trente a défini contre les protestants la nécessité, dans le ministre qui confère un sacrement, de l'intention de faire ce que fait l'Église: *Si quis dixerit in ministris, dum sacramenta conficiunt et conferunt, non requiri intentionem saltem faciendi quod facit Ecclesia, anathema sit.* Sess. VII, can. 11. Par cette déclaration solennelle une seule erreur était condamnée, mais tout le bloc des conceptions sacramentaires de la Réforme était logiquement atteint. — L'intention du ministre n'importe aucunement, suivant Luther; car le rite sacramentel, prétend-il, n'a point de valeur propre ou d'efficacité objective. Sorte de prédication évangélique en action, il ne sert qu'à éveiller la confiance dans les promesses du Sauveur. Ce n'est donc point un acte sacré du Christ, qui exige, pour être valable, en celui qui le représente et agit en son nom, un caractère officiel, ni même la volonté de se conformer à ses intentions. Le sacrement, ne dépendant que de la foi du sujet, n'a pas besoin d'être donné, mais d'être reçu, au nom du Seigneur. Que le ministre soit prêtre ou laïque, quoi qu'il fasse ou ne fasse pas, qu'il agisse par feinte ou par dérision ostensible, si le rite est accompli, la promesse divine suffisamment rappelée à la mémoire de qui le reçoit et la foi éveillée dans son âme, l'effet du sacrement est tout entier produit. L'Église, en opposant à ces théories protestantes sa doctrine de l'intention, faisait revivre du même coup la notion véritable du sacrement, le rôle nécessaire du ministre, et sa mission à elle, mandataire fidèle des volontés du Christ.

Le ministre du sacrement doit avoir l'intention *de faire au moins ce que fait l'Église*. Qu'est-ce à dire? Cette intention en celui qui confère un sacrement ne suppose pas forcément, ni qu'il en sait la nature, ni qu'il croit à son efficacité, ni même qu'il reconnaît la véritable Église du Christ. C'est la volonté de faire ce que le Christ a voulu, de suivre la pratique de la société fondée par lui, quelle qu'elle soit, ou même d'accomplir un rite religieux en usage parmi les chrétiens. Rien donc n'empêche qu'un protestant qui nie la vérité de l'Église romaine, qu'un païen qui en ignore absolument l'existence, qu'un impie aux yeux de qui les sacrements ne sont rien, n'ait l'intention implicite et confuse de faire ce que fait l'Église.

Avant que le concile de Trente eût défini le dogme de la nécessité de l'intention, l'Église, en plus d'une circonstance, avait dû le proposer à la croyance des fidèles et surtout le défendre contre les hérétiques. La profession de foi que le pape Innocent III obligeait les vaudois de souscrire, lorsqu'ils revenaient à l'Église catholique, affirme très clairement la nécessité de l'intention, dans le prêtre qui consacre l'eucharistie. Être prêtre et prononcer les paroles du canon de la messe avec *une intention fidèle*, telles sont trois conditions nécessaires à la consécration eucharistique, y est-il rappelé. Voir Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 424. Le pape Martin V, dans sa bulle *Inter cunctas* (1418), prescrit qu'on interroge les gens suspects d'être tombés dans les erreurs de Wicleff et de Jean Huss, leur demandant s'ils croient qu'un prêtre indigne, accomplissant comme il faut le rite sacramentel avec l'*intention de faire ce que fait l'Église*, consacre, absout, baptise, administre les sacrements d'une manière valable. *Ibid.*, n. 672. Selon le pape Eugène IV, dans le *Décret aux Arméniens*, les sacrements se composent de matière, de forme et de la personne du ministre, conférant le rite avec l'*intention de faire ce que fait l'Église;* faute de quoi le sacrement n'est pas accompli. *Ibid.*, n. 695.

Le dogme de la nécessité de l'intention, si nettement exprimé, n'est que la mise en relief ou l'explicitation d'une doctrine contenue dans l'enseignement et la pratique des premiers siècles, à savoir, que le ministre des sacrements, évêque ou prêtre, représente le Christ et son Église. Des apôtres qui baptisaient et faisaient baptiser « au nom de Jésus », qui célébraient « le repas du Seigneur », à la controverse donatiste qui précisa les rapports du ministre avec l'Église et de l'Église avec le Christ, la même affirmation se reproduit à la façon d'un écho. L'évêque ou le prêtre ne sont que des fondés de pouvoir. Leur fonction dans la célébration des rites dont le Christ est déclaré l'auteur, est simplement ministérielle. D'où, l'obligation pour eux, dans la collation d'un sacrement, d'agir dans la dépendance de l'autorité qu'ils incarnent, d'observer ce que le Maître a fait lui-même ou ordonné de faire, autrement, de conformer leurs intentions aux siennes. Cette conclusion les docteurs du XIIe et du XIIIe siècle la tireront immédiatement et sans trop de peine, de la donnée scripturaire et patristique.

A l'argument traditionnel s'ajoutent les *raisons théologiques* que la spéculation a assemblées et que répètent à peu près tous les manuels. Dieu respecte la nature des instruments dont il se sert. L'homme étant un être raisonnable et libre, si Dieu l'emploie dans l'administration des sacrements, ce ne peut être à la manière d'une force aveugle. Il lui demande, au contraire, de subordonner son action propre à l'action divine, d'agir avec une volonté, à la fois dépendante et autonome, autrement dit, avec une intention. — Au reste, la collation d'un sacrement est un acte moral

et de l'ordre le plus élevé; elle requiert aussi, de ce chef, une application des facultés d'intelligence et de volonté, une intention vraie. — La nature et la fin du rite sacramentel la supposent non moins nécessairement. La matière d'un sacrement, en soi, est indifférente à signifier ou à ne pas signifier l'effet sacré; l'ablution, par exemple, peut servir à diverses fins, à laver ou à rafraîchir Sans doute, la forme ou les paroles déterminent le sens sacramentel de la matière, mais non parfois avec autant de précision et de relief qu'il le faudrait : l'intention du ministre contribue à rendre impossible toute équivoque. Au surplus, bien que les paroles de la forme aient un sens objectif, elles n'expriment réellement ce sens, que si on le leur donne par l'intention. Cette raison fera plus d'impression, si l'on songe que les paroles de la forme n'ont pas, comme l'ont prétendu les théologiens de la Réforme, le sens précisément d'une exhortation ou d'un appel à la foi du sujet, mais bien une valeur consécratoire et pratique, qu'elles doivent opérer ce qu'elles signifient. Elles ont besoin, à cause de leur efficacité même, d'une volonté qui leur fasse atteindre leur but, en d'autres termes, d'une intention en celui qui les prononce. Ne serait-il pas ridicule de soutenir, conformément à la thèse protestante, que si un prêtre, ayant devant lui du pain et du vin, récite le chapitre XXVI de saint Matthieu, il consacre; ou que si une mère lave son enfant en invoquant la Trinité, elle le baptise?

L'intention dans le ministre de faire ce que fait l'Église, est nécessaire pour qu'un sacrement soit validement conféré. Le concile de Trente l'a défini contre Luther, mais sans se prononcer sur les qualités que doit avoir cette intention, sans préciser, en particulier, si elle doit être intérieure. Il a donc laissé subsister le problème, que peut-être saint Augustin, quoique d'une façon un peu différente, avait posé, qu'avaient résolu différemment au XIIe siècle Roland Bandinelli et Hugues de Saint-Victor, qu'avaient remis en honneur, avec une acuité nouvelle, peu après le concile de Trente, Catharin et quelques autres, et au sujet duquel l'ensemble des théologiens modernes s'est nettement prononcé.

2. *Qualités.* — L'intention de faire ce que fait l'Église peut être de deux sortes. Le ministre du sacrement veut en accomplir intégralement et sérieusement le rite extérieur, c'est-à-dire appliquer la matière requise et prononcer les paroles indispensables de la forme, sans songer à autre chose, ou même avec l'intention positive, dans son for intérieur, de s'amuser, de ne pas conférer le sacrement ; il n'a alors que l'intention dite extérieure. Ou bien le ministre, non content d'accomplir l'acte sacramentel dans sa matérialité, le veut comme un rite du Christ et de l'Église, ou comme un rite religieux en usage parmi les chrétiens, et c'est l'intention dite intérieure. Évidemment l'opposition entre ces deux formes d'intention provient, non du sujet, puisque toute intention est un acte intérieur de volonté, mais de l'objet, qui est dans un cas la réalité visible du rite et dans l'autre, la réalité invisible que le Christ ou l'Église ont en vue. Ni l'une ni l'autre, l'intention extérieure pas plus que l'intention intérieure, n'ont rien de commun avec celle que Luther préconisait, ostensiblement bouffonne, simple parodie de la pensée du Christ et de l'Église, et que le concile a condamnée. On peut donc se demander si l'intention intérieure est absolument nécessaire pour que le sacrement soit valable, si l'intention extérieure ne suffirait pas. Telle est une question que le concile n'a pas tranchée, l'abandonnant aux discussions des théologiens.

Ambroise Catharin, de l'ordre de saint Dominique et théologien du concile, dans un opuscule qui a pour titre : *De necessaria intentione in perficiendis sacramentis*, et qu'il écrivit en 1547, à Trente même, soutint que l'intention intérieure n'est pas requise, que la volonté d'accomplir sérieusement le rite extérieur du sacrement suffit pour sa validité. On n'avait pas encore défini le problème avec autant de précision, ni défendu la position adoptée, par des raisons aussi impressionnantes. L'opuscule de Catharin parut à Rome, en 1552, dans son ouvrage *De intentione ministri*, et ne souleva pas de protestation.

L'opinion de Catharin a rallié de nombreux défenseurs : probablement le jésuite espagnol Salmeron († 1585), certainement l'augustin F. Farvaques, professeur à Louvain († 1689), Gaspar Juenin († 1713), le P. Serry († 1738), Contenson († 1764), Drouin († 1742), et de nos jours, le docteur allemand Oswald, Les divers tenants de la pensée de Catharin ont cru cependant devoir la rendre plus acceptable. Il en est résulté parmi eux, sur plus d'un point, des nuances ou même des divergences d'opinion. Les uns n'admettent, par exemple, que pour le baptême la théorie de l'intention extérieure, parce que le baptême peut être conféré par un ministre sans caractère sacré. Les autres pensent que l'intention externe suffit dans les sacrements, où la forme exprime une action accomplie par le ministre, mais non pour l'eucharistie, la formule consécratoire, Ceci est mon corps, ne signalant pas la fonction ministérielle du prêtre. Selon d'autres encore. l'opinion ne s'applique pas au sacrement de mariage, qui ne peut être valide sans une intention intérieure des contractants; car les contractants remplissent chacun un rôle d'agent principal, et non de simple instrument. Même ceux qui tiennent l'intention extérieure pour suffisante, en n'importe quel sacrement, se divisent au sujet des circonstances qui doivent marquer l'accomplissement sérieux du rite. Pourvu que le ministre accomplisse sérieusement tout le rite. il est sans intérêt pour la validité du sacrement, que ce soit dans un lieu et avec une solennité déterminés, soutient un groupe plus avancé. Non, contestent la plupart; car la volonté dans le ministre d'accomplir sérieusement le rite a besoin de s'affirmer par un ensemble de circonstances, telles que la présence dans une église, le cérémonial accoutumé, sur invitation de conférer un sacrement.

A l'appui de leur opinion Catharin et ses partisans ont allégué des raisons qui ne sont pas sans valeur. Celui qui opère sérieusement le rite sacré leur semblait agir comme ministre du Christ, faire vraiment ce que veut l'Église, c'est-à-dire appliquer la matière et la forme au sujet, comme ils l'ont prescrit. L'effet suivait de là, indépendamment de l'intention du ministre, comme l'effet d'une cause naturelle en certaines circonstances déterminées se produit nécessairement. On aurait beau, approchant le feu d'un paquet d'étoupes, ne vouloir point que l'incendie s'allume, on ne l'arrêterait pas. Ainsi en est-il du rite extérieur que le ministre a posé, vis-à-vis de la grâce que ce rite confère *ex opere operato*. La même conclusion découlait si l'on tenait compte, d'autre part, de la constitution de l'Église. Quelle forme le Christ lui a-t-il donnée, sinon celle d'une société extérieure et visible, faite pour unir entre eux, non des anges, mais des hommes? Or une société de ce genre est régie par une administration qui expédie toutes les affaires extérieurement, bien que d'une façon sérieuse. Pourvu que les formalités légales qui règlent les conventions soient observées, les dépositaires de l'autorité n'ont cure de l'intention intérieure. Une signature régulière est valable, même si quelqu'un l'a donnée en se riant, en protestant dans son for intime qu'il ne s'engage à rien. La sentence qu'un juge, dans l'exercice de ses fonctions a prononcée avec toute la solennité requise,

aura son plein effet, quoi qu'il ait pensé et voulu à part soi. Pareillement donc un sacrement dont le rite extérieur fut sérieusement accompli était valide; en aucun cas on ne pouvait le considérer comme nul, par défaut d'intention intérieure dans le ministre. — Au surplus, l'intention mentale du ministre était chose qui échappe à l'observation, au contrôle Si elle est indispensable à la validité, comment les fidèles sauront-ils s'ils ont vraiment reçu un sacrement quelconque? Est-il impossible qu'un prêtre de mauvaise foi, baptise, absolve sans intention ou même avec une intention contraire, et, par conséquent, d'une manière nulle? Ne peut-on imaginer un évêque conduit par un esprit pervers et faisant des ordinations invalides? Quelle source perpétuelle de perplexités et d'appréhensions chez les fidèles sur l'état de leur âme, par rapport à leur salut! Quel danger que la hiérarchie d'ordre ne soit plus assurée, que le sacerdoce ne soit tari dans sa source! Voilà, disaient les défenseurs de Catharin, les désastreuses conséquences auxquelles expose l'intention mentale, si elle est requise.

Ils alléguaient, en outre, des textes d'auteurs anciens à qui ces difficultés n'avaient pas échappé tout à fait. Il leur semblait que saint Augustin, à propos de deux cas de simulation du baptême, l'un dans l'assemblée religieuse, l'autre sur la scène, avait résolu le premier dans le sens de leur opinion, déclarant valide le rite extérieur accompli sérieusement, quoique sans intention mentale. Voir *De baptismo contra donatistas*, l. VII, c. LIII, n. 101, *P. L.*, t. XLIII, col. 242. Ils n'avaient garde de négliger une réponse d'Innocent IV qui leur paraissait favorable à leur thèse, bien qu'il l'ait donnée avant son pontificat et qu'on puisse y voir le cas d'une intention intérieure implicite : *Non est necesse quod baptizans gerat in mente facere, quod facit Ecclesia; imo si contrarium gereret in mente, scilicet non facere, quod facit Ecclesia, sed tamen facit, quia formam servat, nihilominus baptizat, dummodo baptizare minister intendat.* Enfin ils prétendaient que saint Thomas lui-même tenait l'intention extérieure pour suffisante; et ils citaient à l'appui de cette assertion plutôt nouvelle, un passage de la *Somme théologique* : *Minister sacramenti agit in persona totius Ecclesiæ, cujus est minister. In verbis autem quæ profert, exprimitur intentio Ecclesiæ, quæ sufficit ad perfectionem sacramenti, nisi contrarium exterius exprimatur ex parte ministri vel recipientis sacramentum*, IIIª, q. LXIV, a. 8, ad 2um. L'intention de l'Église exprimée par l'accomplissement extérieur du rite sacramentel suffirait donc, excepté dans le cas où, soit le ministre, soit le sujet manifesteraient extérieurement qu'ils agissent par dérision.

Cependant personne entre les thomistes, avant Contenson, n'avait soupçonné saint Thomas d'être partisan de l'intention purement extérieure; bien au contraire. Dans son opuscule *De sacramentis*, d'où le pape Eugène IV a extrait à peu près littéralement l'*Instruction aux Arméniens*, le saint docteur mentionne, outre la matière et la forme, le ministre avec l'intention de faire ce que fait l'Église. Une intention si nettement distinguée du rite extérieur, qui s'y ajoute, ne peut être que mentale. Dans le texte en cause, saint Thomas ne dit pas qu'il suffit d'avoir l'intention de proférer les paroles, mais que c'est assez de l'intention que les paroles expriment. Lors donc que la forme signale l'action ministérielle : je te baptise, je te confirme, il suffit que le ministre ait l'intention que la forme signifie, pourvu qu'elle soit réelle et nullement fictive. Cette intention est intérieure, mais non exclusivement, car elle s'extériorise et prend corps dans les paroles du rite.

L'opinion de Catharin, aussitôt publiée, détermina une polémique des plus vives, non sur le terrain des définitions de Trente, mais sur celui de la théologie sacramentaire. La doctrine de l'intention intérieure fut défendue par des auteurs de marque, tels que Bellarmin, Suarez, Vasquez, de Lugo, Tournély, Benoît XIV, *De synodo diœcesana*, l. VII, 4, 8, 9. Et aujourd'hui elle est devenue l'enseignement presque unanime des théologiens, tandis que l'opinion de l'intention externe, qui avait d'abord souri à beaucoup, n'a conservé que très peu de probabilité.

Les raisons théologiques qui ont servi à prouver la nécessité d'une intention dans le ministre, pour peu qu'elles soient poussées, vont à établir qu'une intention mentale est non moins indispensable. S'il est nécessaire d'opposer à Catharin et à ses défenseurs des arguments spéciaux, tout d'abord, leur manière de concevoir l'œuvre du Christ, Église et sacrements, ne semble-t-elle pas s'arrêter à la superficie des choses, manquer de profondeur? Les mandataires du Sauveur ne sont pas de simples messagers de son action sanctifiante, ou des notaires qui enregistrent l'acte accompli par Dieu, accusent réception de la grâce par le sujet, sans plus. L'action sacramentelle, tout en demeurant une œuvre divine, est une œuvre profondément humaine, où l'homme entre tout entier et dont il est hautement responsable. La collation d'un sacrement suppose deux agents, qui conjuguent leur action pour une opération essentiellement une, un agent principal, qui est le Christ, un agent secondaire, le ministre. Mais le Christ emploie son ministre, à la manière non d'un instrument inconscient et sans vie, mais d'une cause raisonnable, sollicitant l'acte de son libre vouloir; et le ministre, s'il veut entrer dans son rôle de coopérateur, épouse la volonté supérieure qui le meut, y conforme exactement la sienne. Et il doit s'y conformer dans tout son objet.

Le rite extérieur du sacrement peut affecter le caractère ou d'une chose profane ou d'un acte religieux et sacré. Le Christ l'a institué de telle manière, qu'il peut revêtir cette dernière forme, sans l'avoir nécessairement. Qu'il soit, en fait, ce que le Christ a voulu qu'il fût, une réalité d'ordre surnaturel ou religieux, cela dépend du ministre. Le ministre doit vouloir user du pouvoir ministériel, qu'il tient du Christ, agir en son nom et par sa vertu. Or cette acceptation pleine et entière du vouloir divin, cette volonté qui a pour objet le rite sacramentel considéré, non dans sa matérialité, mais formellement comme un acte surnaturel ou religieux, c'est précisément ce qu'on appelle l'*intention interne*.

N'y a-t-il pas lieu de s'inquiéter de ce pouvoir quasi discrétionnaire du ministre? Et n'est-ce pas ce qui faisait appréhender à Catharin d'innombrables cas de sacrements invalides? Non : on ne peut affirmer, avec preuve à l'appui, qu'un évêque, un prêtre ait jamais manqué de l'intention requise. Ce qu'on exige du ministre est chose minime! Il faudrait avoir une âme bien dépravée pour refuser de parti pris ce minimum. Du reste, il y a tant d'autres moyens de frustrer un sacrement de son effet, et sans que les fidèles s'en doutent. Il est nécessaire de s'en remettre, en fin de compte, à la providence surnaturelle de Dieu, qui ne permettra pas que la source du sacerdoce vienne à se tarir par une suite d'ordinations invalides, ni que les fidèles perdent toute confiance dans les sacrements qu'ils reçoivent. L'assistance que le Christ a promise à son Église ne saurait être vaine.

Les documents ecclésiastiques antérieurs à Catharin, si l'on y regarde de près, ne sont pas favorables à sa thèse. La bulle « *Inter cunctas* » de Martin V, ainsi que le décret d'Eugène IV aux Arméniens, requièrent, outre la matière et la forme, l'intention du ministre. L'intention externe, se confondant avec l'accomplis-

sement du rite extérieur, ne peut, par conséquent, suffire. Cette conclusion se dégage surtout d'un passage du chapitre VI de la session XIVe du concile de Trente : « Que le pénitent ne présume point de sa foi, à ce point qu'il pense être absous, lors même que le prêtre n'a pas l'intention d'agir sérieusement et d'absoudre en réalité. » La volonté d'absoudre représente sans doute l'intention interne, ou celle dont l'objet comporte autre chose que le rite extérieur, la rémission du péché, Mais pourquoi les deux incises : *animus serio agendi* et *vere absolvendi?* Ou bien elles se complètent, ou bien elles sont synonymes; si elles ont même signification, agir sérieusement ici revient à absoudre; si elles se complètent, il est nécessaire que l'intention d'absoudre s'ajoute au rite sérieusement accompli : dans les deux cas l'intention interne est requise.

La condamnation par Alexandre VIII, en 1690, d'une proposition de Farvaques : « Valide est le baptême conféré par un ministre qui observe tout le rite extérieur et garde la forme du sacrement, mais dit fermement à part soi : Je n'ai pas l'intention de faire ce que fait l'Église, » porta à la doctrine de Catharin un coup à peu près décisif. Voir ALEXANDRE VIII, t. I, col. 761. Catharin n'avait jamais rien avancé d'aussi catégorique touchant l'intention du ministre en son for intime; la condamnation ne le visait donc pas personnellement, comme Rome l'a d'ailleurs déclaré. Toutefois son opinion, depuis lors gravement atteinte, ne cessa de perdre de son crédit, et « presque personne aujourd'hui, dit Pourrat, n'ose l'adopter franchement. » *La théologie sacramentaire*, p. 357.

Assurément il ne peut être question de la suivre en pratique. Car, lors même qu'elle demeurerait probable, il est prescrit dans l'administration des sacrements d'opter pour le parti le plus sûr. Si donc, contrairement à ce grave précepte, un sacrement a été conféré sans intention intérieure, il doit être réitéré sous condition, s'il est un de ceux qu'on ne reçoit qu'une seule fois et qui sont d'une suprême importance, comme le baptême ou l'ordination, à moins qu'on ait tout le temps de consulter le Saint-Siège sur la conduite à tenir. Le P. Pesch. estimant l'opinion de l'intention externe à peu près dénuée de toute probabilité, pense même que, si l'intention intérieure a fait *certainement* défaut, on pourra réitérer ce sacrement *absolument*. *De sacramentis*, t. I, th. I, n. 287.

L'intention doit être *intérieure*. Elle requiert encore d'autres qualités sans lesquelles un sacrement ne peut être valide. Comme nous les avons précédemment définies, il nous suffira de formuler les principes. L'intention *actuelle* est fort désirable, mais non indispensable à la validité d'un sacrement, personne ne pouvant se promettre de conférer le rite sans distraction. L'intention *virtuelle* suffisante est requise. Un ministre même distrait agit encore avec une volonté raisonnable et libre. C'est assez d'une décision antérieure qui continue d'influer sur l'action sacramentelle et sur son effet. Pourvu que la distraction n'empêche pas le ministre d'accomplir tout l'essentiel du rite, le sacrement qu'il confère est valide. Ni l'intention *habituelle* ni l'intention *interprétative*, telles qu'elles ont été définies plus haut, ne suffisent; car elles ne comportent ni l'une ni l'autre une action ou réelle ou raisonnable du ministre. Parce que les sacrements ne sont conférés que d'une façon concrète et particulière, il faut que l'intention soit *déterminée*, ou se rapporte sans confusion possible à une personne et à une matière distinctes. Les paroles mêmes de la forme : je *te* baptise, je *t*'absous, *ceci* est mon corps, l'exigent. Il est nécessaire enfin que l'intention soit *absolue*, au moins équivalemment. Autrement dit, si quelque condition est apposée, elle ne doit en aucun cas empêcher l'intention d'être absolue, au moment où le sacrement se confère. La condition pourra donc être un fait passé ou présent, mais non, si toutefois on excepte le cas particulier du mariage, un fait futur qui tiendrait en suspens l'effet sacramentel. L'intention *conditionnelle*, ainsi définie, est licite si le ministre a un motif sérieux d'y recourir, et qu'il s'agisse d'un sacrement nécessaire ou grandement utile.

2° *Du côté du sujet.* — 1. *Nécessité.* — Pour recevoir les sacrements dont ils sont capables, aucune intention n'est requise des enfants qui n'ont pas encore la raison, ni des adultes qui ne l'auront jamais. C'est l'enseignement de tous les théologiens et la pratique universelle et constante de l'Église. Ces créatures destinées au bonheur du ciel, ne peuvent produire aucun acte humain qui le leur assure. Cependant voici les sacrements, qui agissent *ex opere operato* en tous ceux qui n'y mettent pas d'obstacle. Le Christ donc, par le ministère de l'Église, remet à ces sujets inconscients, un péché qu'ils n'ont point personnellement commis, et il leur fait don de sa grâce. Le baptême, la confirmation, l'eucharistie et l'ordre sont les quatre sacrements qu'on peut leur conférer, au moins validement.

A un adulte qui a l'usage de la raison, un sacrement ne peut être validement conféré, s'il n'a l'intention de le recevoir. La justification pour les adultes a lieu « par une réception volontaire de la grâce et des dons », *per voluntariam susceptionem gratiæ et donorum*, comme le déclare expressément le concile de Trente. Sess. VI, c. VII. La justification exige aussi, de leur part, une préparation; or, parmi les dispositions préparatoires le saint concile mentionne entre autres : « le propos de recevoir le baptême, *dum proponunt suscipere baptismum.* » *Ibid.*, c. VI. L'intention est donc nécessaire. La doctrine des théologiens est, on peut dire unanime, sur ce point, et l'Église l'a sanctionnée au moins pratiquement. Et l'intention requise suppose un acte positif de volonté. Autrement, l'attitude de neutralité passive qui consiste à se prêter à l'administratoin du rite sacramentel, sans le repousser ni le vouloir, ne suffit pas. Cajétan avait soutenu la théorie de la *voluntas neutralis;* son opinion singulière fut communément rejetée par les docteurs.

On objecte à la doctrine de la nécessité de l'intention dans le sujet, un certain nombre de faits historiques contraires, par exemple, des ordinations imposées de force. Combien de saints personnages, que l'honneur du sacerdoce ou le fardeau de l'épiscopat épouvantaient, il a fallu contraindre à se laisser ordonner! On ne triomphait souvent de leur résistance prolongée que par la ruse et la violence. Même alors, répondrons-nous, on ne leur imposait pas les mains sans une intention suffisante de leur part. Saint Augustin, qui les avait expérimentés pour lui-même, a dit de ces procédés violents, qu'ils avaient pour but d'amener ceux qui en étaient dignes, à accepter volontairement l'ordination sacerdotale. Si parfois des ordinations ont été sans valeur, à cause du refus persistant des élus, ce sont là des exceptions regrettables dont l'Église n'a pas à répondre, et qui n'infirment pas la doctrine de l'intention. — Plus difficile à résoudre est le cas de certains baptêmes reçus par contrainte, soit au VIIe siècle, en Espagne, où le pieux roi des Wisigoths Sisebut, forçait les juifs à se convertir, soit, au VIIIe siècle, chez les Saxons que Charlemagne obligeait au baptême sous peine de mort, soit enfin au début du XIIIe siècle, alors qu'on sévissait contre les infidèles et les juifs. Le IVe concile de Tolède et le pape Adrien Ier ont conclu, chacun de leur côté, à la validité des baptêmes conférés sous l'empire d'une crainte grave. La réponse du pape Innocent III à la consultation de l'archevêque d'Arles, est

dans le même sens et elle expose, en outre, les principes de solution du cas de conscience. Il s'agissait de savoir si le baptême administré à des sujets endormis ou atteints d'aliénation mentale, est valide; le cas proposé se rattachait apparemment encore à des faits de conversions forcées. Le pape distingue deux cas : celui où la violence ne fut que relative, où le sujet, par conséquent, consentit à être baptisé, bien que devant la menace des supplices *(tanquam conditionaliter)*; celui, au contraire, où la violence fut absolue, c'est-à-dire où le baptême fut conféré par force ou par surprise, malgré le refus formel et persistant du sujet (*nunquam consentit, sed penitus contradicit*). Puis, il résout la question par application de ces principes. N'est pas valable le baptême des adultes qui, avant leur sommeil ou leur folie, ont protesté ne vouloir pas être baptisés, car ils sont censés persister dans leur refus. Est valide, au contraire, le baptême de ceux qui, suivant les exercices du catéchuménat, avaient formé le désir d'être baptisés. Voir BAPTÊME, t. II, col. 279. M. Pourrat remarque que le pape Innocent III assimile les premiers aux sujets qui s'approchent du sacrement, *ficti*, c'est-à dire en refusant le baptême dans leur for intime, sans manifester extérieurement leur refus *(ficti, qui quamvis non ore, corde tamen dissentiunt)*. Et cet auteur se demande : « Innocent III reconnaîtrait donc la validité du baptême administré à un sujet, qui a intérieurement l'intention de n'être pas baptisé, mais qui ne dévoile pas extérieurement l'opposition de sa volonté? » Le cardinal Gasparri le pense, *Tractatus canonicus de sacra ordinatione*, Paris, 1893, t. I, n. 643. Quoi qu'il en soit, les partisans de Catharin n'auraient pas lieu de s'en féliciter outre mesure; car il s'agit ici d'une intention externe, non dans le ministre, mais dans le sujet. Le texte d'Innocent III dans Denzinger-B. n. 410.

2. *Qualités.* — Une différence est à faire, sous le rapport de l'intention, entre le ministre et le sujet. Le ministre a surtout un rôle actif; il intervient à la façon d'une cause, non seulement dans l'accomplissement du rite, mais vis-à-vis de l'effet à produire. Le sujet a un rôle plutôt passif; s'il est adulte et conscient, il se dispose. De là vient qu'une intention moins parfaite est exigée de sa part.

D'une manière générale, selon la doctrine commune, l'adulte auquel on confère un sacrement, doit avoir l'intention *intérieure* de le recevoir comme une chose sacrée. Si l'on excepte le mariage et la pénitence, qui exigent une intention au moins *virtuelle*, il suffit d'une intention antérieurement formée et non rétractée. C'est l'intention *habituelle*, nécessaire, mais suffisante pour la libre acceptation d'un don ou d'un bienfait, donc aussi pour la réception d'un sacrement. L'intention est *expresse* ou *implicite*. Elle est expresse, lorsqu'elle a été positivement exprimée; elle est implicite, si elle est contenue dans une autre intention suffisamment manifeste, telle que serait la volonté d'embrasser la religion chrétienne, d'accomplir tout ce qui est nécessaire au salut, ou de vivre et de mourir en catholique. Cette dernière, parce qu'elle implique la volonté de recevoir les sacrements nécessaires au salut, ou du moins les sacrements que l'Église a coutume de conférer aux malades en danger de mort, suffit pour le baptême, la confirmation, le viatique et l'extrême-onction; la précédente est exigée pour le sacrement de l'ordre.

L'intention s'entend encore de l'application que le prêtre fait à une ou plusieurs personnes déterminées des fruits de la sainte messe. Voir FRUITS DE LA MESSE, t. VI, col. 933-943.

S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia-IIæ, q. XII, CXIV, a. 4; *De malo*, q. II, a. 5; q. IX, a. 2; *De caritate*, q. IV, a. 5, 11; Drouin, *De re sacramentaria*, dans Migne, *Cursus theol.*, t. XX, col. 1479-1555; Franzelin, *De sacramentis in genere*, Rome, 1878; A. Ballerini, *Opus theol. morale*, Prato, 1889, t. I, tr. I, c. VIII, n. 157-165, 190-217; Lehmkuhl, *Theologia moralis*, Fribourg-en-Brisgau, 1890, t. I, 1,8, 9,30-33; t. II, 24-30, 48, 49, n. 258, 262-264; Terrien, *La grâce et la gloire*, Paris, 1901, t. II, l. VII, c. IV; Billot, *De Ecclesiæ sacramentis*, Rome, 1906, th. XVIII, XIX; Chr. Pesch, *De sacramentis*, Fribourg-en-Brisgau, 1908, t. I, tr. I, sect. V, a. 3; sect. VI, a. 2; Pourrat, *La théologie sacramentaire*, Paris, 1910, c. VII; Noldin, *Sum. theol. moralis*, t. III, *De sacramentis*, Inspruck, 1911, l. I, q. III, a. 2, 3; q. IV, a. 1.

A. THOUVENIN.

**INTERDIT.** L'interdit est une des trois sortes de censures qui peuvent être portées par l'Église; les deux autres sont l'excommunication et la suspense. Voir ces mots. — I. Définition et espèces. II. Ancienneté et usage. III. Interdits en vigueur. IV. Effets. V. Levée de l'interdit.

I. DÉFINITION ET ESPÈCES. — 1° *Définition.* — Le Code de droit canonique, can. 2268, § 1, définit l'interdit *une censure par laquelle des fidèles, tout en demeurant dans la communion de l'Église, sont privés de certaines choses sacrées qui sont énumérées dans les canons suivants.* — 1. C'est une *censure*, donc une peine médicinale. L'interdit n'a pas pour but principal de punir, mais de corriger et de guérir; il est une mesure de rigueur, mais destinée à ramener le pécheur à résipiscence. Cela est vrai des interdits lancés contre des particuliers; mais aussi des interdits qui frappent une région, un État; de telles mesures atteignent inévitablement des sujets innocents en voulant punir le péché du prince; mais l'Église veut que les plaintes des sujets fassent pression sur le coupable et le décident à renoncer à son désordre. Nous aurons l'occasion de citer diverses preuves historiques de l'efficacité de cette sanction, une des plus graves que l'Église ait à sa disposition.

De ce caractère médicinal de l'interdit, il résulte que le repentir est la condition nécessaire pour en obtenir la levée; l'interdit sera porté, non pour un temps déterminé, mais sans limitation de temps; il pèsera plus ou moins longtemps selon que le coupable s'opiniâtrera dans sa faute ou au contraire se repentira plus promptement et demandera l'absolution.

Dans certains cas seulement, l'interdit est porté comme peine vindicative, ayant surtout pour but de punir, can. 2255, § 2. On le reconnaîtra à ce que la sentence porte l'interdit pour un temps déterminé, proportionné à la gravité de la faute que l'on veut châtier. Can. 2291, 1° et 2°. Ferraris, *Prompta bibliotheca*, édit. Migne, 1865, t. IV, col. 763. En cas de doute, on considérera l'interdit comme une censure et on le traitera comme tel.

2. L'interdit laisse ceux qui en sont frappés *dans la communion de l'Église*, et par là il se différencie de l'excommunication. Celle-ci, plus grave de sa nature que l'interdit, rompt en tout ou en partie les liens qui rattachent à la société des fidèles; elle place hors de la communion de l'Église ceux qui en sont atteints. Can. 2257, § 1. L'interdit, au contraire, laisse subsister les liens qui unissent les fidèles entre eux ou avec le centre social; il défend seulement certains actes de culte, il ferme seulement certaines sources de grâces.

Cela explique que l'excommunication ne peut jamais tomber que sur des coupables, tandis que l'interdit, quand il est porté en général sur une personne morale, sur une région ou un pays, atteint indirectement des innocents. Il arrive d'ailleurs parfois qu'avec l'interdit sur le collège ou le pays, l'excommunication soit prononcée contre les principaux coupables. Ainsi en 1198, Innocent III, par son légat Rainier, moine de Cîteaux, jette l'interdit sur le royaume de Léon pour punir le mariage illégitime contracté par le roi Alphonse avec Bérangère de Castille; mais en même temps le roi et la reine sont personnellement excommuniés; et quand

Bérangère eût été renvoyée à son père, la sentence d'absolution visa simultanément l'excommunication des coupables et l'interdit du royaume. Innocent III, *Regesta*, l. II, epist. LXXV; l. VII, epist. LXVII et XCIV; *P. L.*, t. CCXIV, col. 612; t. CCXV, col. 345 et 376.

3. L'interdit *prive* ceux qui en sont frappés *de certaines choses sacrées* que le Code énumère en parlant des effets de l'interdit. Nous examinerons en détail ces effets. D'une manière générale, la sentence peut être plus ou moins sévère et porter plus ou moins d'interdictions; mais les choses qui peuvent être prohibées par l'interdit se ramènent à trois groupes de biens spirituels : la réception des sacrements, la participation aux offices divins ou leur célébration, la sépulture ecclésiastique. Ferraris, *loc. cit.*, col. 759.

2° *Espèces.* — L'interdit peut être jeté sur des lieux ou sur des personnes; et dans les deux cas, il est particulier ou général. D'où quatre espèces d'interdits :

L'interdit *local particulier* atteint un lieu, nous pourrions dire un local déterminé, par exemple un cimetière, une église ou même un autel.

L'interdit *local général* atteint un groupe plus ou moins important de lieux particuliers, un royaume par exemple, ou une province ou un diocèse, ou encore une ville, une paroisse. Innocent III, *Regesta*, l. I, epist. CCCCLIV, *P. L.*, t. CCXIV, col. 506; reproduit dans les *Décrétales* de Grégoire IX, l. V, tit. XL, c. 17; Friedberg, *Corpus juris canonici*, Leipzig, 1881, t. II, col. 916-917. Nous avons vu et nous verrons des exemples d'interdit porté contre des pays par Innocent III; pour nous en tenir au même pape, en 1198, il interdit la ville de Crémone coupable d'avoir soutenu l'usurpateur Markwald, l. I, epist. CCCCLXI, *P. L.*, t. CCXIV, col. 433; et en 1203, il menace de frapper d'interdit la province de Normandie, si le roi d'Angleterre, Jean Sans Terre, refuse de recevoir l'évêque de Séez. L. III, epist. LXXIII, *P. L.*, t. CCXV, col. 69.

L'interdit *personnel particulier* frappe directement une ou plusieurs personnes spécialement désignées, ou coupables du crime visé par la sentence.

L'interdit *personnel général*, que l'on pourrait appeler aussi *collégial* ou *collectif*, atteint un groupe de personnes dont plusieurs peuvent être innocentes, par exemple, les habitants d'une ville, ou encore une personne morale comme une université, un collège, un chapitre, un couvent. Ferraris, *loc. cit.*, col. 760-761.

II. ANCIENNETÉ ET USAGE. — Il est difficile d'assigner une date précise au premier emploi de ce genre de pénalité.

L'interdit personnel est sans doute aussi ancien que l'Église, sinon dans sa forme juridique actuelle, du moins dans son principe. Il était naturel que, pour punir certaines fautes et ramener un coupable au droit chemin, on songeât à l'exclure des assemblées de fidèles; et cette exclusion pouvait être une excommunication, si elle brisait le lien intérieur; elle pouvait aussi bien n'être qu'une *interdiction* de se mêler aux assemblées liturgiques. La sanction posée en principe par Jésus-Christ : *Sit tibi sicut ethnicus et publicanus*, Matth., XVIII, 17, s'interprète également de l'une et de l'autre manière. C'était un véritable interdit que la discipline qui n'admettait pas les pénitents aux assemblées religieuses; et le geste par lequel saint Ambroise aurait arrêté sur le seuil de l'église de Milan l'empereur Théodose après le massacre de Thessalonique, était également un interdit. Cf. S. Ambroise, *Epist.*, LI, *P. L.*, t. XVI, col. 1160 sq.

Vers l'époque de saint Ambroise, la correspondance de saint Basile (329-379) contient une mention d'un interdit collégial et d'un interdit local. Un évêque avait demandé au saint docteur ce qu'il convenait de faire pour punir le rapt d'une jeune fille Saint Basile répond, *Epist.*, CCLXX, *P. G.*, t. XXXII, col. 1002-1003, que le ravisseur doit être excommunié, ses complices avec toute leur famille exclus des prières pendant trois ans (ce qui vraisemblablement veut dire que pendant ce temps on ne les admettra pas à prier avec les fidèles), et que, dans le lieu où le ravisseur se sera réfugié, on ne doit pas célébrer les offices tant que les habitants n'auront pas chassé le coupable ou que la jeune fille n'aura pas été rendue à ses parents. Que cette sentence ait été suivie d'effet ou non, peu importe; mais la manière dont saint Basile répond ne permet pas de penser qu'il fût lui-même l'inventeur de cette pénalité; il a dû la trouver en usage autour de lui et avant lui.

Interdire un village, une ville ou interdire une province ou un royaume sont des mesures qui ne diffèrent que par le degré de gravité et non par la nature. Ce degré fut-il vite et souvent franchi? Les documents font défaut pour répondre; et en tout cas il faut attendre plusieurs siècles pour trouver un interdit lancé contre un royaume, une province ou même un diocèse. Grégoire VII (1073-1085), aurait prononcé un interdit contre la Pologne, Ferraris, *loc. cit.*, col. 764. Une lettre de saint Yves de Chartres († 1115) au pape Pascal III, *Epist.*, XCIV, *P. L.*, t. CLXII, col. 114, demande au pape de faire fermer les églises de la ville de Chartres et des faubourgs en punition de graves désordres : c'est un véritable interdit que sollicite le saint, bien que le mot ne soit pas prononcé; mais il avoue lui-même qu'il demande une mesure peu employée : « à des maux nouveaux, dit-il, il faut appliquer des remèdes inusités, *insolita medicamenta.* »

Il allait en être autrement. Au cours des XII$^{e}$ et XIII$^{e}$ siècles, l'usage de l'interdit général contre une province ou un royaume devient de plus en plus fréquent. En 1129, l'évêque de Paris, Étienne de Senlis, met en interdit son diocèse où Louis le Gros voulait l'empêcher de réformer certains abus. S. Bernard, *Epist.*, XLV, XLVI et XLVII; *P. L.*, t. CLXXXII, col. 149 sq.; Vacandard, *Saint Bernard*, Paris, 1895, t. I, p. 264 sq. En 1142, le pape Innocent II met en interdit les villes, villages ou châteaux dans lesquels s'arrêterait le roi de France, Louis le Jeune. Vacandard, *op. cit.*, t. II, p. 180. La même année, le légat du pape prononce la même sentence contre les domaines du comte de Vermandois. En 1170 et 1171, Alexandre III, après une première menace, prononce l'interdit contre les domaines de Henri II, roi d'Angleterre, à l'occasion de ses démêlés avec saint Thomas Becket.

Avec Innocent III (1198-1216), commence ce que l'on pourrait appeler l'âge d'or de l'interdit. La grandeur des desseins, que ce pontife poursuivait avec une énergie indomptable, le rôle que jouait alors la papauté au milieu de la chrétienté, expliquent qu'il n'ait pas craint de recourir fréquemment à une mesure aussi grave et par le fait même aussi efficace. Nous avons déjà signalé pour la première année de son pontificat l'interdit porté contre la ville de Crémone. La même année, 1198, la France est mise en interdit par le légat Pierre de Capoue : il s'agissait de forcer le roi Philippe-Auguste à abandonner Agnès de Méranie pour revenir à son épouse légitime, Ingeburge de Danemark; après d'inutiles admonestations, il devenait nécessaire d'user de rigueur, ou, comme le disait plus tard le pape lui-même à la reine Ingeburge, « après avoir inutilement pansé les plaies avec de l'huile, il fallait y verser du vin, » pour les guérir plus vite. L. III, epist. XI, *P. L.*, t. CCXIV, col. 881 sq. L'interdit ne fut levé qu'après deux ans, le 8 septembre 1200, après que le roi se fut soumis et eut repris son épouse. *Gesta Innocentii III*, c. LI sq. *P. L.*, t. CCXIV, col. XCVI sq.; *Regesta*, l. II epist. CXCVII, *P. L.*, *ibid.*, col. 745 sq.

En 1198 encore, le pape enjoint au moine Rainier,

son légat en Espagne, de jeter l'interdit sur le royaume de Léon pour forcer le roi Alphonse à se séparer de Bérengère de Castille avec laquelle il avait contracté un mariage que les lois de l'Église ne reconnaissaient pas. *Regesta*, l. I, epist. XCII; l. II, epist. LXXV; l. VII, epist. LXVII et XCIV; *P. L.*, t. CCXIV, col. 79 sq., 610 sq., t. CCXV, col. 345 et 376. Toujours la même année, le même légat reçoit du pape l'ordre de jeter l'interdit sur le royaume de Navarre, s'il est vrai que le roi s'est allié avec les Maures contre Alphonse de Castille. L. I, epist. XCII, *P. L.*, t. CCXIV, col. 80.

Il est inutile de pousser plus loin cette enquête. Ce fut alors l'apogée du pouvoir de la papauté. Bientôt ce pouvoir décrut; l'interdit porté contre un royaume serait une arme sans force au milieu d'une société moins foncièrement chrétienne. Et d'ailleurs l'incroyable abus qui fut fait pendant quelque temps de ce moyen de coercition en avait singulièrement diminué la valeur. A force de frapper l'arme s'est émoussée. Au XV[e] siècle, les papes voulant unir les forces de l'Europe contre la puissance des Turcs, brandissent encore quelquefois la menace de l'interdit; ils n'osent plus guère en venir à la sentence proprement dite.

Et pourtant on eut, en plein XIX[e] siècle, une preuve de ce que pourrait encore une pareille sentence. L'archevêque de Posen, Martin de Dunin, ayant été emprisonné pour avoir désobéi aux lois antireligieuses portées par le gouvernement prussien, le clergé de Posnanie pratiqua un véritable interdit dans toute la province, sans qu'une sentence pontificale l'ait prononcé (1839-1840). : « il ordonnait dans toutes les églises un deuil permanent; et malgré les sommations royales, il aimait mieux payer amendes sur amendes que de rétablir ses pompes du culte. L'orgue était devenu sans voix et se refusait à célébrer Dieu tant que l'archevêque serait captif. » G. Goyau, *L'Allemagne religieuse, le catholicisme*, Paris, 1910, t. II, p. 201. Ce fut un des épisodes de la lutte par laquelle l'Église d'Allemagne reconquit sa liberté.

III. Interdits en vigueur. — L'interdit peut être porté par le droit ou par une sentence judiciaire, *a jure* ou *ab homine*.

1° *A jure*. — Le droit ancien contenait un assez grand nombre d'interdits. Ferraris, *loc. cit.*, col. 765-767.

Parmi ceux que connaissait le *Corpus juris*, il faut citer au moins les cinq interdits locaux généraux portés : 1. contre les provinces ou royaumes dont les chefs empêcheraient les légats ou nonces apostoliques de remplir leur office, *Extrav. comm.*, l. I, tit. I, c. I, Friedberg, *Corpus juris*, t. II, col. 1237; 2. contre toute ville, à l'exception de Rome, qui attaque des cardinaux ou prête secours et aide à des agresseurs de cardinaux, *Sexte*, l. V, tit. IX, c. 5, *ibid.*, col. 1093; 3. contre le territoire d'un prince qui a frappé, banni ou emprisonné son évêque, contre les lieux où cet évêque sera retenu en prison, *Clement.*, l. V, tit. VIII, c. 1, *ibid.*, col. 1188; 4. contre la ville où doit se tenir le conclave et qui empêche d'observer les règles prescrites pour l'élection du pape, *Sexte*, l. I, tit. VI, c. 3, *ibid.*, col. 948; 5. contre les villes qui admettent l'usure ou contre les domaines de ceux qui favorisent les usuriers, *Sexte*, l. V, tit. V, c. 1, *ibid.*, col. 1081.

Dans la législation décrétée par le concile de Trente pour la réforme de l'Église, deux nouveaux interdits furent prononcés : 1. contre le chapitre qui donnerait des lettres dimissoriales sans nécessité, avant une année de vacance du siège épiscopal, sess. VII, c. 10, *De reformatione;* 2. contre le métropolitain ou à son défaut, l'évêque le plus ancien de la province, qui ne dénoncerait pas dans les trois mois un évêque manquant plus d'un an, sans motif ou permission, à la loi de la résidence : l'évêque ou le métropolitain négligent était frappé d'un interdit *ab ingressu ecclesiæ*, sess. VI, c. 1, *De reformatione*.

Ces deux interdits du concile de Trente furent maintenus dans la constitution *Apostolicæ sedis* du 12 octobre 1869. De tous les interdits antérieurement portés par le droit, elle ne gardait que les suivants : 1. les collèges, universités ou chapitres qui feraient appel des ordres du pape à un futur concile général étaient frappés d'un interdit spécialement réservé au pape, const. *Apostolicæ sedis*, § 6, n. 1 (interdit porté précédemment par la bulle dite *Cœnæ*, c. 2); 2. ceux qui célébreraient ou feraient célébrer des offices divins dans des églises ou autres lieux interdits, ou qui admettraient aux offices divins, aux sacrements ou à la sépulture ecclésiastique des personnes excommuniées nommément, seraient frappés d'un interdit *ab ingressu ecclesiæ*, jusqu'à ce qu'ils aient accompli les satisfactions exigées par celui dont ils auraient méprisé la sentence, const. *Apostolicæ sedis*, § 6, n. 2 (interdit porté par les *Décrétales* de Grégoire IX, l. V, tit. XXVII, c. 7, Friedberg, t. II, col. 831).

A ces quatre interdits de la constitution *Apostolicæ sedis* et du concile de Trente, la constitution *Romanus pontifex* du 28 août 1873 en ajoute un cinquième : interdit *ab ingressu ecclesiæ* spécialement réservé au pape contre ceux qui, revêtus du caractère épiscopal, admettraient au gouvernement d'un diocèse le candidat nommé ou présenté, avant les lettres apostoliques qui lui conféreraient l'institution.

Le Code de droit canonique a considérablement modifié sur ce point la législation antérieure :

1. Il maintient l'interdit *ipso facto*, spécialement réservé au pape, contre les universités, collèges, chapitres *ou autres personnes morales*, sous quelque nom qu'on les désigne, qui feraient appel des décrets du pape régnant à un futur concile général. Can. 2332 (les mots en italiques ont été ajoutés par le Code).

2. Il fait revivre un interdit prononcé par l'ancien droit, qui atteint *ipso facto* et personnellement les personnes coupables du fait qui a motivé un interdit collégial ou local. Can. 2338, § 4 (*Sexte*, l. V, tit. VII, c. 11; tit. XI, c. 24, Friedberg, t. II, col. 1089 et 1106).

3. Il prononce un interdit nouveau, mais *ferendæ sententiæ*, contre ceux qui, pour voler ou dans toute autre intention coupable, violent des cadavres ou des sépultures. Can. 2328.

4. Même menace contre ceux qui, pendant un premier mariage, essaient d'en contracter un second, même purement civil, si, avertis par l'ordinaire, ils persévèrent dans leur union illégitime. Can. 2356.

5. Il prononce un interdit *ipso facto*, *ab ingressu ecclesiæ*, réservé à l'ordinaire, contre ceux qui, sans y être forcés, donneraient la sépulture ecclésiastique à des infidèles, apostats, hérétiques, schismatiques, excommuniés ou interdits, à moins qu'avant de mourir ils n'aient donné des signes de repentir. Can. 2339. Ainsi se trouve précisée et quelque peu modifiée la teneur de la constitution *Apostolicæ sedis*, § 6, n. 2, *in fin.*

6. Un interdit *ipso facto, ab ingressu ecclesiæ*, mais non réservé, est porté contre ceux qui sciemment célèbrent ou font célébrer des offices divins dans des lieux interdits; contre les curés ou gardiens responsables qui admettent à célébrer des offices divins qui leur sont défendus, des clercs excommuniés, interdits ou suspens, après une sentence qui les condamne ou les déclare tels; l'interdit ne peut être levé que quand les coupables auront accompli une satisfaction convenable, au gré de celui dont ils ont méprisé la sentence. Can. 2338, § 3. C'est à peu près la reproduction de la constitution *Apostolicæ sedis*, § 6, n. 2.

7. Un interdit *ab ingressu ecclesiæ*, mais *ferendæ sen-*

*tentiæ*, menace ceux qui violent une église ou un cimetière par des actes qui exigent une réconciliation. Can. 2329. Cet interdit se trouvait déjà dans le *Décret* de Gratien, part. II, caus. XVII, q. IV, c. 11; Friedberg, t. I, col. 818.

2. *Ab homine.* — En dehors des interdits *ferendæ sententiæ*, que nous venons d'énumérer d'après le Code, et qui sont en partie *a jure*, puisque le droit les prévoit, en partie *ab homine*, puisqu'ils ont besoin d'une sentence qui les applique, nous ne pouvons songer à citer les divers cas qui peuvent être sanctionnés par un interdit. Le Code prévoit seulement les règles suivantes relatives soit à l'autorité qui peut prononcer l'interdit, soit aux formalités que doit revêtir la sentence d'interdit.

L'autorité qui peut porter l'interdit est nécessairement celle qui a pouvoir législatif ou judiciaire au for externe, c'est-à-dire l'autorité épiscopale. Can. 2220, § 1. Le code ajoute même, *ibid.*, § 2, que le vicaire général ne peut infliger aucune peine sans un mandat spécial. Mais tout interdit n'est pas de la compétence de l'évêque. Un interdit général, soit local sur le territoire d'un État ou sur tout un diocèse, soit personnel sur le peuple d'un État ou d'un diocèse ne peut être porté que par le Saint-Siège ou sur son ordre. L'évêque a le droit de prononcer un interdit, soit général sur une paroisse ou son peuple, soit particulier sur un lieu ou une personne. Can. 2269.

La sentence d'interdit sera d'ordinaire précédée de toutes les formalités d'un jugement en forme. Mais il n'est pas nécessaire qu'il en soit ainsi. Comme les autres peines, l'interdit peut être prononcé sans jugement, par manière de précepte, à condition que le délit à punir soit certain. Can. 1933, § 4.

IV. Effets. — Pour comprendre la sentence d'interdit et savoir à qui et à quoi elle s'étend, quels en doivent être les effets, il faut avant tout en prendre connaissance et en étudier les termes. Il peut s'y trouver des précisions spéciales, dans le sens de la rigueur ou de l'indulgence, auxquelles on devra se conformer. Les règles qui suivent n'ont d'application qu'à défaut de ces précisions particulières; elles serviront à interpréter les interdits prononcés par le code ou les sentences d'interdits prononcées sans autre explication.

Mais avant d'exposer la législation actuelle sur les effets de l'interdit, il n'est pas sans intérêt de voir ce que fut l'interdit dans le passé et de suivre les adoucissements successifs par lesquels il est devenu peu à peu ce qu'il est aujourd'hui.

1° *Ancienne discipline.* — Une sentence bien connue est celle par laquelle Pierre de Capoue, légat d'Innocent III, frappa d'interdit le royaume de France en 1198. Elle a été publiée par dom Martène, *Thesaurus anecdotorum*, t. IV, col. 147, et reproduite par Migne, dans son édition des *Gesta Innocentii papæ III*, *P. L.*, t. CCXIV, col. XCVII, note 60. En voici les principales dispositions : les églises seront absolument fermées aux fidèles; on n'y admettra personne que pour baptiser des enfants. Une seule messe y sera célébrée par semaine, le vendredi, pour consacrer la sainte Eucharistie pour les malades, et il n'y aura avec le prêtre célébrant que l'enfant qui répond à la messe. Aucune messe ne sera célébrée le dimanche; au lieu de messe, une prédication devant l'église. Aucune messe non plus durant la semaine sainte; le jour de Pâques seulement les prêtres pourront dire une messe, mais privée avec un seul servant. Aucune communion que la communion des malades en danger de mort. A Pâques même, on se contentera de réunir les paroissiens devant l'église pour leur annoncer la fin du carême et la permission de manger gras. — On ne refusera pas d'entendre les fidèles en confession, mais seulement sous le porche de l'église : tout au plus, s'il n'y a pas de porche et que le temps soit mauvais, pourra-t-on ouvrir la porte de l'église, et la confession aura lieu sur le seuil même. On ne donnera pas l'extrême-onction aux malades. On ne fera aucune sépulture en terre bénite.

Innocent III ne semble pas d'ailleurs avoir été disposé à mitiger beaucoup les sentences d'interdits de ses légats, sentences qui probablement ressemblaient beaucoup à celle que nous venons de citer. Il admet bien qu'une sentence d'interdit prononcée par un évêque ou un archevêque, sauf mandat spécial du Saint-Siège, ne puisse atteindre tel couvent, lib. I, epist. CXXXVII, *P. L.*, t. CCXIV, col. 123; mais ailleurs, il donne au contraire à un évêque le pouvoir de soumettre tous ses diocésains, même les religieux, à une sentence d'interdit. L. I, epist. CXXXII, *P. L.*, *ibid.*, col. 120; epist. CCLXV, col. 222. Il accorde à l'évêque de Pampelune de célébrer la messe ou de l'entendre tous les jours, malgré l'interdit général sur le royaume de Léon, mais « les portes closes, sans sonnerie de cloches et à voix basse. » L. I, epist. CCLXXXVII, *P. L.*, *ibid.*, col. 244. Plus tard, en 1203, il permet aux moines de Saint-Germain-l'Auxerrois, au cas où l'un d'entre eux mourrait en temps d'interdit, « de sonner une seule cloche à ses obsèques, au jour même de l'enterrement, pourvu que les sonneries ne soient ni très espacées, ni prolongées. » L. VI, epist. XXIII, *P. L.*, t. CCXV, col. 27. En 1208, la ville de Ferrare ayant été mise en interdit, et la sentence portant que tout sacrement était défendu, hormis le baptême des enfants et la pénitence pour les mourants, il déclare que l'on pourra également donner la confirmation. L. XI, epist. CCLXVII, *P. L.*, t. CCXV, col. 1582 sq.

Si rigoureuse que fût cette discipline de l'interdit, elle semble douce en comparaison d'une sentence que porta Alexandre III en 1173 à propos des démêlés entre Henri II d'Angleterre et ses fils. Elle est terrible dans sa brièveté. Le roi doit, dans les quarante jours, rendre à ses fils leurs épouses; sinon, toute la province où il les tient prisonnières sera mise en interdit de telle sorte que « tout office divin y cessera, hormis le baptême des enfants et la pénitence des mourants. » *Epist.*, MVII, *P. L.*, t. CC, col. 966.

Les plus importantes mitigations furent apportées par Boniface VIII (1293-1303) : avec lui la discipline commence vraiment à se modifier et on ne se sent plus très loin de la discipline actuelle. Il permet, en temps d'interdit, de consacrer le saint chrême au jour du jeudi saint, *Sexte*, l. V, tit. XI, c. 19, Friedberg, t. II, col. 1104; dans toutes les églises ou couvents, on dira les messes, on fera les offices comme auparavant, mais portes closes, sans sonnerie de cloches, et à voix basse; bien plus aux quatre grandes fêtes, c'est-à-dire à Noël, à Pâques, à la Pentecôte et à l'Assomption, les portes seront ouvertes, on sonnera les cloches, on célébrera solennellement les offices : seuls les excommuniés n'y seront point admis. *Ibid.*, c. 24, Friedberg, t. II, col. 1106. Plus tard, à ces quatre fêtes, furent ajoutées l'octave du Saint-Sacrement, bulle *Ineffabile* de Martin V, 1429, et *Excellentissimam*, d'Eugène IV, 1433, *Magnum Bullarium romanum*, Luxembourg, t. II, p. 308 et 323. D'après Ferraris, *Prompta bibliotheca*, éd. Migne, t. IV, col. 769, Léon X aurait de plus excepté de l'interdit la fête de la Conception de la sainte Vierge avec son octave; mais nous n'avons pas trouvé la bulle qui contiendrait cette disposition.

Telles furent les principales mitigations qui furent apportées à la discipline des interdits : elles constituèrent le droit jusqu'au Code de droit canonique qui les renouvelle, les complète ou sur certains points les modifie. C'est cette discipline actuelle, qu'il nous reste à étudier.

2° *Discipline actuelle.* — 1. *Effets de l'interdit local.* —

*a) Quels offices sont défendus en cas d'interdit local?* Canons 2270, 2271 et 2272.

Aucun interdit local, soit général, soit particulier ne doit empêcher de donner aux mourants les sacrements et les sacramentaux, surtout pénitence, eucharistie, extrême-onction et bénédiction apostolique *in articulo mortis*, pourvu que les conditions requises par ailleurs soient remplies.

D'autre part tout interdit local est suspendu aux fêtes de Noël, Pâques, Pentecôte, Fête-Dieu et Assomption; il n'y a que l'ordination et la bénédiction solennelle des noces qui soient défendues même en ces jours.

En dehors de ces règles absolues auxquelles il semble que toute sentence d'interdit doive se plier, le principe est que l'interdit local, général ou particulier, défend de faire aucun office divin, ou aucune fonction sacrée, sauf les exceptions suivantes ou les dispositions expresses que contiendrait le sentence.

L'*interdit local général* sera interprété et observé de la manière suivante : *a.* les clercs, à moins qu'ils ne soient personnellement interdits, pourront accomplir tous les offices divins et toutes les fonctions sacrées dans quelque église ou oratoire que ce soit; mais sans assistance ni solennité, portes closes, à voix basse et sans sonnerie de cloches; *b.* dans les églises cathédrales ou paroissiales, dans l'église unique de chaque village qui ne serait pas paroisse, et là seulement, il est permis de célébrer une messe où les fidèles puissent assister, de garder le saint sacrement, d'administrer le baptême, l'eucharistie et la pénitence, d'assister aux mariages, mais sans donner la bénédiction nuptiale, de donner aux défunts la sépulture ecclésiastique, mais sans aucune solennité, de bénir l'eau baptismale ou les saintes huiles, de prêcher la parole de Dieu. Mais dans toutes ces fonctions, il est défendu de chanter, d'user d'ornements précieux, de sonner les cloches, de jouer de l'orgue ou d'autres instruments de musique. On portera le saint viatique aux malades sans solennité.

*L'interdit local particulier* comprend les prohibitions ou permissions suivantes : *a.* si l'interdit est porté sur un autel ou une chapelle d'une église, il est défendu d'y faire aucun office ou aucun rite sacré; *b.* s'il tombe sur un cimetière, on peut y enterrer les corps des fidèles, mais il n'y aura aucune cérémonie de l'Église; *c.* s'il tombe sur une église ou un oratoire, — ou bien il s'agit d'une église capitulaire; dans ce cas, si le chapitre lui-même n'est pas mis en interdit, et si la sentence d'interdit ne fixe pas une autre église ou chapelle pour la messe capitulaire et les heures canoniales, le chapitre pourra faire ses offices dans son église, même interdite, mais sans assistance, sans cloches, sans chant et portes closes; — ou bien il s'agit d'une église paroissiale, et il faut sans doute étendre cette disposition à l'unique église, même non paroissiale, d'un village; on y fera les fonctions paroissiales énumérées ci-dessus, à moins que le décret d'interdit ne substitue à l'église paroissiale une autre église ou chapelle; — ou bien il s'agit d'une église qui ne rentre dans aucune de ces catégories; il n'y a alors qu'à appliquer la règle générale qui interdit tout office divin ou rite sacré.

*b) A quels lieux s'étend l'interdit local?* Can. 2273. — Quand une ville est interdite, sont interdits tous les lieux accessoires qui y sont contenus, même s'ils sont exempts, et aussi l'église cathédrale. Quand une église est interdite, sont interdites aussi les chapelles qui y sont contiguës, mais non le cimetière qui l'entoure. Si une chapelle est interdite, l'église contiguë ne l'est pas pour cela. Si un cimetière est interdit, l'église qui y est attenante ne l'est pas, mais bien les chapelles érigées dans le cimetière.

*c) Quelles personnes sont atteintes par l'interdit local?* Can. 2269, § 2 et 2276. — L'interdit local tombe directement sur un lieu, mais indirectement il atteint les personnes, soit parce qu'elles habitent le territoire interdit, soit parce qu'elles doivent s'abstenir des choses sacrées dans le lieu interdit. Ce dernier point ne souffre pas d'exception, à moins de privilège spécial; l'interdit doit être respecté par tous, même les étrangers ou les exempts. Quant aux habitants du territoire interdit, il ne leur est pas défendu de sortir de ce territoire pour échapper à l'interdit; ils peuvent, s'ils ne sont pas coupables du fait qui a motivé la sentence, s'ils ne sont atteints personnellement par aucune censure et s'ils sont dans les dispositions requises, recevoir les sacrements, sans avoir besoin de se faire absoudre de l'interdit ou de se soumettre à aucune satisfaction.

2. *Effets de l'interdit personnel.* — *a) Interdit collectif.* Can. 2274. — Quand une communauté ou un collège a commis un délit sanctionné par l'interdit, cet interdit peut être porté, soit sur chacune des personnes coupables, soit sur la communauté en tant que telle, soit à la fois sur les personnes coupables et sur la communauté. Dans le premier cas, chacun des coupables sera personnellement interdit et devra observer les prescriptions de l'interdit strictement personnel; dans le second cas, la communauté ou le collège ne peut plus exercer les droits spirituels qui lui appartiennent, par exemple le droit d'élection; dans le troisième cas, les deux sortes d'effets qui précèdent se cumulent. Il faut donc avant tout bien examiner la teneur de la sentence pour savoir si c'est la communauté qui est directement frappée ou si c'est chacun de ses membres.

Il y a lieu d'ailleurs, d'après le canon 2276, de faire la remarque qui a été faite à propos de l'interdit local. Les membres de la communauté interdite, à moins qu'ils ne soient interdits eux-mêmes comme coupables du délit qui a motivé la sentence, can. 2338, § 4, ou qu'ils ne soient indignes par ailleurs, peuvent recevoir les sacrements sans avoir besoin de se faire absoudre de l'interdit et sans se soumettre à aucune satisfaction du fait de l'interdit.

*b) Interdit strictement personnel.* Can. 2275. — *a.* Les personnes atteintes directement par l'interdit ne peuvent célébrer les offices divins. Elles n'ont même pas le droit d'y assister, sauf à la prédication de la parole divine. Si cependant elles voulaient y assister passivement, il n'y a pas obligation de les expulser; mais on doit les empêcher d'y prendre une part active quelconque, s'il y a une sentence les frappant ou les déclarant frappées d'interdit ou si elles sont notoirement interdites. — *b.* Un interdit ne peut recevoir les sacrements; il ne peut même recevoir les sacramentaux s'il y a une sentence le frappant ou le déclarant frappé d'interdit. Un interdit ne peut non plus licitement administrer les sacrements ou les sacramentaux; toutefois les fidèles peuvent demander à un prêtre interdit les sacrements ou les sacramentaux s'ils ont des raisons sérieuses de le faire, surtout s'il n'y a pas d'autre prêtre; le prêtre interdit peut alors se plier à la demande des fidèles sans qu'il ait à s'enquérir de leurs motifs; il en serait autrement s'il y avait une sentence d'interdit : les fidèles ne pourraient qu'en cas de péril de mort demander au prêtre ainsi interdit l'absolution de leurs péchés et s'il n'y a pas d'autre prêtre les autres sacrements ou sacramentaux. Can. 2260, § 1 et 2261. — *c.* Un interdit ne peut ni user du droit d'élire, de présenter ou de nommer à une fonction ecclésiastique, ni obtenir dans l'Église une dignité, charge, bénéfice ou pension; de tels actes accomplis ou de telles nominations obtenues malgré l'interdit seraient nuls en cas de sentence, de

même qu'en pareil cas serait nulle toute grâce obtenue du Saint-Siège à moins de mention spéciale. Un interdit ne peut non plus licitement être promu aux ordres Can. 2265. — *d.* un interdit est privé de la sépulture ecclésiastique s'il y a une sentence le frappant ou le déclarant frappé d'interdit et si le défunt n'a pas, avant de mourir, donné des signes de repentir. Can. 1240, § 1, n. 2.

Il est à noter qu'à la différence de l'interdit local, l'interdit personnel suit les personnes qui en sont frappées, en quelque lieu qu'elles se trouvent. Can. 2269, § 2.

3. *Effets de l'interdit ab ingressu ecclesiæ.* Can. 2277. — Il s'agit ici d'une variété de l'interdit personnel. L'interdit *ab ingressu ecclesiæ* est personnel puisqu'il atteint directement une personne en punition d'une faute commise par elle; mais il ne produit qu'une partie des effets que nous venons d'énumérer. Il entraîne, pour celui qui en est frappé, la défense de célébrer les offices divins ou d'y assister, et la privation de la sépulture ecclésiastique. Si cependant la personne ainsi frappée prétendait assister à un office, il n'est pas nécessaire de l'expulser; et si on l'avait enterrée en terre bénite, il n'est pas besoin de déterrer le cadavre.

4. *Sanctions contre les violateurs de l'interdit.* — Est irrégulier tout clerc qui accomplit une fonction réservée à un ordre sacré, alors qu'il en est empêché par une peine locale ou personnelle, médicinale ou vindicative. Can. 985, 7°.

Une excommunication *latæ sententiæ* non réservée atteint quiconque prétend forcer à accorder la sépulture ecclésiastique à une personne qu'une sentence a frappée ou déclarée frappée d'interdit; et le prêtre qui accorderait spontanément à cette personne la sépulture ecclésiastique serait par le fait même frappé d'un interdit *ab ingressu ecclesiæ* réservé à l'ordinaire. Can. 2339.

Quiconque administre les sacrements à ceux qu'il en sait écartés par le droit divin ou ecclésiastique est menacé d'une suspense de l'administration des sacrements pendant un temps que fixera l'ordinaire. Can. 2364.

Sont de plein droit frappés d'une suspense *a divinis* réservée au Saint-Siège ceux qui sciemment reçoivent les ordres d'un évêque qu'une sentence frappe ou déclare frappé d'excommunication, de suspense ou d'interdit. Ceux qui de bonne foi auraient été ordonnés par cet évêque devraient s'abstenir d'exercer l'ordre ainsi reçu jusqu'à ce qu'ils aient obtenu dispense. Can. 2372.

Sont frappés *ipso facto* d'un interdit *ab ingressu ecclesiæ* non réservé ceux qui sciemment célèbrent ou font célébrer les offices divins dans des lieux interdits; ceux qui admettent à célébrer ces offices des clercs frappés d'interdit ou déclarés tels par sentence. Can. 2338, § 3.

V. Levée. — Quelquefois la sentence d'interdit mentionne le laps de temps pour lequel la peine est prononcée. C'est ce qui arrive quand l'interdit est porté comme peine vindicative; c'est ce qui arrive encore pour des interdits, comme l'histoire nous en offre des exemples, portés contre tel lieu ou telle personne tant que telle condition ne sera pas remplie. L'interdit cesse alors de plein droit quand le temps est écoulé ou la condition remplie, sans que l'autorité ait à intervenir pour prononcer une sentence d'absolution.

Dans la plupart des cas, l'interdit est une censure; comme toute censure, il ne peut être levé que moyennant une démarche impliquant le repentir, can. 2248, § 2, et par une absolution accordée par le supérieur légitime ou en son nom. Can. 2236 et 2248. § 1. Nous 'avons pas à rappeler ici les règles de l'absolution des censures et spécialement ce qui concerne les cas d'urgence ou le péril de mort, can. 2252, 2253 et 2254 : ces règles, communes aux trois espèces de censures, peuvent et doivent s'appliquer pour l'absolution de l'interdit.

L. Godefroy.

**INTÉRÊT.** Voir Prêt a intérêt.

**INTERPRÉTATION DE L'ÉCRITURE.** — On ne trouvera pas ici un exposé, même sommaire des règles ordinaires de l'herméneutique sacrée. Elles appartiennent à une autre discipline et on en trouvera le résumé dans le *Dictionnaire de la Bible* de M. Vigouroux, t. iii, col. 612-619. Le théologien doit les suivre, comme l'exégète de profession, dans l'interprétation de l'Écriture, mais il n'est pas de son rôle de les exposer et de les justifier. Il n'a à remplir de devoir que pour ce qu'on a appelé les règles spéciales et catholiques de l'explication des saintes Écritures. La Bible, en effet, n'est pas pour lui un livre ordinaire, remarquable seulement par son antiquité, l'excellence de son contenu et la beauté de la forme littéraire de quelques-unes de ses parties. C'est un livre inspiré, écrit par les auteurs sacrés sous l'action du Saint-Esprit, contenant la parole que Dieu adressait aux hommes par ce moyen et confié à l'Église, qui a charge de l'interpréter comme monument de la révélation divine. L'exégète catholique doit non seulement étudier la Bible avec foi, humilité et respect. Il est tenu encore de la recevoir comme l'œuvre de Dieu, qui ne peut se tromper ni tromper personne, et par suite comme absolument exempte de toute erreur, au moins dans le texte primitif, tel qu'il est sorti des mains des hagiographes. Voir Inspiration de l'Écriture. L'interprétation de la Bible, considérée comme livre divin, est donc soumise à des règles spéciales, qu'un exégète catholique doit connaître, suivre et appliquer. Il est donc nécessaire de les exposer ici et d'en justifier l'emploi. Or, ces règles particulières sont au nombre de trois. L'exégète catholique doit : I. Interpréter l'Écriture d'après le sens tenu par l'Église. II. Ne pas se mettre en contradiction avec le sentiment unanime des Pères de l'Église. III. Se conformer à l'analogie la foi.

De ces trois règles classiques, la première est de beaucoup la plus importante et la plus féconde; les deux autres n'en sont guère qu'un cas particulier. Elles demanderont dès lors beaucoup moins d'explications.

I. Règle fondamentale : adopter le sens tenu par l'Église. — 1° *Principe de cette règle.* — Elle est fondée sur le droit que possède l'Église de juger du véritable sens de l'Écriture. En vertu du pouvoir que l'Église a reçu de Jésus-Christ, son fondateur, d'enseigner aux hommes les vérités révélées par Dieu, voir Église, t. iv, col. 2175 sq. elle a l'autorité de déterminer infailliblement la pensée divine, contenue dans les Écritures inspirées, et de juger les explications des Livres saints, proposées par les exégètes. Dès le iie siècle, en face des hérétiques, qui tentaient de justifier leurs erreurs par des textes scripturaires, qu'ils interprétaient à leur guise, les Père sont affirmé le droit exclusif de l'Église d'expliquer infailliblement le sens des écrits inspirés, et ils ont adopté son interprétation. Ils ont déclaré qu'il était nécessaire d'apprendre la vérité révélée de la bouche des successeurs des apôtres, parce qu'ils avaient la mission de l'enseigner et de la transmettre sans péril d'erreur.

Saint Irénée, le premier Père de l'Église qui ait eu à discuter avec les hérétiques, en appelle souvent à la tradition apostolique, qui s'est transmise dans toutes les Églises par la succession ininterrompue des évêques pour expliquer l'Écriture. Celle-ci enseigne clairement

les grandes vérités, par exemple, que Dieu a fait toutes choses par son Verbe. *Cont. hær.*, l. II, c. XXVII, n. 2, *P. G.*, t. VII, col. 803. Mais elle est souvent obscure, *ibid.*, c. XLVIII, col. 804-812, et elle a besoin d'être interprétée. Bien qu'elle soit une règle de la vérité, elle n'est pas l'unique règle de la foi. Elle ne contient pas toute la vérité. La plénitude de la vérité a été déposée dans l'Église par les apôtres. Les grandes vérités de la foi et du salut sont nettement enseignées par les Églises et transmises par la tradition. Si des doutes surgissent sur de petites questions, il faut recourir aux Églises d'origine apostolique. L. III, c. IV. n, 1, col. 855. Cette vérité est dans l'Église : *Ubi charismata Domini posita sunt, ibi discere oportet veritatem, apud quos est ea quæ ab apostolis Ecclesiæ successit, et id quod est sanum et irreprehensibile conversationis et inadulteratum et incorruptibile sermonis constat.* Ceux qui ont la foi en l'unique Dieu et dans l'œuvre de son Fils, ceux-là *et Scripturas sine periculo nobis exponunt, neque Deum blasphemantes, neque patriarchas exhonorantes, neque prophetas contemnentes.* L. IV, c. XXVI, n. 5, col. 1056. Les gnostiques n'ont pas conservé la vérité et ils expliquent mal l'Écriture, ou bien ils la rejettent ou ils la déclarent mensongère. *Cum vero ad eam iterum traditionem, quæ est ab apostolis, quæ per successionem presbyterorum in ecclesiis custoditur, provocamus eos, adversantur traditioni...» Evenit itaque neque Scripturis neque traditioni consentire eos.* L. III, c. I, n, 2, col. 845 sq. Cf. A. Dufourcq, *Saint Irénée*, Paris, 1905, p. 199-203; J. Hoh, *Die Lehre des hl. Irenäus über das Neue Testament*, Munster-en-Westphalie, 1919, p. 104-109 (qui discute l'opinion de Kunze, *Glaubensregel, Hl. Schrift*, Leipzig, 1899, p. 101 sq.). Voir IRÉNÉE *(Saint)*.

Dans son *De præscriptionibus*, Tertullien est très net sur le magistère de l'Église. Il oppose aux hérétiques une fin de non-recevoir dans leurs interprétations de l'Écriture. S'il y a des litiges, la tradition apostolique les tranchera, c. VI, VII, *P. L.*, t. II, col. 18, 19. Dans l'étude scientifique de l'Écriture, on ne doit pas perdre de vue la règle de la foi, c. XII, XIV, col. 26, 27. L'interprétation des Livres saints appartient à l'Église, aussi bien que leur conservation, c. XVII, XXXVIII, XXXIX, col. 30, 51, 92. Les hérétiques, qui n'acceptent pas la règle de la foi, que l'Église a reçue des apôtres, les apôtres du Christ, le Christ de Dieu, n'ont pas le droit d'interpréter les Écritures. Pour le faire dans leur sens, ils ajoutent, retouchent et modifient suivant leurs caprices, c. XXXVII, col. 50-51. Catholique, Tertullien a suivi ces principes, en expliquant le texte sacré; devenu hérétique, il les a maintenus, mais la logique de l'erreur l'a entraîné, dans la pratique, à de fortes contradictions. A. d'Alès, *La théologie de Tertullien*, Paris, 1905, p. 242; J. Turmel, *Tertullien*, Paris, 1905, p. 43-57.

Clément d'Alexandrie, qui enseignait que l'Écriture est obscure et pleine de mystères, voir t. III, col. 165-166, ne se bornait pas à dire que seul « le gnostique » chrétien pouvait la comprendre et expliquer ce que le Saint-Esprit avait dit obscurément, il ajoutait que le dépôt de la révélation est compris et manifesté par la tradition pieuse des apôtres du Seigneur. Les sens cachés et mystiques de l'Écriture, il faut les prêcher sur les toits, en expliquant les livres divins κατὰ τὸν τῆς ἀληθείας. *Strom.*, VI, 15, *P. G.*, t. IX, col. 348.

Dans son homélie VIII, n. 4, sur l'Épître aux Hébreux, *P. G.*, t. LXIII, col. 73-75, saint Chrysostome expose éloquemment à ses auditeurs comment ils pourront comprendre l'Écriture et comment, en face des hérétiques, qui l'expliquent diversement et qu'il nomme depuis Marcion jusqu'à Arius, il faut l'interpréter correctement. C'est un art qu'il est nécessaire d'apprendre, une doctrine qu'il faut suivre, en tenant la règle qui en a été donnée. Lui-même, il recherche le témoignage des autres, qui l'ont précédé, et il n'explique pas le texte sacré d'après quelques-uns seulement. C'est une manière discrète, mais claire pourtant, de dire qu'il y a une règle et qu'elle est commune dans l'Église catholique, la règle traditionnelle.

En étudiant personnellement les Livres saints, le grand docteur saint Jérôme ne recourait pas seulement à la grâce divine par la prière, il avait encore le culte de la tradition ecclésiastique. « Il s'en remettait si pieusement à l'autorité de la tradition, a déclaré Benoît XV dans l'encyclique *Spiritus Paraclitus* du 15 septembre 1920, *Acta apostolicæ sedis*, 1920, t. XII, p. 402, qu'il a pu affirmer avoir appris « tout ce qu'il sait, non par lui-même, c'est-à-dire auprès du maître très mauvais de la présomption, mais auprès des illustres hommes de l'Église. » *(Epist.*, CVIII, n. 26, *P. L.*, t. XXII, col. 902). Il avoue, en effet, que jamais il ne s'est fié à ses propres forces en lisant les saints Livres *(Ad Dominum et Rogatianum in l. I. Par.*, præf. t. XXIX, col. 401). Et voici comment dans une lettre, à Théophile d'Alexandrie *(Epist.*, LXIII, n. 2, t. XXII, col. 607), il formule la loi suivant laquelle il avait ordonné sa vie et ses saints labeurs : « Sachez pourtant que nous n'avons rien plus à cœur que de sauvegarder les droits du christianisme, de ne rien changer au langage des Pères et de nous souvenir toujours de cette foi romaine louée par la bouche de l'apôtre. » La semence sainte, prédite par Isaïe, VI, 13, devait faire pulluler des apôtres sur toute l'Église. *In Is.*, l. III, c. VII, t. XXIV, col. 161. Cf F. Valente, *S. Girolamo e l'encyclica Spiritus Paraclitus*, etc., Rome, s. d. (1921), p. 129-130.

Pour saint Augustin, l'Écriture est une règle de foi, quand elle est claire : *Quidquid est, mihi crede, in Scripturis, altum et divinum est. De utilitate credendi*, c. VI, 13, *P. L.*, t. XXXIV, col. 74. Mais l'Écriture est parfois obscure, et quelques-uns de ses termes sont à tout le moins ambigus. Quand l'exégète se trouvera en présence de ces termes et ne pourra percer leurs obscurités que devra-t-il faire? *Consulat regulam fidei quam de Scripturarum planioribus locis et Ecclesiæ auctoritate percepit*, conclut le docteur d'Hippone. *De doctrina christiana*, l. III, c. II, n. 2, *P. L.*, t. XXXIV, col. 65. L'Écriture n'est donc pas une règle de foi parfaite et unique, l'autorité de l'Église est une règle de foi supérieure qui expliquera les obscurités de l'Écriture. D'autre part, l'abus que les hérétiques font de l'Écriture, en y cherchant un appui à leurs erreurs, oblige à soumettre l'interprétation de celle-ci à la règle de la foi de l'Église : *Quoniam multi hæretici ad suam sententiam, quæ præter fidem est catholicæ disciplinæ, expositionem Scripturarum divinarum trahere consueverunt, ante tractationem hujus libri* (la Genèse) *catholica fides breviter exponenda est. De Genesi ad litteram, imperfectus liber*, n. 1, t. XXXIV, col. 221. L'autorité de l'Église résulte de ce que son enseignement provient du Christ et des apôtres. *Sequere viam catholicæ disciplinæ, quæ ab ipso Christo per apostolos ad nos usque manavit et ab hinc ad posteros manatura est*, disait Augustin à Honorat, qu'il voulait retirer de l'erreur manichéenne. *De utilitate credendi*, c. VIII, 20, t. XLII, col. 79. Cf. L. Moirat, *Notion augustinienne de l'herméneutique*, Clermont-Ferrand, 1906, p. 70-80.

Saint Vincent de Lérins connaît deux moyens d'éviter les pièges des hérétiques : l'autorité de la loi divine et la tradition de l'Église catholique. Si quelqu'un dit que l'autorité du canon biblique suffit et qu'il n'est pas nécessaire d'y joindre l'autorité de l'intelligence que l'Église en a, il répond : *Quia videlicet Scripturam sacram pro ipsa sua altitudine non uno eodemque sensu universi accipiunt, sed ejusdem*

*eloquia aliter atque aliter alius atque alius interpretatur, ut pene quot homines sunt, tot illius sententiæ erui posse videantur* et il nomme les hérétiques Novatien, Sabellius, Donat, Arius, Eunomius, Macedonius, Photius, Apollinaire, Priscillien, Jovinien, Pélage, Célestius, enfin Nestorius, qui interprètent diversement l'Écriture en faveur de leurs erreurs. Il en tire cette conclusion : *Atque idcirco multum necesse est, propter tantos tam varii erroris anfractus, ut propheticæ et apostolicæ interpretationis linea secundum ecclesiastici et catholici sensus normam dirigatur. In ipsa item catholica Ecclesia magnopere curandum est ut id teneamus quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est.* C'est le propre des catholiques de suivre cette règle célèbre dans l'interprétation de l'Écriture. *Commonitorium I*um, n. 2, *P. L.*, t. L, col. 640.

Les théologiens n'ont pas manqué, à l'occasion, de soumettre l'interprétation de l'Écriture à la règle de la foi et à l'autorité de l'Église. Durand de Saint-Pourçain contient cette interprétation dans une juste mesure : *videlicet, ut non subtrahatur fidei, quod sub fide est, nec attribuatur fidei illud, quod sub fide non est. Utroque enim modo mensura fidei exceditur et a continentia sacræ Scripturæ, quæ fidei mensuram exprimit, deviatur.* Aussi avec l'aide de Dieu, il veut suivre cette manière d'agir, il n'écrira ni n'enseignera rien qui soit en désaccord avec l'Écriture et parce que l'interprétation des passages douteux de l'Écriture appartient à l'Église catholique romaine, il lui soumet son livre et tous ses autres ouvrages. *In IV Sent.*, præf., où il traite de l'excellence de l'Écriture, Lyon, 1563, fol.

Alain de Lille attribuait au souverain pontife le pouvoir et le droit d'interpréter l'Écriture. Pour lui, le royaume des cieux, dont parle l'Évangile, représentait quatre choses différentes, le Christ, l'Écriture sainte, l'Église et la vie éternelle. Or, les clefs qui ouvrent le royaume des cieux ont été confiées à Pierre. De même que Pierre ouvre aux âmes la porte du royaume des cieux, ainsi leur ouvre-t-il la seconde porte des cieux, c'est-à-dire l'Écriture. Et comment le souverain pontife le fait-il? D'une manière pratique plutôt que théorique, en exerçant son autorité sur les consciences. Ainsi en absolvant un pénitent, en remettant la peine due au péché, il montre le nombre des péchés et aussi la convenance et la différence des péchés pour faire comprendre ainsi l'Écriture. *Sent.*, n. 127, *P. L.*, t. CCX, col. 245.

Gerson tenait l'Écriture comme une règle de la foi, contre laquelle l'intelligence humaine ne peut raisonner. Cette règle est commune aux catholiques et aux hérétiques. Les livres de l'Ancien Testament ont été interprétés dans le Nouveau par des hommes, qui n'avaient pas seulement l'érudition humaine, mais encore, la révélation divine et l'inspiration du Saint-Esprit. Il faut recourir à ces interprètes et aux docteurs postérieurs, remarquables par la doctrine et la piété, si l'on veut bien interpréter l'Écriture. L'explication de celle-ci donnée *per novellos homines* d'après les seules formules scripturaires et sans recours aux explications précédentes, est pleine de périls et de scandales. De là sont venues et croissent chaque jour les erreurs des Béghards, des Pauvres de Lyon et autres hérétiques semblables, dont beaucoup sont des laïques, n'ayant qu'une traduction de la Bible en langue vulgaire. *Scriptura sacra in sui receptione et expositione authentica finaliter resolvitur in auctoritatem, receptionem et approbationem universalis Ecclesiæ, præsertim primitivæ, quæ recepit eam et ejus intellectum a Christo, sive Spiritu Sancto in die Pentecostes et alias pluries. Contra hæresim de communione laicorum in utraque specie, Opera omnia*, Anvers, 1706, t. I, p. 457 sq.

Les sectes du XVe siècle, les wycliffistes, les lollards et les hussites, ainsi que tous les précurseurs de la Réforme professaient strictement et pratiquaient le principe de l'Écriture, seule règle de la foi, et déclaraient qu'il fallait rejeter tout ce que les Pères avaient pensé et dit en dehors de l'Écriture et qu'on devait condamner ce que le pape et l'Église enseignaient, si cela n'était prouvé par l'Écriture. L'interprétation de la Bible par elle-même et par elle seule avait produit une telle variété de sens que le fameux prédicateur strasbourgeois, Geiler de Kaisersberg, comparait l'Écriture à un nez de cire, auquel on donne toutes les formes. Cet abus d'interprétations libres n'avait fait que se propager au début du XVIe siècle. Catholiques et protestants entendaient le texte sacré chacun à sa guise et sans règle comme sans autorité. Le concile de Trente eut, en 1546, à s'en préoccuper et à réagir là-contre, d'après les principes catholiques.

Le 8 avril 1546, à sa IVe session, le concile de Trente promulgua un décret *De editione et usu sacrorum Librorum.* Après le début du décret, qui déclarait la Vulgate authentique, le concile ajoutait, au sujet de l'interprétation de l'Écriture :

Præterea, ad coercenda petulantia ingenia, decernit (sancta synodus) ut nemo suæ prudentiæ innixus, in rebus fidei et morum ad ædificationem doctrinæ christianæ pertinentium, sacram Scripturam ad suos sensus contorquens, contra eum sensum, quem tenuit et tenet sancta mater Ecclesia, cujus est judicare de vero sensu et interpretatione Scripturarum sanctarum, aut etiam contra unanimem consensum Patrum, ipsam Scripturam sacram interpretari audeat, etiamsi hujusmodi interpretationes nullo unquam tempore in lucem edendæ forent. Qui contravenerint, per ordinarios declarentur, et pœnis a jure statutis puniantur.

En outre, afin de contenir les esprits insubordonnés, le saint concile décrète que, sur les choses de la foi et des mœurs qui rentrent dans l'édifice de la doctrine chrétienne, personne n'ose, appuyé sur sa propre science, plier l'Écriture à ses propres sentiments et l'interpréter contrairement au sentiment qu'a tenu et que tient notre sainte mère l'Église, à qui il appartient de juger du vrai sens et de l'interprétation des saintes Écritures, ou même contrairement au consentement unanime des Pères, alors même que ces interprétations ne devraient jamais être publiées en aucun temps. Les contrevenants seront dénoncés par les ordinaires et punis des peines établies par le droit.

Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, 1921, n. 786;

Dans la profession de foi dite de Trente, que Pie IV publia, le 13 novembre 1564, dans la bulle *Injunctum nobis*, ce pape introduisit, sous une forme positive, la doctrine que le concile avait énoncée sous forme négative.

Item, sacram Scripturam juxta eum sensum, quem tenuit et tenet sancta mater Ecclesia, cujus est judicare de vero sensu et interpretatione sacrarum Scripturarum, admitto, nec eam unquam, nisi juxta unanimem consensum Patrum accipiam et interpretabor.

De même, j'admets la sainte Écriture selon le sens, que la sainte mère Église a tenu et tient, elle dont c'est le droit de juger du vrai sens et de l'interprétation des saintes Écritures, et je ne la recevrai et interpréterai jamais que selon le consentement unanime des Pères.

Denzinger-Bannwart, n. 995;

Le décret du concile de Trente, dont nous expliquerons le sens plus loin, fut renouvelé et précisé par le concile du Vatican. Dans le § 4e du c. II, *De revelatione*, de la constitution dogmatique *Dei Filius*, promulguée à la IIIe session, le 24 avril 1870, on lit :

Quoniam vero, quæ sancta Tridentina synodus de interpretatione divinæ Scripturæ ad coercenda petulantia ingenia salubriter decrevit, a quibusdam hominibus prave exponuntur, nos idem

Mais parce que ce que le saint concile de Trente a salutairement décrété sur l'interprétation de la divine Écriture pour contenir les esprits insubordonnés, a été mal expliqué par quelques

| | |
|---|---|
| decretum renovantes hanc illius mentem esse declaramus, ut in rebus fidei et morum ad ædificationem doctrinæ christianæ pertinentium is pro vero sensu sacræ Scripturæ habendus sit, quem tenuit ac tenet sancta mater Ecclesia, cujus est judicare de vero sensu et interpretatione Scripturarum sanctarum; atque ideo nemini licere contra hunc sensum aut etiam contra unanimem consensum Patrum ipsam Scripturam sacram interpretari. | hommes, nous, renouvelant le même décret, nous déclarons que son esprit est celui-ci, que, dans les choses de la foi et des mœurs qui appartiennent à l'édifice de la doctrine chrétienne, on tienne pour le vrai sens de la sainte Écriture celui qu'a tenu et que tient la sainte mère Église à qui il appartient de juger du vrai sens et de l'interprétation des saintes Écritures; et que dès lors il n'est permis à personne d'interpréter l'Écriture contre ce sens ou encore contre le consentement unanime des Pères. |

Denzinger-Bannwart, n. 1788.

Dans l'encyclique *Providentissimus Deus* sur les études bibliques, du 18 novembre 1893, Léon XIII, après avoir rappelé, dans les règles d'herméneutique qu'il trace aux professeurs d'exégèse, l'existence de sens spirituels qui, dans l'Écriture, par la volonté du Saint-Esprit, se superposent au sens littéral, conclut qu'on ne peut pas douter que les Livres saints ne soient enveloppés d'une certaine obscurité religieuse, et que personne ne puisse y pénétrer si quelqu'un ne lui montre la voie. « Dieu l'a ainsi voulu, comme le pensent généralement les Pères, pour que les hommes scrutassent les saintes Lettres avec plus de soin..., et qu'ils comprissent que Dieu a confié les Écritures à l'Église, et qu'ils la suivissent, comme on suit un maître très sûr, dans la lecture et l'étude des paroles divines. Car il faut apprendre la vérité là où résident les dons surnaturels du Seigneur, et les Écritures sont expliquées sans péril par les dépositaires de la succession apostolique, comme le disait déjà saint Irénée (voir col. 2290,) dont le concile du Vatican a embrassé la pensée, qui est celle des autres Pères, lorsque, renouvelant le décret du concile de Trente sur l'interprétation de la parole divine écrite, « il a déclaré que, son esprit est celui-ci, que, dans les choses de la foi et des mœurs qui appartiennent à l'édifice de la doctrine chrétienne, on tienne pour vrai sens de la sainte Écriture, celui qu'a tenu et que tient la sainte mère l'Église, à qui il appartient de juger du vrai sens et de l'interprétation des saintes Écritures, et que, dès lors, il n'est permis à personne d'interpréter l'Écriture contre ce sens, ni même contre le consentement unanime des Pères. »

La conclusion est celle-ci : « En conséquence, l'exégète catholique regardera comme son devoir principal et sacré, d'adopter exactement le sens donné à certains passages scripturaires par une déclaration authentique, soit qu'elle provienne, comme en beaucoup d'endroits du Nouveau Testament, des auteurs sacrés et du Saint-Esprit qui les inspirait, soit qu'elle provienne de l'Église, assistée par le même Esprit Saint et se prononçant «par un jugement solennel ou par son magistère ordinaire et universel. » (Concile du Vatican, sess. III, const. *De fide*, c. III). Denzinger-Bannwart, n. 1942; au complet dans Cavallera, *Thesaurus*, n. 68, 70-73.

Le 25 novembre 1898, dans une lettre au ministre général des frères mineurs, Léon XIII mettait les exégètes catholiques en garde contre l'orgueil, la légèreté et l'imprudence qui portaient quelques-uns à adopter un genre d'interprétation audacieux et immodérément libre ou à favoriser les explications intempérantes d'exégètes non catholiques, qui corrompent les Écritures plutôt qu'elles ne les expliquent, et il rappelait les règles catholiques d'exégèse, qu'il avait tracées dans l'encyclique. *Providentissimus Deus* et qu'aucun catholique ne devait négliger. *Acta Sanctæ Sedis*, t. XXXI, p. 264.

Un peu plus tard, le 8 septembre 1899, s'adressant à tout le clergé français, le même pontife appelait de nouveau son attention, au sujet de l'étude des saintes Écritures, sur la même encyclique, que les professeurs devaient faire connaître et expliquer à leurs élèves. Les professeurs mettront spécialement leurs disciples « en garde contre des tendances inquiétantes qui cherchent à s'introduire dans l'interprétation de la Bible, et qui, si elles venaient à prévaloir, ne tarderaient pas à en ruiner l'inspiration et le caractère surnaturel. » Dans son encyclique, il a fait justice de ces dangereuses témérités. « Tout en encourageant nos exégètes à se tenir au courant des progrès de la critique, nous avons fermement maintenu les principes sanctionnés en cette matière par l'autorité traditionnelle des Pères et des conciles, renouvelés de nos jours par le concile du Vatican. » *Ibid.*

Dans ses lettres apostoliques, du 27 mars 1906, sur l'enseignement de l'Écriture dans les séminaires, Pie X rappelle dans le 13e article du règlement qu'il trace et impose, les sages règles de son prédécesseur relatives à l'interprétation de la Bible : *Doctor sacræ Scripturæ tradendæ sanctum habebit nunquam a communi doctrina ac traditione Ecclesiæ vel minimum discedere. Utique vera scientiæ hujus incrementa, quæcumque recentiorum sollertia peperit, in rem suam convertet, sed temeraria novatorum commenta negliget. Idem eas dumtaxat quæstiones tractandas suscipiet quarum tractatio ad intelligentiam et defensionem Scripturarum conducat; denique rationem magisterii sui ad eas normas diriget, prudentiæ plenas, quæ litteris encyclicis Providentissimus continentur. Acta Pii X*, t. III, p. 75

Nous signalerons plus loin plusieurs propositions des modernistes, qui concernent l'interprétation de l'Écriture et que le Saint-Office a condamnées dans son décret *Lamentabili*, du 3 juillet 1907.

Enfin, dans la conclusion de l'encyclique *Spiritus Paraclitus*, du 15 septembre 1920, Benoît XV déclare qu'il n'a pas seulement renouvelé et complété les enseignements de Léon XIII sur l'inspiration de l'Écriture et l'inerrance biblique, il recommande encore au clergé et au peuple chrétien d'observer avec grand soin les principes qui sont exposés par Léon XIII dans l'encyclique *Providentissimus* et par lui-même dans cette encylique. *Acta apostolicæ sedis*, 1920, t. XII, p. 422; Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, 1921, n. 2188 (à la fin).

2° *Signification et portée de cette règle.* — Elles résultent des déclarations des conciles de Trente et du Vatican et des déclarations des souverains pontifes, Pie IV, Léon XIII et Pie X.

1. Le 5 mars 1546, les Pères de Trente, réunis en congrégation générale, avaient nommé une commission pour signaler les abus qui existaient alors touchant les Écritures et les remèdes qu'il fallait y apporter. Les théologiens désignés s'assemblèrent, le 8 et le 9 du même mois, et échangèrent de nombreuses observations. L'une d'elles porte sur l'interprétation et l'enseignement de l'Écriture faite par des *indocti* sans autorité. A. Theiner, *Acta concilii Tridentini*, Agram, 1874, t. I, p. 63-64; S. Merkle, *Concilium Tridentinum*, Fribourg-en-Brisgau, t. I, p. 36. Le 17 mars, l'archevêque d'Aix lut, en réunion plénière, le texte des abus signalés et des remèdes proposés.

« Le troisième abus est que, dans les choses de la foi et des mœurs qui entrent dans l'édifice de la doctrine chrétienne, sous prétexte que la parole de Dieu est facile, n'importe qui, sans autre appui que sa propre sagesse, pliant l'Écriture à sa propre pensée au lieu de rendre la pensée de l'Écriture, l'interprète, soit publiquement soit en particulier, contre le sens qu'a toujours tenu jusqu'à ce jour et que

tient encore notre sainte mère l'Église et contre le consentement unanime des Pères.

Le remède est que, dans les choses de la foi et des mœurs qui entrent dans l'édifice de la doctrine chrétienne, il ne soit permis à personne en interprétant la sainte Écriture de se séparer sous aucun prétexte, soit en public soit en particulier, du sentiment de notre sainte mère l'Église, à qui il appartient de décider de la véritable interprétation et du sens des saintes Écritures, ou même du consentement unanime des Pères, sous les peines que le saint synode déterminera. A. Theiner, *op. cit.*, t. I, p. 65; Et. Ehses, *Concilium Tridentinum*, 1911, t. v, p. 29.

Dans son IIIe Journal Massarelli a résumé cet abus en ces termes: *Tertius est, quem libet interpretare ad suum sensum sacram Scripturam. Remedium est, ut nemini liceat.* S. Merkle, *op. cit.*, t. I, p. 436.

La discussion commença et fut continuée. Le cardinal de Trente déclara qu'il fallait statuer que l'Église seule devait interpréter l'Écriture. Le cardinal de Jaen opina que, dans le remède de cet abus, il fallait expliquer quelles personnes avaient, dans l'Église, l'autorité nécessaire pour interpréter l'Écriture. A son avis, seuls les docteurs et les maîtres approuvés par une université avaient ce droit; il fallait, en outre, interdire absolument aux laïques de le faire en public ou en particulier; enfin, il vaudrait mieux expliquer les paroles saintes d'après le sentiment de l'Église, afin de ne pas s'exposer à le faire d'après son sentiment propre. La majorité se rangea à l'avis du cardinal de Jaen au sujet de l'interdiction absolue aux laïques et de la restriction aux gradués parmi les ecclésiastiques eux-mêmes. Mais le projet de décret, rédigé d'après un rapport de l'évêque de Bitonto, ne détermina pas quelles personnes avaient le droit d'interpréter l'Écriture. On ne pouvait interdire l'explication faite *privatim;* si, pour le faire en public, il fallait être docte, il n'était pas nécessaire d'être docteur. Saint Jérôme n'avait aucun grade académique, et l'Esprit Saint souffle où il veut.

L'évêque de Sassaris opina le premier que celui qui interprétait l'Écriture dans son sens propre, était un hérétique et ne commettait pas seulement un abus. Plusieurs Pères répétèrent à sa suite qu'une telle interprétation était une hérésie, et non un abus. L'évêque de Sebenico en concluait qu'on devait procéder contre de tels interprètes comme on procède contre les hérétiques. Ces Pères visaient évidemment les interprétations qui auraient été contraires à des définitions formelles de l'Église sur le sens de l'Écriture. L'évêque des Canaries dit que les commentaires écrits devaient être approuvés, avant d'être édités. L'évêque de Chioggia distingua deux manières d'interpréter l'Écriture contrairement au sentiment commun de l'Église : la première et la principale se rencontre, quand l'Église a déjà dit son sentiment et la seconde, quand elle ne l'a pas fait. Dans ce dernier cas, il n'y a pas d'hérésie. Le remède à l'abus consistant à ne permettre l'interprétation de l'Écriture qu'à quelques personnes n'est pas bon; car le Saint-Esprit est le seul docteur de l'interprétation de la Bible, qui par suite n'est ni un privilège ni une licence.

Le 7 avril, le décret qui avait été rédigé par la commission fut lu et fut approuvé, sans changement, même par le cardinal de Jaen, qui consentit à ce que les laïques ne fussent pas exclus du droit d'interpréter l'Écriture. Ehses, t. IV, p. 82, 84-86.

C'est là tout ce que les Actes du concile nous apprennent sur la discussion de ce décret. Le concile ne changea donc rien au droit des laïques; il ne détermina pas de peines à infliger aux contrevenants, sinon celles que le droit ancien avait établies. Mais, d'autre part, il n'expliqua pas le sens des mots : *in rebus fidei et morum ad ædificationem doctrinæ christianæ pertinentium,* qui apparaissent, dès le 17 mars 1546, dans la rédaction du troisième abus et de son remède, et qui seront discutés par les théologiens après le concile du Vatican. Ces Actes ne nous fournissent donc rien qui serve à déterminer le sens précis que le concile donnait à ces paroles et à résoudre la discussion des théologiens postérieurs. Enfin, le décret du concile de Trente avait une forme négative : il n'obligeait pas positivement les exégètes catholiques à adopter le sens de l'Écriture tenu par l'Église ou conforme au sentiment unanime des Pères; il défendait seulement d'interpréter les texte sacrés, dans les choses de foi et de mœurs qui appartiennent à l'édifice de la doctrine chrétienne, contrairement au sens ainsi fixé.

2. Pie IV, dans la profession de foi qu'il imposa après la clôture du concile de Trente, donna une formule positive à la doctrine du concile sur l'interprétation de l'Écriture. Il fit promettre d'admettre le sens tenu par l'Église et de n'interpréter l'Écriture que selon le consentement unanime des Pères. D'autre part, il supprima les mots restrictifs : *in rebus fidei et morum,* suppression qui s'explique sans doute par l'intention d'abréger le texte conciliaire, plutôt que par celle d'en modifier l'objet.

3. Le concile du Vatican renouvela le décret de Trente; mais il en précisa le sens, en lui donnant une forme positive et il y maintint les termes restrictifs : *in rebus fidei et morum,* etc., sous-entendus dans la profession de foi de Pie IV.

*a) Occasion du décret.* — Le *schéma* de constitution dogmatique sur la doctrine catholique, rédigé par Franzelin, nous la fait connaître : *Et quia non desunt petulantia ingenia, a quibus Scriptura sacra ad alienos sensus detorquetur, contra eum sensum quem tenuit et tenet sancta mater Ecclesia, hinc renovantes quæ a sacra Tridentina synodo circa Scripturæ interpretationem scripta fuerunt... Collectio Lacensis,* t. VII, col. 508-509. Une note, annexée à ce *schéma*, expliquait la raison de ce renouvellement du décret. En le portant, le concile de Trente n'avait pas établi une loi nouvelle, comme Pallavicini l'a très bien prouvé dans son *Histoire du concile de Trente,* l. VI, c. XVIII, n. 3 sq.; il a seulement déclaré l'obligation qui résulte pour tous les fidèles de l'infaillibilité reconnue à l'Église, quand elle interprète l'Écriture. Quelques critiques récents ont donc mal compris ce décret qu'ils détournaient témérairement de son sens réel. Quelques-uns prétendaient qu'il était de pure discipline et qu'il n'avait pas été porté pour tous les temps, mais seulement pour les circonstances dans lesquelles il a été édité. D'autres ont soutenu que le concile défend seulement d'interpréter l'Écriture *contre le sens* tenu par l'Église, de telle sorte qu'il est seulement interdit, en interprétant l'Écriture, d'exclure ou de nier quelque dogme de la foi défini par l'Église. Ainsi, quoique l'Église ait défini que le texte de saint Jacques, V, 14, concerne le sacrement de l'extrême-onction, toutefois ce sens n'est pas nécessairement une règle d'interprétation de ce passage, et on pourrait dire que ce texte ne parle pas de l'extrême onction, pourvu qu'on ne nie pas ce dogme de l'Église. Il est donc nécessaire, *ad hujusmodi ingenia coercenda,* de déterminer la signification du décret de Trente, de façon à exclure ces deux erreurs, en établissant que le décret n'est pas disciplinaire, mais dogmatique, et qu'il n'exclut pas seulement une interprétation qui serait en contradiction avec un dogme, mais que l'Église a défini réellement que c'est le véritable sens de l'Écriture. *Ibid.,* col. 523.

La même raison de renouveler le décret de Trente était donnée dans le *schema* remanié par Mgr Martin, évêque de Paderborn : parce que les termes de ce décret *a quibusdam hominibus prave exponuntur. Ibid.,* col. 1629. De fait, cette raison fut signalée dans le *schéma* proposé à l'examen des Pères du concile. *Ibid.,* col. 72.

Dans son rapport sur ce paragraphe de la constitution, Mgr Gasser faisait observer qu'il renouvelait le décret de Trente et qu'il en expliquait plus exactement l'esprit, afin de proscrire deux erreurs. Celle qui prétend que le décret de Trente est purement disciplinaire est écartée dans une constitution dogmatique où l'on affirme que l'on renouvelle un décret que, le concile de Trente avait salutairement porté. La seconde erreur est celle des auteurs qui distinguent entre l'interprétation dogmatique proposée par l'Église et le dogme qui, au sentiment de l'Église, se trouve dans un passage biblique. Ils prétendent que l'exégète catholique satisfait au décret de Trente, même quand il s'écarte de l'interprétation de l'Église catholique, pourvu qu'il ne rejette pas le dogme qui, au sentiment de l'Église, est contenu dans ce passage de la Bible. Pour proscrire cette erreur, il est dit que, dans les choses de la foi et des mœurs, le véritable sens de l'Écriture est celui qu'a tenu et que tient notre sainte mère l'Église. *Ibid.*, col. 143-144.

Cette seconde erreur, avait été soutenue par quelques critiques catholiques d'Allemagne. J. Jahn avait enseigné à Vienne, dès 1818, que le concile de Trente avait seulement défendu aux exégètes de mépriser le magistère de l'Église catholique et par conséquent de détourner l'Écriture sainte à leur propre sentiment. *Introductio in libros sacros Veteris Fœderis.* 2e édit., revue par Ackermann, Vienne, 1830, part. I, § 91, p. 88-89. D'autre part Arigler, *Hermeneutica Bibliorum generalis*, Vienne, 1813, p. 31-32, ouvrage publié de nouveau à Leipzig, par un anonyme en 1822, et Lang, *Patrologie*, Bade, 1859, p. 279, distinguaient entre l'interprétation dogmatique que l'Église fait d'un texte biblique et le dogme qui, au jugement de l'Église, serait exprimé dans ce texte. Un interprète catholique ne contreviendrait pas au décret de Trente, lors même qu'il rejetterait l'interprétation de l'Église, pourvu qu'il ne niât pas le dogme défini, et ils citaient l'exemple du texte de saint Jacques, mentionné par Franzelin.

*b) Élaboration du texte du décret.* — La déclaration proposée par Franzelin pour préciser le décret de Trente énonçait : *In rebus fidei et morum ad ædificationem doctrinæ christianæ pertinentium illum sacræ Scripturæ sensum verum habendum esse, quem ab Ecclesia, infallibili verbi Dei custode ac interprete, vel unanimi consensione Patrum declaratum aut definitum esse constiterit. Collectio Lacensis*, t. VII, col. 509 et 523. Ce théologien proposait donc déjà de substituer à la formule négative de Trente une formule positive, qui obligeait de tenir pour le véritable sens de l'Écriture celui que l'Église infaillible avait déclaré ou défini. Le *schéma*, remanié par Mgr Martin, conservait cette formule positive pour expliquer l'esprit du concile de Trente : *Idem decretum* (celui de Trente) *hoc approbante concilio renovantes, hanc ejus mentem esse definimus, ut in rebus fidei et morum, is pro vero Scripturæ sensus habendus sit, quem tenuit ac tenet S. mater Ecclesia aut quem SS. Patrum consensus communis attestatur. Ibid.*, col. 1629. La députation de la foi faisait observer, dans une note annexée, que le concile de Trente, par la forme négative de son décret, avait suffisamment indiqué que le sens de l'Écriture ainsi déclaré était le véritable sens et devait être tenu pour le vrai sens, et que Pie IV, dans sa profession de foi, avait déjà adopté la forme positive de l'affirmation. *Ibid.*, col. 80.

Plusieurs amendements furent proposés au sujet de cette rédaction. L'un d'eux substituait au texte le suivant : *Et quia non desunt petulantia ingenia a quibus Scriptura sacra ad alienos sensus detorquetur contra eum sensum, quem tenuit ac tenet sancta mater Ecclesia, hinc innovantes quæ a S. Tridentina synodo circa Scripturæ sacræ interpretationem præcepta fuere, declaramus, in rebus fidei et morum, ad ædificationem doctrinæ christianæ pertinentium, illum Scripturæ sacræ verum habendum esse, quem ab Ecclesia infallibili verbi Dei custode ac interprete vel etiam unanimi consensione Patrum declaratum aut definitum esse constiterit.* Un autre demandait l'omission des mots *in rebus fidei et morum.* Un troisième disait qu'il ne convenait pas de laisser voir qu'on avait corrigé le décret de Trente. D'autre part, tenir le sens que l'Église a tenu et tient n'est pas pratiquement une règle adéquate d'interprétation, quoi qu'on dise dans les notes, et la profession de foi de Pie IV y ajoute aussitôt, comme le concile de Trente, le consentement unanime des Pères. Aussi trois autres évêques demandent d'ajouter la mention de ce consentement, que la députation de la foi avait supprimé. *Ibid.*, col. 124.

Dans son rapport, Mgr Gasser discuta les amendements proposés. Aucune question n'a été plus fortement discutée dans les séances de la députation de la foi que celle de la forme à donner au décret. La forme négative a été écartée parce qu'elle ne suffisait pas à proscrire l'erreur que l'on voulait condamner. La formule positive suivant laquelle le sens d'un passage biblique est celui que l'Église a tenu et tient, ou encore celui que tient le consentement unanime des Pères, aurait pu être adoptée, car elle condamne très bien l'erreur qu'on veut proscrire et elle est certainement aussi dans l'esprit du concile de Trente. D'après Pallavicini, les Pères de Trente voulaient, en effet, imposer le sens biblique ainsi qualifié, et si néanmoins ils ont adopté la forme négative, ce fut pour exprimer avec quelque précision que l'interprète catholique peut en toute liberté proposer un nouveau sens d'un texte biblique, tant qu'il n'a pas constaté que l'esprit de l'Église, ou le consentement unanime des Pères, n'a pas défini dogmatiquement, comme nous disons, un passage de la Bible. La formule aurait donc pu être adoptée, et elle l'a été dans la profession de foi de Pie IV, qui est l'explication authentique du décret de Trente.

Cependant cette formule n'a pas été acceptée, ni dans les congrégations où on a discuté le premier *schéma*, ni par la majorité dans les réunions de la députation de la foi, et cela pour deux causes. La première est que quelques Pères ont pensé que cette règle positive restreignait par une loi nouvelle la liberté de l'exégète catholique. La seconde est qu'ainsi on constituait comme deux tribunaux, celui de l'Église définissant dogmatiquement un passage biblique, et un tribunal de jugement privé, celui du consentement unanime des Pères, qu'il aurait fallu tenir obstinément, même contre le sens défini par l'Église.

La députation de la foi a donc déterminé que le sens tenu par l'Église était le véritable sens de l'Écriture, en ne mentionnant pas les Pères, pour écarter ainsi au moins une des difficultés précédemment rapportées. Mais cette forme déplut vivement à la minorité de la députation de la foi et aussi à plusieurs Pères dans les congrégations générales.

La députation présenta donc une nouvelle formule : *Declaramus decretum hoc renovantes, hanc illius* (scilicet decreti) *esse mentem, ut in rebus fidei et morum, ad ædificationem doctrinæ christianæ pertinentium, is pro vero sensu sacræ Scripturæ habendus sit quem tenuit ac tenet sancta mater Ecclesia, cujus est judicare de vero sensu et interpretatione sacrarum Scripturarum, atque ideo nemini licere contra hunc sensum, aut etiam contra unanimem consensum Patrum ipsam Scripturam sacram interpretari.* La formule nouvelle était, pour ainsi dire, double : la première partie proscrivait directement l'erreur qu'on voulait condamner, la seconde reproduisait simplement la formule négative du concile de Trente.

Cela étant, les amendements proposés ne pouvaient être approuvés. En particulier, on ne pouvait omettre les mots *in rebus*, etc., il n'y avait aucune raison suffisante de le faire, surtout si l'on voulait conserver intégralement le texte du concile de Trente.

Le nouveau texte, proposé par Mgr Gasser fut admis par tous, à l'exception d'un petit nombre de Pères. Cette modification adoptée, il n'y avait plus lieu de voter sur les autres amendements, qui ne furent pas soumis au vote. *Ibid.*, col. 144-147.

Après le vote de ce nouveau texte, un Père demanda la suppression des mots restrictifs : *in rebus fidei et morum*, etc., et il justifia longuement sa proposition. L'Église est, sans aucune exception, l'interprète infaillible de la révélation divine qui est contenue dans l'Écriture et la tradition. Cette divine prérogative d'interprétation paraît être restreinte aux seules matières exprimées par ces mots, comme si elle ne valait pas pour les autres matières. Si ces termes ne sont pas exclusifs, mais significatifs, ils excluent les matières qui ne sont pas indiquées, ou ils les révoquent au moins en doute. Si on répond que tout le contenu de l'Écriture appartient à la foi et aux mœurs, la spécification faite des choses de la foi et des mœurs est absolument superflue et vaine. Ensuite, si on restreint l'interprétation de l'Église à ces choses de la foi et des mœurs dans l'interprétation des autres matières par exemple, des récits historiques et autres, on laissera à chacun la liberté d'interpréter la très sainte parole de Dieu avec une licence effrénée, surtout en ces temps de tempête où mythistes, rationalistes et mille autres erreurs ramènent presque toute l'Écriture à des fables. On dira peut-être que l'infaillibilité de l'Église ne porte que sur les choses de la foi et des mœurs, qu'en cela seulement nous sommes obligés de suivre son interprétation, mais que pour tout le reste nous sommes libres. Au contraire, tout ce qui est révélé est objet de foi et la révélation est contenue dans l'Écriture, à laquelle nous devons donner notre assentiment. Par conséquent, l'Écriture tout entière est soumise au jugement de l'Église, d'après l'affirmation de saint Paul, II Tim., III, 16. Enfin ces mots sont empruntés au concile de Trente. Or ce concile ne les a pas employés, quand il a parlé du droit d'interprétation de l'Église comme s'il posait des barrières à l'exercice de son pouvoir infaillible; il les a employés pour indiquer la matière sur laquelle les esprits insubordonnés qu'il voulait contenir détournaient l'Écriture à leur sens dépravé et ainsi l'offensaient très gravement. *Ibid.*, col. 226.

Mgr Gasser discuta cet amendement en congrégation générale. L'objection est d'importance et l'évêque de Brixen demanda l'autorisation de s'y arrêter, d'autant que, par suite d'une inadvertance de la députation de la foi, la formule discutée avait été omise dans le texte imprimé soumis aux Pères. L'omission fut vite réparée, du reste. L'auteur de l'amendement demande que ces mots ne soient pas employés au sujet du sens véritable de l'Écriture qu'un catholique doit accepter. On ne peut pas les retrancher, puisqu'ils se lisent dans le décret de Trente. Mgr Gasser discute les arguments proposés. Quant au premier, il concède que l'Église a le droit de juger du véritable sens de l'Écriture, non seulement dans les choses de la foi, c'est-à-dire dans les dogmes spéculatifs, et dans les choses des mœurs, mais encore dans les vérités historiques, etc. Mais il nie la conséquence qui en est tirée.

Ces mots, ajoute-t-on, sont équivoques et n'ont pas dans la constitution *Dei Filius* le même sens que dans le décret de Trente. Ce concile, dit-on, les emploierait seulement pour indiquer les matières dans lesquelles il voulait arrêter les esprits inconsidérés. La constitution étudiée les emploie pour le pouvoir d'interprétation de l'Église. Cette objection n'est pas fondée, Dans le texte de Trente, les mots : *ad coercenda petulantia ingenia*, mis en avant, indiquent le motif du décret; ce décret suit et défend à tout particulier d'oser au nom de son propre sentiment interpréter l'Écriture contre le sens tenu par l'Église. Sa décision comprend deux parties : que personne, dit-il, n'ose plier l'Écriture à son propre sentiment, ensuite que chacun soit tenu à ne pas interpréter l'Écriture autrement que selon le sentiment de l'Église, mais sous cette condition que ce soit *in rebus*, etc. Cette restriction porte, il est vrai, sur les deux parties du décret, et il n'y a pas de véritable différence entre ce décret et la constitution du Vatican. On ne pourrait y voir une différence que si les termes du décret de Trente étaient ainsi disposés : *Præterea, ad coercenda, in rebus fidei et morum*, etc., *petulantia ingenia, decernit*, etc. Si donc, dans le décret de Trente, les mots en question avaient été rattachés à *ad coercenda petulantia ingenia*, l'objection aurait quelque apparence de vérité. Mais comme ils se rapportent à l'autre partie du décret, c'est-à-dire à la règle d'interprétation scripturaire, il n'y a aucune différence entre les deux documents. *Ibid.*, col. 240-241.

Le texte définitif fut promulgué à la IIIe session du concile le 24 avril 1870. *Ibid.*, col. 251.

*c) Valeur et portée du décret.* — L'une et l'autre ont déjà été déterminées dans les pages précédentes; car le texte n'a pu être établi sans que sa signification ait été fixée dans les rapports de Mgr Gasser. Mais nous devons tenir compte des interprétations des théologiens postérieurs qui, ou n'ont pas connu les Actes du concile du Vatican, ou, les ayant connus, tiennent compte des termes mêmes des décisions conciliaires bien plus que des idées émises au cours des discussions et que des explications officiellement données au nom de la députation de la foi pour diriger le vote de l'assemblée.

*a.* Quoi qu'il en ait été du décret de Trente, quoique, même après le concile du Vatican, U. Ubaldi, *Introductio in sac. Scripturam.* Rome, 1881, t. III, p. 260, ait dit que ce texte n'était pas un décret dogmatique, puisqu'il n'était suivi d'aucun anathème, mais une simple loi disciplinaire imposant aux contrevenants des peines canoniques, en ajoutant toutefois qu'il renfermait une déclaration doctrinale, il est certain que l'affirmation du droit et du pouvoir de l'Église de juger du véritable sens des Écritures, l'assertion d'autre part qu'il faut interpréter l'Écriture, dans le sens qu'a tenu et que tient l'Église, insérées dans une déclaration dogmatique, n'ont pas une portée purement disciplinaire, mais une valeur doctrinale, qui s'impose à tous les catholiques, L'Église est donc l'interprète infaillible de l'Écriture inspirée. Aussi quand, par ses organes, officiels elle a interprété le sens véritable d'un passage biblique, tout catholique doit accepter intérieurement, proposer et défendre extérieurement ce sens comme véritable et comme seul véritable, de telle sorte que celui qui refuserait de le faire, commettrait un péché contre la foi et un acte d'hérésie. Cf. cardinal Newman, *L'inspiration de l'Écriture sainte*, dans *Le Correspondant*, du 25 mai 1884, t. CXXXV, p. 684-686.

*b.* Bien plus importante et bien plus délicate est l'interprétation des termes : *in rebus fidei et morum, ad ædificationem doctrinæ christianæ pertinentium.* Dans les décrets de Trente et du Vatican, ces mots ont indubitablement une signification restrictive et indiquent que le texte conciliaire ne vise pas tout le contenu de la Bible, mais seulement les choses de la foi et des mœurs qui appartiennent à l'édifice de la doctrine chrétienne. Aussi beaucoup de théologiens, avant et après le concile du Vatican, ont-ils soutenu qu'en

vertu de ces décrets les exégètes catholiques n'étaient pas tenus d'accepter et de suivre le sens qu'a tenu et que tient l'Église dans des textes non dogmatiques ou moraux. Ainsi, avant le concile du Vatican, Bossuet, *Instructions sur la version du N. T. imprimée à Trévoux*, 1re instruction, 1re remarque, n. 7, dans *Œuvres complètes*, Besançon, 1836, t. VII, p. 127-128; F. X. Patrizi, *Institutio de interpretatione Bibliorum*, 2e édit., Rome, 1876, p. 38-61, et, après ce concile, U. Ubaldi, *Introductio in sac. Scripturam*, Rome, 1881, t. III, p. 259; Ch. Trochon, *Introduction générale*, dans *La Sainte Bible* de Lethielleux, Paris, 1886, t. I, p. 520; J. Corluy, *L'interprétation de la sainte Écriture*, dans *La Controverse*, juillet 1885, p. 430, et dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique* de Jaugey, Paris, 1889, p. 957-959; S. di Bartolo, *Critères théologiques*, trad. franç., Paris, 1899, p. 264-265. Tous ces auteurs, qui n'avaient consulté ni les Actes du concile de Trente ni ceux du concile du Vatican, excluaient donc de l'objet des décrets de ces conciles l'interprétation des passages scripturaires où il s'agit de choses étrangères par elles-mêmes à la foi et aux mœurs, par conséquent ceux qui traitent de l'histoire profane, de la géographie et des sciences naturelles, disciplines sur lesquelles l'Église n'a pas coutume de se prononcer. La difficulté consistait, pour eux, à distinguer d'une façon précise les passages doctrinaux de l'Écriture de ceux qui ne le sont pas.

Quelques théologiens ont établi, pour tracer cette ligne de démarcations, des distinctions arbitraires et sans base doctrinale. L'abbé Motais, *Le déluge biblique devant la foi, l'Écriture et la science*, Paris, 1885, p. 118-126, regardait comme pouvant être l'objet de l'interprétation de l'Église les sujets d'une portée profonde, ayant un rapport immédiat et frappant avec les bases du dogme catholique, à savoir, la divinité de Jésus et la vie divine de l'Église. Les mille choses diverses qui, dans la Bible, sont sans connexion nécessaire ou même apparente avec ces vérités premières, n'entrent pas, par elles-mêmes, dans le patrimoine divin que l'Église a reçu la mission d'enseigner. L'anonyme allemand, dont Franzelin, *Tractatus de divina traditione et Scriptura*, 3e édit., Rome, 1882, p. 564-582, a réfuté l'opinion sur l'étendue de l'inspiration, prétendait que l'Église n'était infaillible que dans les seules choses qui concernent la foi et les mœurs et il ne tenait pour inspirés que les passages bibliques énonçant les vérités religieuses et les faits sans lesquels la vérité religieuse ne pouvait subsister. Le chanoine Jules Didiot, *Logique surnaturelle subjective*, Paris, Lille, 1881, p. 103; *Traité de la Sainte Écriture*, Paris, Lille, 1894, p. 161-170, 238-248, enseignait une doctrine semblable et pensait que la Bible et l'Église n'étaient infaillibles que dans les choses qui concernent la foi et les mœurs; quant aux matières secondaires, que Dieu n'a pas voulu enseigner dans l'Écriture, et dont celle-ci ne fait que parler, elles ne sont pas l'objet de l'infaillible magistère de l'Église. Le cardinal Newman admettait deux dogmes relativement à l'autorité de l'Écriture et à son inspiration. « En ce qui regarde l'autorité de l'Écriture, nous sommes tenus de croire qu'elle est, en matière de foi et de mœurs, divinement et entièrement inspirée; en ce qui regarde son interprétation, nous sommes tenus de croire que l'Église est, en matière de foi et de mœurs, le seul interprète infaillible de ce texte inspiré. » Or, il paraît indigne de Dieu que, dans le révélation qu'il nous a donnée de lui-même, il ait pris un rôle purement profane et ait assumé l'office de simple narrateur, d'historien, de géographe, sinon dans la mesure où les matières profanes importent directement à la vérité révélée. La foi et les mœurs sont, d'après les deux conciles, les deux objets garantis par l'inspiration. Cependant, les faits racontés dans l'Écriture ont, en quelque manière, la garantie de l'inspiration. Car les *res fidei et morum*, que l'Église a le droit d'interpréter, comportent des faits historiques, puisque des faits historiques sont des dogmes de de notre foi. *L'inspiration de la sainte Écriture*, dans *Le Correspondant*, du 25 mai 1884, t. CXXXV, p. 681-685. Finalement, le P. J. Corluy reconnaissait que les faits historiques qui avaient un rapport direct avec la doctrine révélée étaient seuls doctrinaux et rentraient dans les *res fidei et morum*, visées par les conciles, mais en ajoutant que les faits qui n'avaient avec cette doctrine qu'un rapport indirect n'étaient pas l'objet de l'interprétation doctrinale de l'Église. *L'interprétation de la sainte Écriture*, dans *La Controverse*, juillet 1885, p. 432-433. Cf. *Le Prêtre*, 1892-1893, t. IV, p. 1381-1385.

Cependant, au cours de la discussion du décret, Mgr Gasser avait émis une distinction qui, bien comprise, avait une très grande et très juste portée. Dans la dernière congrégation générale qui précéda le vote définitif, ayant à répondre à un Père qui demandait la suppression des mots *in rebus*, etc., comme étant restrictifs du pouvoir d'interprétation de l'Église, il reconnut que l'Église avait le droit d'interpréter toute l'Écriture; mais pour sauvegarder la liberté des exégètes catholiques dans l'explication des matières historiques et autres semblables, il fit observer que leurs interprétations ou bien ne vont pas contre le dogme de l'inspiration, ou bien lui sont contraires. Dans le premier cas, elles sont libres; dans le second, elles ne le sont pas, puisqu'elles iraient à l'encontre du dogme de l'inspiration qui est une question de foi et dès lors l'Église a le droit d'intervenir et de se prononcer contre une interprétation qui nierait l'inspiration de l'Écriture. *Coll. lac.* t. VII, col. 240.

Cette distinction ne s'applique pas seulement aux questions d'histoire profane, que Mgr Gasser avait citées comme exemple; mais elle s'applique à toutes les interprétations de l'Écriture entière, de telle sorte que celles qui seraient contraires au dogme de l'inspiration et à ses conséquences seraient à rejeter et seraient justiciables du droit qu'a l'Église de les réprouver. R. Cornely, *Introductio in U. T. libros sacros*, t. I, *Introductio generalis*, 2e édit., Paris, 1894, p. 592-607. Aussi le P. Th. Granderath ne trouve absolument rien à reprendre à l'exposé de Mgr Gasser. Il s'est demandé seulement si le décret du Vatican avait réellement le sens que lui a donné l'évêque de Brixen, si les mots *in rebus fidei et morum*, etc., y désignent les passages scripturaires dont l'objet est religieux, par opposition à ceux dont le contenu est profane, si, par conséquent, l'obligation imposée à l'exégète de suivre l'interprétation de l'Église est restreinte aux premiers. Le fait que cette explication du décret a été donnée en pleine assemblée conciliaire avant le vote final, par le représentant de la députation de la foi, donne à cette exégèse une très haute autorité; à lui seul, il ne suffit pourtant pas, semble-t-il, à l'imposer définitivement. Si la députation de la foi avait trouvé elle-même cette formule, et si son rapporteur l'avait exposée en son nom, le sens ne saurait plus en être douteux. Mais ce n'est pas le concile du Vatican qui a rédigé cette partie du décret; elle se trouve déjà dans le décret du concile de Trente sur l'interprétation tion des Écritures, que celui du Vatican a voulu se borner à renouveler. C'est donc d'après l'histoire du concile de Trente qu'on devra chercher à établir le sens exact de cette formule. » Th. Granderath, *Histoire du concile du Vatican*, trad. C. Kirch, Bruxelles, 1911, t. II, *b*, p. 135-137. Or, cette raison n'est pas valable.

Les Actes du concile publiés par le P. Granderath, prouvent que, tout en *renouvelant* le décret de Trente,

les Pères du Vatican interprétaient sa valeur doctrinale et sa portée positive. Si leur interprétation était valable dans ces cas, pourquoi ne le serait-elle pas relativement à la formule de Trente *in rebus*, etc.? Mgr Gasser, au nom de la députation de la foi, maintenait son inversion, tout en en expliquant le sens. Son interprétation a eu une influence évidente sur la majorité des Pères qui vota le décret dans le sens expliqué. Ce sens, exposé au nom de la députation de la foi, *ne saurait* donc *être douteux*. D'ailleurs, nous avons vu plus haut, col. 2297, que les Actes de Trente ne fournissent rien de précis sur le sens de la restriction *in rebus fidei et morum*, etc.

Le P. Granderath, usant de la liberté d'interprétation qu'il s'était octroyée, a proposé une explication de cette formule. *Constitutiones dogmaticæ sac. œcumenici concilii Vaticani*, Fribourg-en-Brisgau, 1892, p. 54-61. Dans les décrets des deux conciles, les choses qui concernent la foi et les mœurs ne sont pas opposées aux faits historiques, puisque certains dogmes de la plus haute importance, comme celui de la mort de Jésus-Christ, sont des faits historiques. Aux choses qui concernent la foi et les mœurs s'opposent les choses qui ne sont pas religieuses, qui n'ont point de rapport avec Dieu et avec la religion, qui n'appartiennent pas aux matières dont est construit l'édifice de la doctrine chrétienne. Or, il y a dans la Bible des choses qui ne concernent pas la religion. Ce ne sont pas les *obiter dicta;* ce ne sont pas non plus les nombreux récits de guerre, qui, en apparence politiques et profanes, ont tous un rapport étroit avec l'histoire sainte: ce sont des vérités telles que la nature de la plante sous laquelle Jonas se reposait, l'étendue du déluge relativement à la terre entière et à tous les animaux, mais non pas aux hommes, cette universalité appartenant à l'histoire de la religion, puisque tous les hommes avaient péché. D'autres vérités d'ordre scientifique, telles que celle-ci : « Le soleil se lève, » qui est contenue dans la parole du Sauveur. « Dieu fait lever son soleil sur les bons et sur les méchants, » Matth., v, 15, n'appartiennent pas à la religion. L'Église pourra toutefois interpréter la parole de Notre-Seigneur; elle ne sera pas l'interprète de la vérité : « Le soleil se lève », qui y est contenu. L'Église pourrait encore, mais seulement par un jugement solennel et non dans son magistère ordinaire, interpréter l'Écriture même au sujet d'une vérité qui n'est pas, de soi, religieuse, si celle-ci avait quelque connexité avec la révélation; si, par exemple, une interprétation différente aboutissait à nier l'inspiration d'un passage scripturaire faussement expliqué.

D'autres théologiens entendaient le décret du Vatican dans un sens analogue. M. Vacant retrouvait la formule restrictive *in rebus*, etc., dans le décret de l'infaillibilité pontificale, dont l'objet est *doctrina de fide et moribus tenenda*. Elle doit donc s'expliquer, non seulement des vérités révélées, mais encore de toutes les autres qui sont en connexité avec elles. Elle s'étend donc, non seulement à l'essence de la doctrine révélée, mais aux éléments qui peuvent servir à l'*édifier* et à la construire. L'interprétation de l'Écriture par l'Église a ainsi pour objet tout ce qui touche à la révélation et rentre dans la doctrine chrétienne. Ce principe général établi, que nous devons admettre le sens de l'Écriture admis par l'Église sur les matières qui rentrent dans la doctrine chrétienne et qu'elle enseigne infailliblement, M. Vacant, après Dom Crets, (voir col. 2159), dans sa thèse de doctorat, *De divina Bibliorum inspiratione dissertatio*, Louvain, 1886, p. 326, 339, prouve que la restriction *in rebus*, etc., ne s'applique pas directement aux textes de l'Écriture, les uns traitant de la foi et des mœurs et les autres n'en traitant pas; elle s'applique directement aux interprétations données par l'Église à l'Écriture, en distinguant celles que l'Église impose et celles qu'elle n'impose pas, et indirectement seulement aux textes interprétés en tant qu'ils ont le sens que l'Église leur attribue. *Études théologiques sur les constitutions du concile du Vatican*, Paris, Lyon, 1895, t. I, p. 524-545.

Le décret qui nous intéresse a reçu des interprétations plus larges. M. Émilien Schœpfer, professeur au grand séminaire de Brixen, prouve par l'étude des documents que les mots *in rebus*, etc., sont restrictifs et restreignent l'interprétation de l'Écriture par l'Église aux seules matières de la foi et des mœurs. Saint Thomas d'Aquin lui fournit ensuite une explication plus précise par sa distinction entre les *res fidei per se* et les *res fidei per accidens*. Les premières représentent la substance de la foi; les secondes n'appartiennent pas à la foi de leur nature propre, mais uniquement parce qu'elles sont consignées dans la sainte Écriture. M. Schœpfer cite plusieurs textes du docteur angélique : ainsi les mystères de la trinité et de l'incarnation sont opposés par lui à ces faits bibliques qu'Abraham eut deux fils, qu'un mort ressuscita au contact des ossements d'Élisée, *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. I, a. 6, ad 1um; le même exemple des deux fils d'Abraham est joint à la mention que David fut fils d'Isaï, *ibid.*, q. II, a. 5; cf. a. 7, q. VIII, 1. 2. Au sujet des premières de ces vérités, on ne peut varier d'opinion, même si un ange annonçait un autre Évangile que celui de saint Paul; mais les secondes, contenues dans l'Écriture que la foi nous dit avoir été inspirée par le Saint-Esprit, peuvent, sans danger, être ignorées par ceux qui ne lisent pas la Bible, telles que beaucoup de points d'histoire, *et in his etiam sancti diversa senserunt, Scripturam divinam diversimode exponentes*. Saint Thomas applique cette distinction à ce que la Genèse raconte de la création du monde : sur ce point, il appartient à la substance de la foi que le monde a eu un commencement et a été créé, *et hoc omnes sancti concorditer dicunt. Quo autem modo et ordine factus sit (mundus) non pertinet ad fidem nisi per accidens, in quantum in Scriptura traditur, cujus veritatem diversa expositione sancti salvantes diversa tradiderunt. In Sent.*, l. II, dist. XII, q. I, a. 2. Saint Thomas applique sa distinction des *res fidei per se* et des *res fidei per accidens* à l'interprétation de l'Écriture par les saints Pères, et il a répété plusieurs fois cette application. *Ibid.*, l. II, dist. II, q. I, a. 3. Or, ce que saint Thomas a dit de l'interprétation de l'Écriture par les Pères, nous pouvons le dire de l'interprétation de la même Écriture par l'Église, et ainsi introduire la distinction du docteur angélique sur les *res fidei* dans l'explication du décret des conciles de Trente et du Vatican. Le cardinal Franzelin, l'a fait explicitement. *De divina traditione et Scriptura*, 3e édit., Rome, 1882, p. 527 sq., et personne ne l'a tenu pour un minimiste. Toutefois il faut remarquer que tous les faits de l'histoire profane, ne sont pas *res fidei per accidens*, que certains ont un rapport nécessaire avec le dépôt de la foi et que ce rapport peut justifier l'interprétation de l'Église pour exprimer leur réelle et juste signification. *Bibel und Wissenschaft*, Brixen, 1896, p. 92-107. M. Schœpfer explique ensuite les termes *ad ædificationem doctrinæ christianæ pertinentium*, qui, selon lui, ne sont ni restrictifs ni explicatifs, mais répètent seulement la même chose. *Ibid.*, p. 107-117.

L'interprétation de M. Schœpfer a été discutée par J. Vinati, *De sacræ Scripturæ assertis ab Angelico doctore « de fide per accidens »*, dans *Divus Thomas*, 1886, n. 4, p. 50 sq.; Mgr Egger, *Streiflichter über die freiere Bibelforschung*, Brixen, 1899, p. 5 sq. Ces deux théologiens soutinrent que l'Église avait le droit positif d'interpréter toutes les propositions de l'Écriture,

Le P. Granderath défendit et expliqua son opinion, dans *Der Katholik*, octobre et novembre 1898, p. 289 sq., 383 sq.

Le P. J.-B. Nisius, S. J., a placé la question de l'interprétation de l'Écriture par l'Église sur un terrain plus vaste. *Ueber das Verhältnis der kirchlichen Lehrgewalt zur Schriftauslegung*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, Inspruck, 1899, p. 282-311, 460-500. Dans l'interprétation des décrets de Trente et du Vatican, il prend les termes *in rebus fidei et morum*, etc., dans leur sens naturel, et en les comparant à la distinction de saint Thomas, rappelée plus haut, des *credibilia per se* et des *credibilia per accidens*, il constate leur ressemblance et il en conclut que très vraisemblablement les Pères de Trente avaient dans l'esprit cette distinction et qu'ils n'ont voulu imposer positivement aux exégètes catholiques que les seules interprétations de l'Église, qui portaient sur des textes de la première catégorie. C'était aussi la pensée de Mgr Gasser. Les *res fidei et morum* des décrets sont donc exclusivement, à ses yeux, les *dogmata fidei* et leurs interprétations obligatoires, si l'Église en a données. Telle est l'obligation positivement imposée par les décrets. Le P. Nisius ajoute toutefois que l'interprétation de l'Écriture par l'Église, ce qu'il appelle l'*intellectus catholicus*, influe négativement sur l'explication des autres passages scripturaires non officiellement interprétés par l'Église. Ceci n'est qu'une application de la troisième règle catholique d'interprétation, fondée sur l'analogie de la foi. Voir plus loin.

Son sentiment personnel établi, le P. Nisius réfute les opinions différentes des autres théologiens. M. Vacant a expliqué les décrets d'après l'objet de l'infaillibilité de l'Église. Sa démonstration théologique prouve bien que le pouvoir interprétatif de l'Écriture par l'Église s'étend au delà des vérités de foi et de mœurs Cette étendue du pouvoir de l'Église ne peut être prouvée par les termes mêmes des décrets. L'opinion du P. Granderath est très vague et trop générale. La sphère d'interprétation de l'Écriture fixée positivement par les décrets ne comprend pas toutes les choses religieuses de leur nature, par opposition aux choses profanes, mais seulement les *res fidei et morum*. A M. Schœpfer, le P. Nisius ne reproche que des défauts de méthode; mais il lui reconnaît le mérite d'avoir bien saisi le sens positif des décrets.

Les opinions nouvelles que le P. Nisius a combattues tendent à prouver que le droit positif de l'Église à interpréter infailliblement l'Écriture s'étend à toutes les propositions de celle-ci, ou au moins à toutes les vérités religieuses qui y sont exprimées. Elles sont opposées au sentiment exprès de saint Thomas, rapporté plus haut. J. Vinati prétend, il est vrai, que les *asserta per accidens*, dont parle le saint docteur, appartiennent à la foi catholique et divine que l'Église a le droit d'interpréter infailliblement. Mais il n'est pas prouvé que ces *asserta per accidens* soient *credenda fide* CATHOLICA *et divina*, et par conséquent soumis au jugement positif de l'Église. Tant que celle-ci n'a pas interprété un passage scripturaire, le sens de ce passage n'est pas de foi *catholique*. Assurément, l'Église a été instituée par Jésus-Christ comme la gardienne et l'interprète de toute la révélation chrétienne, dont les Livres inspirés contiennent une partie. Il n'en résulte pas que les *asserta per accidens*, qui sont consignés dans les livres inspirés, appartiennent directement à la révélation chrétienne et au droit positif que l'Église a de les interpréter infailliblement, de telle sorte que l'exégète catholique soit tenu d'en accepter le sens. L'Église est la gardienne du dépôt de la foi, qu'elle doit conserver intact. Or, il ne lui suffit pas, pour conserver ce trésor, de sauvegarder le canon complet des Écritures; elle doit aussi en conserver le sens; elle n'est pas gardienne de la lettre morte de la parole de Dieu, elle l'est du sens vivant de cette parole, ce qui suppose son droit d'interpréter et de fixer ce sens vivant. Cet argument est indiscutable, à la condition d'entendre le *depositum fidei* au sens strict du mot. Mais il n'est pas prouvé que tout le contenu de l'Écriture, notamment de l'Ancien Testament, appartienne au dépôt de la foi confié par Jésus-Christ à l'Église, et par suite que l'Église ait le droit de l'interpréter infailliblement. Même dans le Nouveau Testament, comme on le voit par les Actes et les Épîtres, il y a des faits qui sont postérieurs à la fondation de l'Église. Or, quoique ces faits soient relatés dans des écrits inspirés, ils ne sont pas objet de la révélation chrétienne, mais simplement objet de l'histoire inspirée. Mgr Egger fait état de la réponse de Mgr Gasser au concile du Vatican: l'Église a le droit de juger même les vérités historiques, qui sont contenues dans l'Écriture. Le rapporteur excepte au moins les choses profanes, dont l'interprétation peut être librement discutée, pourvu que l'exégète n'aille pas contre l'inspiration de l'Écriture. Voir col. 2301. Le concile du Vatican a donc reconnu la liberté des exégètes catholiques en ces matières.

Au sentiment du P. Nisius, il n'est donc pas prouvé que l'Église ait le pouvoir positif d'interpréter tous les passages de l'Écriture; elle n'a reçu ce droit que comme gardienne du dépôt de la foi, c'est-à-dire pour la conservation du sens des vérités révélées. De soi, son pouvoir interprétatif ne porte que sur les vérités révélées contenues dans l'Écriture. Mais indirectement, elle peut porter un jugement négatif, c'est-à-dire condamner des interprétations de passages scripturaires n'appartenant pas directement au dépôt de la foi, si elles aboutissent à nier des vérités révélées, ou même simplement à mettre en doute l'inspiration de la Bible, qui est un dogme de notre foi.

Le P. Lagrange, *L'interprétation de la sainte Écriture*, dans la *Revue biblique*, 1900, t. IX, p. 135-142, a analysé les deux articles du P. Nisius et en a adopté, la doctrine, sauf de légères nuances. En concluant p. 140, il s'est demandé quel intérêt pratique pouvait présenter la distinction entre le pouvoir négatif et indirect de l'Église d'interpréter même les faits historiques et les sujets profanes traités dans la Bible, et le pouvoir positif et direct qu'il restreint aux dogmes de la foi. Serait-ce une vaine subtilité, puisque l'exégète catholique est soumis à tout ce que l'Église a décidé et décidera, quel que soit le pouvoir dont elle use, puisque les décisions de l'Église pourraient éventuellement porter sur des points jugés purement historiques et qu'alors il faudrait reconnaître que l'Église y a justement reconnu un rapport avec la foi? L'exégète n'est-il pas aussi lié que si le droit de l'Église d'interpréter l'Écriture était aussi universellement positif qu'il est indirectement universel? Pratiquement, la différence est cependant immense. « Dans toutes les matières historiques et scientifiques, l'exégète aura soin de ne porter aucune atteinte à la règle de foi, et ce soin lui sera aussi aisé que doux. De plus, il devra respecter toutes les explications dogmatiques positives données par l'Église. Elles sont peu nombreuses », comme nous le dirons bientôt.

La troisième des *Questione bibliche* du P. Bonaccorsi, Bologne, 1904, concerne *l'interprétation de l'Écriture sainte selon la doctrine catholique*. L'auteur restreint le pouvoir qu'a l'Église de déterminer infailliblement le vrai sens de l'Écriture aux choses de la foi et des mœurs strictement dites, c'est-à-dire à la révélation divine et il nie que ce pouvoir s'étende même aux faits dogmatiques. Un des exemples qu'il cite est le fait de la venue de saint

Pierre à Rome et il conclut que l'Église n'aurait pas le droit de le définir, si le texte des Actes, XII, 17, s'y rapportait; mais ce texte ne fait aucune allusion au départ du prince des apôtres pour Rome. On ne peut rien conclure d'un exemple isolé. Les théologiens admettent aujourd'hui que l'Église est infaillible dans les faits dogmatiques, quand elle condamne, par exemple, la doctrine d'un livre *in sensu librorum*. Voir Église, t. IV, col. 2188-2192. Y aurait-il exception, parce qu'un fait dogmatique est rapporté dans un livre inspiré? Non, évidemment, surtout s'il s'agit d'un fait connexe à la foi. La limitation des *res fidei et morum*, excluant tous les faits dogmatiques, ne peut donc pas être admise. Nous l'avons déjà dit, il y a des faits historiques, qui sont des dogmes de notre foi. Il aurait fallu restreindre la discussion au pouvoir positif qu'aurait l'Église, selon quelques théologiens modernes, de fixer le sens de ce que saint Thomas a appelé les *inspirata per accidens*.

Le P. Bonaccorsi a nié aussi que toute assertion biblique, appartienne à la révélation et doive être crue de foi divine, et il a ajouté qu'à supposer même qu'elle fût directement objet de foi divine, l'Église n'aurait pas le droit de l'interpréter directement. Le P. Chr. Pesch a discuté ces propositions de Bonaccorsi. Il maintient la conclusion tirée de l'inspiration de la Bible, que l'Écriture sainte est tout entière la parole de Dieu, qu'ainsi elle appartient par son origine à la révélation divine et que les hommes à qui elle est destinée doivent y croire de foi divine, ou au moins lui donner un assentiment surnaturel. Mais il insiste principalement sur la distinction de saint Thomas des *inspirata per se* et des *inspirata per accidens*. Dieu n'a ordonné à personne de faire un acte de foi aux seconds; les chrétiens ne sont tenus qu'indirectement à croire comme vrai tout ce que Dieu a révélé de quelque manière, c'est-à-dire en inspirant les hagiographes qui rapportent ces vérités. Telle est la doctrine commune des théologiens. *De inspiratione sacræ Scripturæ*, Fribourg-en-Brisgau, 1906, p. 416-417, note.

Pour justifier, sa conclusion le P. Bonaccorsi part des révélations privées, que l'Église n'a pas le droit d'interpréter directement. Le fait seul d'une révélation divine, conclut-il, ne donne pas à l'Église un droit d'interprétation. Mais la révélation contenue dans l'Écriture et confiée à l'Église est une révélation officielle, imposée par Dieu aux hommes. Sans doute, réplique-t-il; mais la Bible n'est pas un code de propositions directement révélées par Dieu aux hagiographes, et, si la Bible entière est inspirée, elle n'est pas tout entière révélée. Donc, pour nier le droit de l'Église à interpréter la Bible entière, il faut nier que tout son contenu soit strictement révélé. C'est encore revenir à la distinction de saint Thomas entre les *res fidei per se*, *res fidei per accidens*.

Avec quelques dissidents qu'il cite, le P. Bonaccorsi conclut qu'il n'est pas certain, qu'il est plutôt tout à fait inadmissible que toute assertion des écrivains sacrés est une *assertio Dei*. « Lorsque, en effet, l'hagiographe écrit librement ce qu'il sait, sans qu'intervienne aucune révélation ou suggestion divine spéciale, on ne comprend pas comment son affirmation peut être dite, au sens strict, un *assertum divinum*, et deviendrait, *ipso facto*, objet immédiat *de foi divine*. La direction et l'assistance de l'Esprit Saint, souvent ignorées de l'hagiographe, ne changent pas la nature de la chose. *A priori* même, il ne répugnerait pas que l'assertion de l'hagiographe, dans des choses purement profanes pût, nonobstant cette direction et assistance être objectivement erronée. *De fait*, il est vrai, la tradition constante de l'Église nous assure la pleine véracité des Livres saints; mais qu'en résulte-t-il? Le théologien et l'exégète catholique devront retenir comme théologiquement certain que l'erreur ne peut se trouver dans les livres inspirés; plus encore, si un jour l'absolue vérité de la Bible était définie comme dogme de foi (jusqu'à présent c'est simplement une doctrine *theologice certa*), ils devraient condamner comme une hérésie le fait de refuser d'ajouter foi à une affirmation proprement dite des écrivains sacrés; mais, nonobstant, cette affirmation demeurera toujours une affirmation entitativement humaine, laquelle, par conséquent, ne pourra jamais être objet *direct et immédiat* de foi divine. »

Les théologiens admettront difficilement cette conclusion. La tradition catholique est opposée à l'insertion d'une affirmation entitativement humaine de l'hagiographe lui-même dans son œuvre inspirée. D'autre part, si des affirmations de ce genre avaient pénétré dans la Bible, l'erreur n'aurait-elle pas pu se glisser en quelques-unes? Ainsi l'inerrance biblique serait compromise. Voir Inspiration. Saint Thomas reconnaît la vérité des *inspirata per accidens*, tout en constatant les interprétations différentes qu'on en a données. Mais quand l'Église s'est prononcée *in rebus fidei et morum ad ædificationem doctrinæ christianæ pertinentium* sur le sens véritable de l'Écriture, les catholiques doivent admettre le sens ainsi défini. La *Revue biblique*, 1905, p. 287-289, qui a analysé et discuté l'étude du P. Bonaccorsi, ajoute : « Pour les choses profanes, nous sommes prêts à croire à la véracité de l'Écriture ; mais personne ne peut nous obliger à faire un acte de foi particulier sur aucune proposition, si claire qu'elle paraisse, parce que rien ne prouve que cette proposition soit affirmée par l'auteur et imposée par lui à notre croyance, et parce qu'ayant pour objet des choses profanes, elle ne peut, *en elle-même*, être un objet de foi. Que s'il s'agit de matières mixtes, il y aura lieu simplement à une étude plus attentive de la tradition, avec une soumission entière vis-à-vis des solutions à intervenir du côté de l'autorité légitime. Livre divino-humain, interprétation divino-humaine. » Les théologiens de la *Revue biblique*, sont demeurés fidèles à l'opinion de plusieurs thomistes, suivant lesquels la vertu infuse de la foi ne s'étend qu'aux choses que Dieu a révélées à l'Église pour le salut de l'humanité. Ils ne nient pas toutefois, le droit de l'Église d'intervenir dans l'interprétation des matières mixtes, consignées dans la Bible, et ils sont disposés, le cas échéant, à se soumettre entièrement à l'intervention de l'autorité ecclésiastique.

Pour nous, nous nous rallions entièrement à l'opinion du P. Nisius. Les conciles de Trente et du Vatican n'ont pas eu l'intention de définir l'*étendue* du pouvoir qu'a l'Église d'interpréter infailliblement l'Écriture. En face des abus de leur temps, ils ont seulement déclaré ce pouvoir et ils ont obligé les exégètes catholiques à recevoir comme le véritable sens de l'Écriture celui que notre sainte Mère l'Église a tenu et tient *in rebus fidei et morum ad ædificationem doctrinæ christianæ pertinentium*. Or, ces *res fidei et morum* ne sont que ce que saint Thomas appelait les *inspirata per se*, c'est-à-dire les dogmes de notre foi. Quand, en ces matières, l'Église a une fois adopté et fixé le vrai sens d'un passage biblique, les exégètes catholiques doivent l'accepter, le soutenir et le défendre contre ses adversaires. Les Pères de Trente et du Vatican ne sont pas allés plus loin et n'ont pas eu en vue des interprétations ecclésiastiques et officielles de passages bibliques, *inspirata per accidens*, énonçant non pas seulement des vérités profanes, comme le disait Mgr Gasser, mais encore des faits accessoires de l'histoire sainte elle-même. Vraisemblablement, ils n'en connaissaient aucune de ce genre, et puisqu'ils ne visaient que les interprétations intervenues de leur temps, ils n'ont pas tranché jusqu'où pouvaient s'étendre les interpré-

tations futures de l'Église. En dehors de leur décision nous admettons la distinction faite par le P. Nisius, sur le pouvoir d'interprétation de l'Écriture par l'Église : l'Église a un pouvoir positif et direct de fixer le sens de la Bible dans les matières de foi; dans les matières mixtes ou même simplement profanes, qui sont traitées dans la Bible, elle a seulement un pouvoir indirect et négatif de les interpréter. Existe-t-il des cas où l'Église aurait déjà exercé ce pouvoir indirect et négatif? Nous n'en connaissons aucun exemple. Mais nous concevons qu'il pourrait se présenter des cas où, même dans les matières connexes à la foi ou simplement inspirées *per accidens*, fussent-elles purement profanes, des interprétations proposées aboutiraient à nier quelque point de foi ou même seulement le dogme de l'inspiration des Livres saints. Alors l'Église aurait le droit d'intervenir pour sauvegarder le dépôt de la foi, en condamnant au moins les interprétations contraires, sinon en déterminant le sens exact des passages mal compris. Elle userait ainsi de son pouvoir indirect et négatif d'interpréter l'Écriture et les catholiques seraient obligés de recevoir comme vraie et fondée la condamnation d'interprétations fausses, portée par l'Église. En attendant qu'elle exerce ce droit, nous laisserons aux théologiens le droit de discuter théoriquement le pouvoir interprétatif de l'Église, pourvu qu'ils ne sacrifient aucun point du dogme de l'inspiration et qu'ils soient disposés à se soumettre à l'autorité de l'Église, au cas où elle interviendrait en des matières pour lesquelles ils discutaient son pouvoir. N'admettons-nous pas tous que l'Église fixe elle-même son droit d'intervenir, quand elle intervient? L'usage qu'elle fait de son magistère infaillible en détermine l'objet.

4. Dans le décret *Lamentabili*, du 3 juillet 1907, le Saint-Office a condamné plusieurs propositions fausses, qui concernent l'interprétation de l'Écriture par l'Église. Elles visent presque toutes des opinions de M. Loisy.

2° Ecclesiæ interpretatio sacrorum librorum non est quidem spernenda, subjacet tamen accuratiori exegetarum judicio et correctioni. Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 2002; Cavallera, *Thesaurus*, n. 98, 2.

Cette proposition est vraisemblablement empruntée à M. Loisy, *Autour d'un petit livre*, Paris, 1903, p. 15 : « Sans doute, l'Église aussi est un témoin historique et qui n'est point à négliger pour l'interprétation du témoignage biblique, mais le témoignage historique de l'Église n'a pas la rigueur d'un jugement dogmatique; avant d'être employé, il a besoin d'être analysé, discuté, pesé, comme tout autre témoignage. » Il s'agissait de l'interprétation des écrits évangéliques d'après la foi postérieure de l'Église. « On n'alléguera pas le symbole de Nicée pour déterminer le sens de la formule « fils de Dieu », dans les Évangiles synoptiques. Le sens des textes évangéliques est indépendant de l'interprétation qui en a été donnée plus tard, au moyen d'une philosophie religieuse qui n'est pas dans la prédication de Jésus. » *Ibid.*, p. 15-16. Dans *Simples réflexions sur le décret du Saint-Office Lamentabili et sur l'encyclique Pascendi dominici gregis*, Paris, 1908, p. 32-33, M. Loisy a cherché à justifier sa pensée : « L'Église exploite à son gré l'Écriture pour l'instruction religieuse et l'édification morale de ses fidèles. Mais les opinions que l'Église a professées et professe touchant... sa façon de les interpréter (les Livres saints) et le sens qu'elle leur attribue ne s'imposent pas au critique comme des jugements qui fixeraient l'histoire de ces livres et leur sens original.... Ce qu'elle a prêché, en s'autorisant de l'Écriture, est tout autre chose qu'un commentaire purement historique de la Bible.... Entre la pensée des écrivains sacrés et l'enseignement ecclésiastique de nos jours, se place tout le travail de la pensée chrétienne depuis dix-huit siècles. L'historien en fait abstraction. » La critique ayant gagné son droit d'interpréter la Bible comme elle l'entend, droit que l'Église lui refuse pour la Bible, elle ne le lâchera plus. Il s'agit donc de l'interprétation courante, pratique, que l'Église a donnée à l'Écriture, plutôt que de l'interprétation officielle de quelques textes en particulier. C'est cette interprétation que M. Loisy ne tenait pas pour un jugement définitif sur le vrai sens des Écritures, et que la critique avait droit d'examiner, de contrôler et de rejeter.

La 4e proposition vise les interprétations officielles de l'Écriture par l'Église.

4° Magisterium Ecclesiæ ne per dogmaticas quidem definitiones genuinum sacrarum Scripturarum sensum determinare potest. Denzinger-Bannwart, n. 2004; Cavallera, n. 98, 4.

Dans la lettre à un supérieur de grand séminaire M. Loisy, *Autour d'un petit livre*, p. 221, avait écrit : « L'histoire se fait, disais-je, avec des témoignages historiques, ce que ne sont pas les décrets du concile de Trente, si ce n'est en ce qui regarde la pensée de ceux qui les ont rédigés.... Vous me citiez un décret qui définit le sens historique de ce texte du quatrième Évangile (Jean., III, 5) : *Si quelqu'un ne renaît de l'eau et de l'esprit*. Le concile veut que l'on entende au sens propre le mot *eau*. Je vous répliquai que le concile avait parfaitement raison, mais que le vrai sens du texte ne résultait pas de la définition et que le concile défendait qu'on tournât la parole en métaphore pour éluder la nécessité du baptême réel; il ne visait directement ni l'authenticité du passage en tant que parole du Seigneur, ni la forme particulière de sa signification dans l'esprit de l'évangéliste. »

Après avoir cité ces paroles dans *Simples réflexions*, p. 35-36, M. Loisy ajoute : « L'histoire est ce qu'elle est et l'on ne voit pas ce que les définitions des conciles et des papes pourraient changer à l'état des témoignages et des faits. Nonobstant les apparences, l'Église n'a jamais défini le sens historique d'aucun passage, mais elle a interprété sa propre tradition sur le sens de tels et tels passages, et cette interprétation ne tend pas à représenter strictement la pensée des auteurs, mais.... tout le travail des siècles chrétiens sur les données primitives. Ce que le Saint-Office entend par le « sens propre » de l'Écriture n'est pas, au fond, le sens historique, dont la S. Congrégation n'a nul souci, et qui ne dépend d'aucune autorité, mais la signification que telle donnée biblique doit prendre pour la foi. »

Assurément, ni l'Église ni le pape ni un concile ne font le sens d'un passage biblique; ce sens est déterminé par le texte du document: ils le constatent uniquement. S'ils le trouvent conforme à leur foi, ils ne l'y adaptent pas. Mais voilà ce qu'un « critique », tel que M. Loisy, ne peut plus comprendre.

5° Cum in deposito fidei veritates tantum revelatæ contineantur, nullo sub respectu ad Ecclesiam pertinet judicium ferre de assertionibus disciplinarum humanarum. Denzinger-Bannwart, n. 2005; Cavallera, n. 200.

M. Loisy a commenté ainsi cette proposition : « Je ne sais d'où vient cette proposition. Si on l'a déduite de mes livres, je ne proteste pas contre la conclusion. Mais je dirais : « Le magistère de l'Église ayant pour objet l'enseignement pratique de la religion et de la morale, il ne lui appartient pas de porter des jugements définitifs en matière de science. » *Simples réflexions*, p. 36-37.

Si le Saint-Office a eu en vue une proposition tendant à dénier à l'Église le droit d'interpréter l'Écriture

dans les matières scientifiques que celles-ci contient, sa condamnation a rapport à notre sujet.

12° Exegetæ, si velit utiliter studiis biblicis incumbere imprimis, quemlibet præconceptum opinionem de supernaturali origine Scripturæ sacræ seponere debet, eamque non aliter interpretari quam cœtera documenta mere humana. Denzinger-Bannwart, n. 2012; Cavallera, n. 98, 12.

M. Loisy a commenté cette proposition en ces termes : « L'intelligence d'un livre, quel qu'il soit, ne peut être que faussée, si, avant tout examen, l'on se fait une idée de son caractère à laquelle les conclusions de l'examen postérieur devront, coûte que coûte, se conformer. C'est ce qui arrive si l'on apporte à la lecture de la Bible l'idée commune du livre inspiré, exempt de toute erreur, et rempli de toute vérité. Il faut torturer les textes pour en adapter l'intepretation à ce concept absolu et sans réalité. Les livres de l'Écriture, ayant été rédigés par des hommes et pour des hommes, sont à interpréter selon les règles que l'on applique aux produits ordinaires de l'esprit humain. Et l'on ne voit pas bien, d'ailleurs quel autre principe on pourrait employer. Les prescriptions de l'Église touchant l'obligation d'interpréter l'Écriture selon la tradition des Pères et l'analogie de la foi ne concernent pas l'investigation du sens historique, qu'elles empêcheraient plutôt de découvrir, mais la prédication chrétienne et l'enseignement théologique. » *Simples réflexions*, p. 45-56.

Comme nous l'avons dit au début de cet article, les règles ordinaires d'herméneutique s'appliquent aux livres inspirés, et à leur texte entier en tout et avant tout, comme aux livres ordinaires de l'antiquité, puisqu'ils ont été écrits par des hommes, en langage humain, et pour des hommes. Mais la foi nous apprend qu'ils sont aussi divins par leur origine et qu'ils contiennent sans erreur des vérités surnaturelles, que Dieu a enseignées aux hommes par les hagiographes et dont il a confié la garde et l'interprétation à l'Église. Et c'est à ce titre que leur interprétation est sujette à des règles spéciales, qui ne s'appliquent pas directement à tout le contenu de l'Écriture, mais seulement aux vérités révélées, et indirectement aux vérités secondaires ou purement humaines, qui sont en connexité avec la révélation. Ce secours d'interprétation surnaturelle, quand il est donné, ce qui est rare, comme nous le dirons bientôt, loin d'empêcher de découvrir le sens véritable des pensées que Dieu a révélées aux hommes, en facilite, au contraire, la découverte, sans péril d'erreur. Ces considérations justifient l'emploi des règles catholiques d'interprétation de l'Écriture, que nous exposons dans cet article.

6. Enfin, dans l'encyclique *Spiritus Paraclitus*, du 15 septembre 1920, Benoît XV, exposant les dispositions que saint Jérôme apportait à l'étude de l'Écriture sainte et les proposant comme modèles à tous les chrétiens, signale, à côté du culte de la tradition catholique, l'amour docile et dévoué que saint Jérôme portait à l'Église romaine, à la chaire de Pierre. « Persévéramment fidèle, dans l'étude de l'Écriture sainte à cette règle de foi, il invoque ce seul argument, pour réfuter une fausse interprétation du texte sacré : « Mais l'Église de Dieu n'admet point cette opinion. » *In Daniel.*, III, 37, *P. L.*, t. XXV, col. 510. *Acta apostolicæ sedis*, 1920, t. XII, p. 403. L'invitation du pape à imiter saint Jérôme dans l'étude de l'Écriture et dans sa soumission à la règle de foi du siège apostolique, confirme tout ce que nous avons dit de l'obligation d'interpréter l'Écriture conformément au sens qu'a tenu et que tient notre sainte mère l'Église. Cf. F. Valente, *S. Girolamo e l'encyclica Spiritus Paraclitus del S. pontefice Benedetto XV sulla sacra Scrittura*, Rome, s. d. (1921), p. 130-134.

3° *Application de cette règle.* — Elle est tout entière dominée par les principes généraux relatifs au magistère ecclésiastique, dont l'interprétation des Écritures est un aspect ou une fonction. Il suffira de rappeler ici ce qui a trait à ce cas spécial. Pour le reste, voir ÉGLISE, t. IV, col. 2175-2200.

1. *Interprétation par le magistère extraordinaire.* — Chargée de proposer au monde la vérité surnaturelle dont elle a reçu le dépôt, l'Église le fait de diverses façons. La plus saillante, sinon la plus importante, est le magistère extraordinaire, qui s'exerce par l'organe autorisé des conciles œcuméniques ou des papes prononçant *ex cathedra*. Il a pour caractère distinctif de s'exercer dans des circonstances rares et avec des formes solennelles, généralement pour trancher des controverses urgentes, et d'aboutir en conséquence à des documents officiels, où l'Église consigne sa pensée sur les erreurs à écarter ou les vérités à tenir. On conçoit dès lors que l'interprétation de l'Écriture soit particulièrement de son ressort.

*a) Compétence du magistère extraordinaire.* — Du moment que l'Église, comme tout catholique fait profession de le croire, a qualité pour garder et interpréter la révélation divine, il faut lui reconnaître les moyens nécessaires à cette fin. C'est pourquoi, avec la révélation elle-même, elle doit avoir juridiction sur les sources qui la contiennent. L'Écriture rentre donc, au premier chef, dans le domaine de son enseignement. Étant inspirée et, par conséquent, parole de Dieu, elle appartient directement, par sa nature même et dans tout son contenu, au dépôt doctrinal. Sans lui attribuer l'importance excessive que lui donnent les protestants, il s'ensuit du moins qu'elle devient pour les croyants une autorité vénérable en matière d'enseignement religieux, un guide de leur conduite et de leur pensée. Ce principe est surtout vrai du Nouveau Testament, où est résumée la prédication de Jésus et la doctrine de ses témoins immédiats. Par conséquent, il est capital d'assurer aux fidèles la vraie signification de l'Écriture et de prévenir les erreurs qui pourraient se couvrir de son nom. C'est dire que l'Église manquerait à sa mission théorique et pratique si ses pouvoirs ne s'étendaient jusque-là.

Voilà pourquoi le concile de Trente et, après lui, le concile du Vatican, voir plus haut col. 2294 sq., posent comme une sorte de postulat le droit qui appartient à l'Église de se prononcer, soit, d'un point de vue extérieur, sur l'interprétation des Écritures, soit, d'un point de vue objectif et intérieur, sur leur véritable sens : *Ecclesia cujus est judicare de vero sensu et interpretatione Scripturarum sanctarum*, privilège lié à tout le dogme de l'Église, et dont la justification a pris un grand développement en théologie depuis la controverse protestante.

Or le magistère extraordinaire est, à n'en pas douter, un des moyens les plus autorisés par où se manifeste l'enseignement de l'Église. A ce titre, il bénéficie d'une assistance spéciale du Saint-Esprit et peut, dans les conditions voulues, offrir le caractère d'infaillibilité. Comme, par hypothèse, il entre en action dans des circonstances déterminées et s'exprime en documents précis, il a tout ce qu'il faut pour se prononcer avec la clarté désirable. Si donc le besoin se fait sentir d'éclairer sur quelque point le sens de l'Écriture ou de trancher quelque controverse soulevée à son sujet, le magistère extraordinaire est apte à le faire tout à la fois avec précision et avec autorité.

C'est évidemment à l'Église qu'il faut laisser le soin d'apprécier s'il est pour elle opportun ou non d'intervenir; mais il est certain qu'en intervenant elle reste dans son rôle. Et si l'on suppose que le pape ou un concile interprète officiellement le sens de tel passage scripturaire, ne pas accepter cette interprétation

serait mettre en cause l'autorité même de l'Église. Seul un protestant peut avoir l'idée d'opposer un texte mort au magistère vivant. Pour un catholique, dès là qu'il tient l'enseignement spéculatif de l'Église comme règle de foi, l'exégèse de l'Église ne peut pas ne pas être regardée comme fixant le sens authentique des Écritures, qui sont un des éléments et une des sources de la foi.

*b) Diverses formes du magistère extraordinaire.* — En matière d'interprétation scripturaire, comme dans l'enseignement doctrinal proprement dit, le magistère de l'Église peut prendre et a pris de fait des formes diverses Non seulement les documents ecclésiastiques ne se présentent pas tous suivant le même moule extérieur, mais ils diffèrent considérablement par la manière plus ou moins catégorique d'affirmer la doctrine qui en fait l'objet. Sans prétendre énumérer toutes les modalités que l'étude des cas particuliers fait apparaître au lecteur attentif, il est indispensable d'indiquer au moins les principales. Quand il s'agit de textes officiels, les moindres nuances de rédaction ont leur prix. Ici elles ne vont à rien de moins qu'à nous donner la mesure dans laquelle l'Église entend s'engager.

On peut supposer tout d'abord que l'interprétation d'un texte scripturaire fasse l'objet direct et formel d'un acte conciliaire ou pontifical. Dans ce cas, il est évident que le magistère de l'Église revêt le maximum de valeur. Un vague rappel des Écritures ne pourrait donner que des indications générales : les cas de ce genre, s'il s'en présente, manquent nécessairement de netteté et d'efficacité pratiques. Mais il en va autrement quand il s'agit d'un texte circonscrit dont l'Église affirme le sens. Le cas peut se produire, et il s'est produit, pour des textes d'une particulière importance au point de vue dogmatique. Dès lors, l'objet étant nettement déterminé, si l'Église de son côté exprime clairement son intention de définir, on est en présence d'un véritable enseignement doctrinal, d'une définition stricte, qui ne diffère des autres que parce qu'elle repose sur une base documentaire. C'est, en effet, là ou jamais que l'Église remplit sa fonction de juge des Écritures, en arrêtant le sens contesté d'un texte qui est son bien, en interprétant d'une manière officielle sa signification dans l'ensemble d'une doctrine dont il contient partiellement l'expression.

Peu importe, en principe, que la formule de l'enseignement ecclésiastique soit positive ou seulement négative. Sans s'interdire les affirmations quand elles sont nécessaires, l'Église semble affectionner de préférence cette dernière méthode, qui s'oppose plus directement aux variétés de l'erreur. Mais toute négation comporte une affirmation correspondante, surtout quand la forme négative, comme il arrive le plus souvent, n'est qu'une manière de suggérer la contradictoire affirmative. Dans le cas d'une interprétation scripturaire, l'affirmation donne le sens à tenir, tandis que la négation se contente d'écarter un ou plusieurs sens inexacts. Quand le sens vrai en ressort immédiatement, le résultat est à peu près le même. Et s'il n'en ressort pas, c'est que l'Église a voulu manifester sa réprobation pour une erreur certaine, sans fixer à l'exégète sa voie parmi les interprétations librement reçues. Car la logique oblige d'admettre qu'il y a bien des moyens différents de se mettre en garde contre une erreur donnée. De toute façon, l'enseignement de l'Église demeure, avec la nuance spéciale que celle-ci a jugé à propos d'y attacher.

A ces diverses manières d'interpréter directement le sens de l'Écriture faut-il ajouter le cas de ce qu'on a parfois appelé les définitions indirectes? Il se produirait lorsque l'Église rapporte un texte scripturaire comme preuve d'une vérité dogmatique, sans cependant proprement le définir. Patrizzi, *Institutio de interpretatione Bibliorum*, Rome, 1876, p. 103 et Corluy, *L'interprétation de la sainte Écriture*, dans la *Controverse*, juillet 1885, p. 424, ont pensé qu'il y avait là une interprétation de fait équivalente à une définition. Là-contre on a fait observer que, d'après la jurisprudence universellement admise, il est entendu que l'autorité de l'Église ne porte que sur la définition proprement dite, sans garantir les arguments qu'elle peut invoquer à son appui.

Tout en reconnaissant « la justesse de cette raison », M. Vacant essaie de sauver la thèse au nom de « l'enseignement du magistère quotidien et universel, que les conciles et le pape supposent lorsqu'ils invoquent le sens d'un texte en preuve d'une définition. Invoquer ce sens, c'est dire, en effet, équivalemment qu'il est admis comme indubitable par l'Église. » *Études théologiques sur les constitutions du concile du Vatican*, Paris, 1895, t. I, p. 549. Sans doute; mais ce n'est pas dire s'il est admis à titre dogmatique et comme intéressant la foi ou simplement utilisé à titre théologique, suivant les convictions personnelles de l'auteur ou la science du moment. Le principe est donc insuffisant en lui-même pour garantir une certitude. Au surplus, il serait difficile, de l'accommoder avec tant de cas où l'on voit un enseignement du magistère appuyé sur des arguments notoirement caducs. Qui voudrait soutenir, par exemple, que l'autorité de la bulle *Unam sanctam* couvre l'allégorie des deux glaives ou les autres adaptations scripturaires qui en forment le dispositif? « Par conséquent, conclut le même théologien, les textes invoqués par un concile ou un pape en preuve d'une vérité définie doivent être considérés comme prouvant cette vérité. » *Ibid.* On ne peut admettre cette conclusion qu'en ajoutant : dans l'esprit de leur auteur. « Un texte apporté comme argument, même dans un document *ex cathedra*, n'est pas censé, par ce fait seul, être authentiquement défini, bien qu'il jouisse, de ce chef, d'une autorité particulière. » Alfred Durand, S. J., *Dictionnaire apologétique.*, art. EXÉGÈSE, t. I, col. 1838.

Au lieu de chercher une solution de principe applicable à tous les cas, peut-être serait-il d'une meilleure méthode de distinguer les espèces. Il arrive quelquefois qu'un texte biblique soit invoqué par l'Église comme base unique d'une vérité et presque identique avec elle. Dans ce cas, il est juste de dire que la garantie de la vérité s'applique aussi à cette première énonciation scripturaire et que le texte en question bénéficie d'une définition implicite. Il n'en est plus de même pour les textes introduits entre bien d'autres et pour ainsi dire à titre d'explication, en tout cas sans rapport immédiat, nécessaire et exclusif, avec la vérité sur laquelle porte la déclaration dogmatique.

Peut-être pourrait-on trouver d'autres modes d'interprétation implicite en dehors du dossier justificatif plus ou moins compact qui précède généralement les définitions. Ce serait le cas lorsque la pensée de l'Église, sans être formellement exprimée, se déduit nécessairement d'un autre acte doctrinal autorisé. De même qu'il y a des conclusions théologiques plus ou moins rattachées à la foi, il peut y avoir des conclusions exégétiques plus ou moins imposées comme prémisses ou conséquences d'une manifestation plus générale du magistère où elles se trouvent comprises.

Il n'y a pas lieu, bien entendu, de faire état des textes allégués dans les documents officiels à titre d'exhortation pieuse ou de formule littéraire : l'Église s'en sert alors à des fins toutes pratiques et leur laisse leur sens usuel sans autrement le garantir. Autant faut-il en dire de tous les textes cités en passant, sans que rien indique la volonté de les définir. « C'est pour ce motif, dit le savant P. Corluy, *loc. cit.*, p. 425 et

426, que l'illustré commentateur Mgr Beelen n'a pas cru manquer de respect aux Pères du concile de Trente en interprétant de l'amour de Dieu pour nous ces paroles de l'apôtre : *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum*, Rom., v, 5, quoique le concile (Sess. vi, c. 7, Denzinger-Bannwart, n. 800) les eût employées incidemment dans le sens de l'amour que nous portons à Dieu. » Vacant, *op. cit.*, p. 550.

Ce qu'il y a lieu de retenir de cette analyse, c'est que l'autorité du magistère ecclésiastique, en matière d'interprétation scripturaire comme en toute autre forme d'enseignement doctrinal, doit être vérifiée de près sur les textes eux-mêmes, sans autre souci que de recueillir la pensée de l'Église avec les diverses nuances dont il lui a plu de l'entourer.

*c) Quelques exemples.* — Tous les auteurs admettent que les interprétations authentiques de l'Écriture par le magistère extraordinaire sont rares. Ainsi Cornely, *Introductio in U. T. libros sacros*, Paris, 1894, t. i, p. 610 : *Textus quorum sensum directa definitione determinavit (Ecclesia) non admodum multi sunt ;* Vacant, *op. cit.*, p. 552 et le P. Lagrange, *Revue biblique*, 1900, p. 140. Corluy croit pouvoir préciser : « Nous doutons qu'il soit possible d'en énumérer une vingtaine. » *Loc. cit.*, p. 426. Encore ce chiffre est-il sans doute bien approximatif. « On peut dire, écrit le P. Alfred Durand, que le nombre des textes directement définis par l'Église ne dépasse pas la douzaine. » *Op. cit.*, col. 1838. Les interventions ecclésiastiques sont particulièrement rares dans les premiers siècles. Elles se sont surtout produites avec et après le concile de Trente, lorsque les protestants émirent la prétention de trouver dans l'Écriture une arme contre l'Église. Sans vouloir les énumérer toutes, nous en relevons ici quelques-unes à titre d'exemple, suivant les principales catégories que nous avons essayé de distinguer plus haut.

Le symbole de Nicée-Constantinople offre un spécimen de déclaration tout à fait générale, quand il écrit que le Christ est ressuscité le troisième jour *selon les Écritures :* citation de saint Paul, I Cor., xv, 4, qui s'applique sans doute plutôt à l'Ancien Testament, sans qu'il soit aisé de dire à quel texte exact, et que l'Église ne précise pas plus que l'apôtre. Il est évident qu'aucune exégèse ne saurait ressortir d'enseignements aussi indéterminés.

D'autres portent sur des textes précis, mais seulement d'une manière négative. Ainsi le concile de Carthage décide contre les pélagiens que des paroles telles que Matth., vi, 12 et I Joa., i, 8 ne doivent pas être entendues comme de simples formules d'humilité, Denzinger-Bannwart, n. 106 et 108, mais signifient que chacun de nous a vraiment des péchés sur la conscience, sans d'ailleurs dire lesquels. A l'encontre des protestants, le concile de Trente, *ibid.*, n. 930, enseigne que le chapitre sixième de saint Jean ne donne pas comme étant de précepte divin la communion sous les deux espèces. Cet enseignement vise surtout les versets 54, 55 et 57, mais uniquement pour réprouver l'interprétation protestante, sans préjuger, comme le concile s'en explique formellement, aucune des opinions exégétiques accréditées par les Pères et les docteurs, *utcumque juxta varias sanctorum Patrum et doctorum interpretationes intelligatur.* La condamnation de la doctrine luthérienne sur la concupiscence a la même portée par rapport à Rom., vi, 12 sq. Sess. v, can. 5 ; *ibid.*, n. 792.

« Ainsi en condamnant cette proposition de Baius : *Quamdiu aliquid concupiscentiæ carnalis in diligente est, non facit præceptum : Diliges Dominum Deum ex toto corde tuo*, Prop. 76, Denzinger-Bannwart, n. 1076, l'Église nous a laissés libres de choisir entre les divers autres sens que les exégètes catholiques donnent aux mots : *ex toto corde tuo.* » Vacant, *op. cit.*, t. i, p. 548. Et l'on peut en dire autant des propositions 22, 50 et 75. Denzinger-Bannwart, n. 1022, 1050 et 1075. Ces sortes de décisions ecclésiastiques ont moins pour but de déterminer le vrai sens de l'Écriture que de condamner l'abus que des hérétiques ou des théologiens mal inspirés en faisaient indûment au profit de thèses tendancieuses ou fausses.

Mais il est aussi des cas où la condamnation d'une interprétation erronée s'accompagne d'un enseignement positif, directement destiné aux croyants. Le plus ancien et le plus complet serait un symbole du concile de Sardique (343), qui rejette d'abord comme blasphématoire et insensée l'exégèse d'après laquelle les Ariens ne voient dans le texte : *Ego et Pater unum sumus*, Joa., x, 30, qu'un accord des volontés entre le Père et le Fils. « Quant à nous, continue-t-il, nous croyons, affirmons et pensons que cette parole divine est dite à cause de l'unité d'hypostase qui existe entre eux. » Mansi, *Concil.*, t. iii, col. 85. Malheureusement cette profession de foi, qui n'est connue que par Théodoret, *Hist. eccl.*, ii, 6, *P. G.*, t. lxxxii, col. 1013 et 1016, est regardée comme apocryphe. Voir la note de Séverin Binius, dans Mansi, col. 85-88. Il faut donc renoncer à s'en servir, comme on avait cru pouvoir le faire dans le *Dictionnaire de la Bible*, art. Herméneutique, t. ii, col. 621.

Le concile de Trente fournit des exemples non moins topiques et d'une incontestable authenticité. Ainsi le texte de Joa., iii, 5, doit s'entendre d'une « eau véritable et naturelle », c'est-à-dire du rite baptismal, et non pas d'un sens métaphorique quelconque. Sess. vii, *De bapt.*, can. 2, Denzinger-Bannwart, n. 858. De même faut-il lire la présence réelle dans les paroles de l'institution eucharistique, *cum propriam illam et apertissimam significationem præ se ferant secundum quam a Patribus intellecta sunt*, sess. xiii, cap. 1, *ibid.*, n. 874 ; le sacrement d'extrême-onction dans le texte de Jac., v, 14-15, avec l'indication de ses effets et de son ministre, sess. xiv, cap. 1-3, *ibid.*, n. 908-910 ; le pouvoir sacramentel de remettre les péchés et non le droit de prêcher l'Évangile dans Joa., xx, 22, même session, can. 3, cf. can. 10 *ibid.*, n. 913 et 920 ; l'institution du sacerdoce dans les paroles : *Hoc facite in meam commemorationem*, prononcées par le Christ à la dernière cène, sess. xxii, can. 2, *ibid.*, n. 949.

Beaucoup plus nombreuses seraient les définitions indirectes, si l'on pouvait accorder ce titre à tous les arguments bibliques invoqués dans les documents conciliaires ou pontificaux. Mais on a vu plus haut qu'il faut apporter à ce principe de sérieuses atténuations. Tout au plus peut-on retenir les cas où un texte biblique est tellement incorporé au dogme qu'affirmer celui-ci équivaut à définir celui-là. Ainsi le célèbre passage de saint Paul, Rom., v, 12, déjà cité par le concile de Carthage comme preuve du péché originel. Denzinger-Bannwart, n. 102, et repris dans ce même sens par le concile de Trente, sess. v, can. 2 et 4, *ibid.*, n. 789 et 791. Ou encore les textes évangéliques, Matth., xvi, 17-19 et Joa., xxi, 15-17, rapportés par le concile du Vatican pour légitimer la primauté universelle et immédiate de saint Pierre, sess. iv, cap. 1, *ibid.*, n. 1822.

Plus lâche est déjà le lien que le concile d'Orange établit entre ses définitions dogmatiques et les textes scripturaires qu'il invoque pour les justifier. Can. 1 sq., *ibid.*, n. 174 sq. De la grâce en particulier il est dit : *Innumerabilia sunt sanctarum scripturarum testimonia quæ possunt ad probandam gratiam proferri, sed brevitatis studio prætermissa sunt. Ibid.*, n. 199. Ce qui tend à suggérer que le dossier scripturaire du concile

est plutôt une indication d'ordre théologique qu'une véritable interprétation. A plus forte raison en est-il ainsi pour Innocent III s'appuyant sur Rom., xiv, 23, en vue de définir la nécessité de la bonne foi dans la prescription. *Conc. Lateran. IV*, c. 41, *ibid.*, n. 439, ou pour le concile du Vatican lorsqu'il applique à la crédibilité le *rationabile obsequium* que saint Paul, Rom., xii, 1, disait du culte dû à Dieu. *Ibid.*, n. 1790.

Comme exemples d'interprétations implicitement comprises dans des actes ecclésiastiques d'un autre ordre, on peut citer la quatrième session du V[e] concile œcuménique (553) où furent lus divers extraits théologiques et exégétiques de Théodore de Mopsueste, qui, tous ensemble, furent frappés d'une réprobation collective très véhémente. Mansi, *Concil.*, t. ix, col. 202-230. Les tendances nestoriennes reprochées à l'auteur avaient inspiré maints détails de son exégèse. En condamnant celles-là, le concile invitait par là-même à rectifier celle-ci : Il faut d'ailleurs tenir compte du fait que la condamnation demeure tout à fait indéterminée. Quelques passages précis sont insérés dans le canon 12, relatif aux Trois Chapitres, comme infectés de nestorianisme, Denzinger-Bannwart, n. 224 : l'exégète croyant y trouvera marquée la pensée de l'Église sur la portée christologique de Joa., xx, 22 et 28.

Plus récemment, les censures sévères dont le pape Pie VI a frappé l'ouvrage d'Isenbiehl sur la prophétie de l'Emmanuel, Bref *Divina Christi Domini voce* du 20 septembre 1779, Cavallera, *Thesaurus*, n. 109, sont bien faites pour accréditer l'interprétation traditionnelle d'Is., vii, 14. Voir *Dictionn. de la Bible*, t. i, col. 395. Encore faut-il observer que le docteur viennois est condamné pour avoir refusé à cet oracle une signification messianique quelconque, *ullo sensu sive litterali sive typico*. On voit, en conséquence, que le bref laisse une réelle latitude à l'exégète catholique, pourvu que cet extrême soit évité .

*d) Valeur du magistère extraordinaire.* — Quelle que soit la forme sous laquelle se présente le magistère extraordinaire, il faut lui reconnaître une portée double.

Il a d'abord et à tout le moins une valeur négative, en ce sens qu'on n'a plus le droit d'attribuer au texte scripturaire ainsi interprété une signification contraire à celle qu'impose l'Église. Mais cela ne suffit pas et il faut lui accorder une valeur positive, c'est-à-dire une autorité propre à nous fixer sur le vrai sens du texte et qui exige l'adhésion intérieure de notre esprit. Par hypothèse, en effet, la définition ecclésiastique ne consiste pas seulement à déclarer vraie telle doctrine, mais à la déclarer contenue dans tel passage de l'Écriture. Dès là que l'autorité de l'Église est formellement exprimée, elle s'étend à la question de fait non moins qu'à la question de droit. Voir Franzelin, *Tractatus de divina traditione et Scriptura*, 3[e] édition, Rome, 1882, p. 219.

Cette doctrine n'est qu'une conclusion des principes catholiques sur l'autorité enseignante de l'Église. Mais son application pratique reste également soumise aux règles générales posées par la théologie et qui se ramènent à une étude minutieuse de chaque document, de manière à réaliser, sans excès ni défaut, tout l'enseignement qu'il contient.

2. *Interprétation par le magistère ordinaire.* — Avec le magistère extraordinaire, faut-il faire intervenir dans l'interprétation des Écritures l'autorité du magistère ordinaire? Il paraît que ce point aurait été contesté. Vacant, *op. cit.*, p. 546. Contre quoi il est facile de faire observer que le magistère ordinaire représente, en principe, aussi bien que le magistère extraordinaire, la pensée de l'Église. Dès lors, il faut lui reconnaître la même qualité pour fixer le croyant sur le vrai sens de l'Écriture. Si l'on suppose qu'un texte scripturaire puisse être formellement interprété par ces voix diffuses où s'expriment la pensée et la vie de l'Église, il n'y a plus aucune raison valable qui empêche de reconnaître ce sens pour *is.... quem tenuit ac tenet sancta mater Ecclesia.*

La question, si tant est qu'elle ait sérieusement existé, a d'ailleurs été résolue par Léon XIII, qui rappelle expressément que le sens des Écritures est authentiquement déclaré par l'Église, *sensus authentice declaratur*, suivant les principes posés au concile du Vatican, n. 1792, *sive solemni judicio sive ordinario et universali magisterio*. Encyclique *Providentissimus*, dans Cavallera, *Thesaurus*, n. 73.

Aussi bien cette minime divergence est-elle sans doute le fruit d'une équivoque. Tout ce que voulaient dire les théologiens qui ont l'air de s'opposer à la compétence du magistère ordinaire, c'est qu'il ne figure pas *propris terminis* dans le décret promulgué par le concile de Trente et renouvelé au concile du Vatican. La raison de cette omission, telle qu'elle résulte des délibérations conciliaires, est simplement celle-ci : que le magistère ordinaire est équivalemment désigné par les mots qui suivent sur le consentement unanime des Pères. Pratiquement donc ce deuxième mode d'enseignement ecclésiastique se confond avec les règles dont il nous reste à parler.

Du moins ne saurait-il en être autrement avec la conception du magistère ordinaire communément admise par les manuels. Peut-être cependant y aurait-il lieu de faire entrer dans cette catégorie les formes secondaires du magistère ecclésiastique, c'est-à-dire les enseignements des conciles et des papes qui ne revêtent pas un caractère définitif, puis encore les décisions doctrinales des congrégations romaines. Tous actes qui se réfèrent jusqu'à un certain point au magistère extraordinaire par la précision de leur teneur et la solennité relative de leur exercice, mais qui s'en distinguent par une moindre autorité.

Quoi qu'il en soit de la nomenclature, on ne saurait oublier que ces sortes d'actes renferment des enseignements importants dans l'ordre de l'interprétation scripturaire. Pour ne rappeler que les plus directs, le décret *Lamentabili*, publié par le Saint-Office en date du 3 juillet 1907, outre certaines indications générales, par exemple sur le caractère historique du quatrième Évangile, prop. 16, Denzinger-Bannwart, n. 2016, sur la preuve évangélique de la divinité du Christ, prop. 27 et 30, *ibid.*, n. 2027 et 2030, sur le sens de ses miracles, prop. 28, *ibid.*, n. 1028, en donne aussi de plus précises sur la foi primitive en la résurrection comme fait historique, prop. 37, *ibid.*, n. 2037, sur l'idée de mort rédemptrice dans l'Évangile, prop. 38, *ibid.*, n. 2038, et la fondation de l'Église par le Christ, prop. 52. *ibid.*, n. 2052, sur l'usage apostolique de la confirmation, prop. 44, *ibid.*, n. 2044. Il promulgue enfin des enseignements tout à fait déterminés sur le récit de l'institution eucharistique dans saint Paul, prop. 45, *ibid.*, n. 2045, le fondement scripturaire des sacrements de pénitence, prop. 47, *ibid.*, n. 2047 et d'extrême-onction, prop. 48, n. 2048.

Dans la suite, la commission biblique a tranché plusieurs questions relatives, non seulement à l'authenticité des livres saints, mais à l'explication de quelques passages jugés plus importants ou plus actuels. Un décret du 29 mai 1907 condamne l'application, *totaliter vel ex parte*, de la méthode allégorique au quatrième Évangile et confirme le caractère historique, affirmé déjà par le décret *Lamentabili*, des récits et des discours qu'il contient. Denzinger-Bannwart, n. 2112. Le 29 juin 1908, la commission impose d'admettre que les oracles que nous lisons au livre d'Isaïe et dans les autres livres de l'Écriture, *passim in Scripturis*, sans davantage préciser lesquels, sont *veri nominis vati-*

*cinia*, c'est-à-dire de vraies prédictions de l'avenir et qui dépassent les intuitions naturelles du voyant. *Ibid.*, n. 2115. A la date du 30 juin 1909, la commission se prononce, dans un décret très circonstancié, sur le caractère historique des trois premiers chapitres de la Genèse, en précisant qu'il faut se tenir au sens littéral *ubi agitur de factis... quæ christianæ religionis fundamenta attingunt* et indiquant en même temps la part de symbolisme qui reste autorisée. *Ibid.*, n. 2121-2128. Dans le décret du 1er mai 1910 sur le Psautier, la dernière question fournit l'occasion de proclamer qu'il y a *plures psalmi prophetici et messianici* et qu'il faut absolument rejeter l'opinion de ceux qui les voudraient entendre tous du peuple juif et de son avenir. *Ibid.*, n. 2136. Plus tard, la commission s'est encore expliquée, d'une manière générale, sur la valeur historique de l'Évangile de saint Matthieu, *ibid.*, n. 2153, de saint Luc, *ibid.*, n. 2163 et du livre des Actes, *ibid.*, n. 2170-2171. D'une manière plus précise, le 18 juin 1915, elle interdit de voir, au détriment de l'interprétation traditionnelle, l'affirmation de la parousie prochaine dans les écrits de saint Paul. *Ibid.*, n. 2179-2181.

Ces divers décrets portent tous *in rebus fidei vel morum* et appartiennent, par conséquent, à l'objet sur lequel s'exerce d'une matière incontestable la juridiction de l'Église en matière d'exégèse biblique. Il est aujourd'hui reconnu qu'il n'en était pas de même pour le célèbre décret du saint-office qui condamne les théories de Galilée comme contraires à l'Écriture, et qu'un théologien prudent appelle *notissimus casus erroris*. Bainvel, *De Scriptura sacra*, p. 39. Voir GALILÉE, t. VI, col. 1075-1082.

Or le pape Pie X, par un *motu proprio* en date du 18 novembre 1907, a conféré à la commission biblique la même autorité qu'aux congrégations précédemment établies et, partant, imposé à tous les fidèles un devoir formel de soumission, sous peine de désobéissance et de témérité. Denzinger-Bannwart, n. 2113-2114. La théologie analyse la nature exacte de cette autorité et le genre d'adhésion qui en est la conséquence. Voir CONGRÉGATIONS ROMAINES, t. III, col. 1108-1111 et L. Choupin, *Valeur des décisions doctrinales et disciplinaires du Saint-Siège*, Paris, 2e édition, 1913. Il suffit de noter ici que cette source n'est pas à négliger pour connaître l'interprétation ecclésiastique des Écritures et que l'exégète doit tenir compte, dans la mesure prescrite par les principes généraux du droit, des enseignements qu'elle fournit.

II. RÈGLES AUXILIAIRES : LE SENTIMENT DES PÈRES DE L'ÉGLISE. — Après avoir étudié en détail la règle fondamentale d'interprétation catholique, qui consiste à suivre le sens tenu par l'Église, il reste peu à dire sur les autres règles, qui ne sont, au total, que des auxiliaires de la précédente et se réfèrent au même principe sans guère soulever de problèmes nouveaux. On se contentera de rappeler ce qui est propre à chacune. La première est fournie par la tradition patristique, dont l'autorité devait se retrouver dans la présente matière comme dans le reste de la théologie. Voir PÈRES DE L'ÉGLISE.

1° *Principe de cette règle.* — 1. Elle est formellement énoncée dans le décret du concile de Trente cité plus haut. Il est même à remarquer, d'après la construction du texte, qu'elle est mise exactement sur le même pied que l'autorité de l'Église proprement dite : *Nemo sacram Scripturam... contra eum sensum quem tenuit et tenet sancta mater Ecclesia...* AUT ETIAM *contra unanimem consensum Patrum ipsam Scripturam sacram interpretari audeat.* Désireux de contenir les *petulantia ingenia* dont l'esprit de la Réforme a multiplié les audaces, le concile oppose aux initiatives désordonnées du libre examen une double barrière : l'interprétation de l'Église et l'accord unanime des Pères. Ce rapprochement indique assez que ces deux règles ne sont pas étrangères l'une à l'autre : la voix des Pères, dans les conditions voulues, n'est qu'une autre manière de faire entendre la voix même de l'Église. Le concile venait de consacrer, à l'encontre des protestants, l'autorité de la tradition comme source de la révélation. Sess. IV, *Decret. de can. script.*, Denzinger-Bannwart, n. 783. Il était normal qu'il fît à cette tradition, exprimée par le *consensus* des Pères, une place officielle dans l'interprétation des Écritures.

Cette règle n'avait, au demeurant, rien que de traditionnel. Il est inutile de démontrer ici l'autorité prépondérante de la tradition dans l'ancienne Église. Contre les hérétiques du temps, saint Irénée déjà, *Contra hær.*, l. IV, c XXVI, 5, *P. G.*, t. VII, col. 1056, et Tertullien, *De præscript. hær.*, c. XVII-XIX, font profession d'y subordonner l'intelligence de l'Écriture sainte. Ainsi en est-il des grands exégètes catholiques du IVe siècle. Convaincu qu'on ne peut rien comprendre aux « Écritures sans la grâce de Dieu et la doctrine des anciens, » saint Jérôme porte sur ce terrain ce souci habituel qu'il exprimait à Théophile : *Nobis nihil esse antiquius quam Christi jura servare nec Patrum transferre terminos*, *Epist.*, LXIII, 2, *P. L.*, t. XXII, col. 607. En conséquence, il se préoccupe de connaître et se fait un devoir de suivre, dans ses études scripturaires, la doctrine des anciens. *Epist.*, XLVIII, 15 et LXXXIII, 3, col. 505 et 745. A la même époque, saint Basile et saint Grégoire de Nazianze, au rapport de Rufin, cherchaient dans leur solitude la science des Écritures *ex majorum scriptis et auctoritate..., quos et ipsos ex apostolica successione intelligendi regulam suscepisse constabat.* Rufin, *Hist. eccl.*, II, 9, *P. L.*, t. XXI, col. 518.

Pour justifier cette *intelligendi regula*, saint Augustin en appelle au bon sens. Si, pour apprendre la moindre science humaine on a besoin d'un maître, c'est folie de vouloir s'en passer pour la science divine. *Quid temerariæ superbiæ plenius quam divinorum sacramentorum libros ab interpretibus suis nolle cognoscere! De util. credendi*, c. XVII, 35, *P. L.*, t. XLII, col. 91. Saint Vincent de Lérins soumet l'interprétation des Écritures à son système général de la tradition, synthétisé dans l'adage : *Quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est. Commonitorium*, 2 et 27, *P. L.*, t. L, col. 640, 674. En pleine controverse christologique saint Léon rappelle contre Eutychès le principe qui interdit *aliter de Scripturis divinis sapere quam beati apostoli et patres nostri didicerunt atque docuerunt. Epist.*, LXXXII, 1, *P. L.*, t. LIV, col. 918. Aux juifs et aux hérétiques voués à un individualisme ruineux, saint Grégoire, ou du moins l'auteur du commentaire sur le livre des Rois qui porte son nom, oppose la sécurité du catholique. *Securi sumus... quia per auctoritatem sanctorum prædicatorum Scripturæ intellectum agnoscimus. In I Reg. expos.*, l. IV, c. V, 13, *P. L.*, t. LXXIX, col. 290.

De cette règle traditionnelle l'autorité ecclésiastique ne manqua pas, à l'occasion, de faire une loi. Le concile dit *in Trullo*, où l'Église d'Orient a fixé ses plus chères traditions, ordonne aux pasteurs d'âmes de prêcher surtout d'après l'Écriture, mais sans franchir les bornes fixées et la doctrine reçue des Pères. « Si une controverse sur l'Écriture, continue-t-il, vient à surgir, qu'ils ne l'interprètent pas d'une autre manière que les lumières de l'Église et les docteurs dans leurs écrits. Ils en retireront plus de gloire qu'à s'exercer à des compositions personnelles. » Can. 19, Mansi, *Concil.*, t. XI, col. 952. Comme on le voit, ces dispositions sont d'ordre tout pratique, mais elles indiquent bien le sentiment commun de l'Église sur le respect dû aux Pères. On les retrouve en termes presque identiques au seuil des temps modernes. Dans la bulle

*Supernæ majestatis*, qui termine le cinquième concile de Latran, le pape Léon X, s'adressant à tous ceux qui *evangelicam veritatem populum docturi essent*, leur demande *ut... S. Scripturam juxta declarationem, interpretationem et ampliationem doctorum quos Ecclesia vel usus diuturnus approbavit explanarent.* Mansi, t. XXXII, col 946.

L'Église elle-même, dans les grandes circonstances, se conforme expressément à ce principe. Avant de condamner la fausse interprétation donnée par Olivi de Joa., XIX, 33 sq., le pape Clément V se réfère *ad tam præclarum testimonium ac sanctorum Patrum et doctorum communem sententiam*, Denzinger-Bannwart, n. 480. En affirmant la primauté de saint Pierre, le concile du Vatican s'appuie sur la doctrine de l'Écriture, *ut ab Ecclesia catholica semper intellecta est*, Denzinger-Bannwart, n. 1822 : ce qui est une manière indirecte d'en appeler aux Pères, dont il est fait mention expresse un peu plus loin à propos de l'infaillibilité. *Ibid.*, n. 1836. Plusieurs des décrets déjà cités de la commission biblique invoquent nommément l'autorité des Pères. Voir par exemple n. 2122, 2126, 2136, 2181.

Sans parler de ces faits plus récents, il est facile de voir, en tout cas, que le concile de Trente, en donnant comme règle d'interprétation l'accord unanime des Pères, ne formulait pas précisément une règle nouvelle. Il ne faisait que consacrer, avec le relief spécial que demandaient les circonstances, un principe depuis longtemps accrédité et parfaitement conforme à l'esprit de l'Église.

2. De là cette règle est passée dans la profession de foi de Pie IV, sauf qu'elle s'y présente sous une forme positive, résultant elle-même d'une double négation qui en accentue la vigueur et la portée. Après avoir affirmé sa pleine soumission au sens de l'Église, le croyant continue, comme pour tirer une conséquence de cette position initiale : *Nec eam* (Scripturam) *unquam nisi juxta unanimem consensum Patrum accipiam et interpretabor.* Denzinger-Bannwart, n. 995. Le formule conciliaire n'est pas sensiblement modifiée; mais la construction affirmative qu'elle reçoit, l'adverbe *nec unquam* qui en précise la stricte universalité, la conjonction *nisi* qui en marque le caractère absolu contribuent certainement à en mettre en plus grand relief la plénitude doctrinale et à rendre incontestables les obligations pratiques qu'elle impose.

3. En renouvelant le *Decretum Tridentinum*, le concile du Vatican s'est préoccupé d'en conserver intégralement la teneur. Cependant l'introduction de la clause relative au sentiment des Pères a eu toute une histoire, dont les actes du concile ont gardé longuement la trace.

Dans le premier projet, œuvre de Franzelin, le consentement des Pères figurait à côté du jugement de l'Église et sur le même plan positif : *Illum s. Scripturæ sensum verum habendum esse, quem ab Ecclesia... vel unanimi consensione Patrum declaratum aut definitum esse constiterit. Coll. Lac.*, t. VII, col. 509. Une note justificative expliquait que ce parallélisme était voulu, parce que le consentement unanime des Pères n'est pas autre chose dans ce cas que le consentement même de l'Église : *Quod præter judicium Ecclesiæ etiam unanimis consensus Patrum statuitur tamquam norma interpretationis, facile patet hujusmodi... consensum... esse consensum ipsius Ecclesiæ. Ibid.*, col. 523.

C'est peut-être pour cela que cette mention fut jugée superflue. Toujours est-il que, dans les séances d'études tenues par la députation de la foi, les 4 et 6 mars, divers amendements furent présentés en vue de supprimer ce passage. *Ibid.*, col. 1653 et 1655. Il fut, en effet, supprimé dans le nouveau texte soumis aux délibérations de l'assemblée. *Ibid.*, col. 72. Une note additionnelle exposait le motif de cette suppression. Elle avait été demandée par la majorité des Pères, *plurium non omnium Patrum sententia*, parce que cette règle paraissait faire double emploi avec le jugement de l'Église qui précédait. *In idem recidunt quod, cognito unanimi Patrum consensu, Ecclesiæ sensum cognoscitur. Etenim unanimis ille consensus Patrum Ecclesiæ sensum et fidem testatur et Ecclesia semper professa est se Patrum vestigiis inhærere. Ibid.*, col. 80.

Battue en commission, la minorité prit sa revanche dans la discussion publique. Cinq amendements proposaient avec des nuances diverses de rétablir, sous une forme ou sous une autre, l'idée, sinon le texte, du concile de Trente. La raison principale était qu'on ne voulait pas avoir l'air de corriger un document aussi vénérable. Mais il y avait en outre des scrupules théologiques : les uns tenaient ce critère pour insuffisant, *practice non est regula interpretationis adæquata*, tandis que d'autres semblaient le donner comme nécessaire, *tessera ad cognoscendum quid Ecclesia teneat. Ibid.*, col. 124. Renvoyée à la commission, la question y fut l'objet de longs et vifs débats.

*Nulla de re*, témoigne le rapporteur, Mgr Gasser, *toties et tam acriter in deputatione fidei disputatum et decertatum est quam de hac re.* La formule positive insérée dans la première rédaction paraissait acceptable au regard des principes; mais elle semblait imposer une nouvelle limite à la liberté des savants catholiques et instituer pour ainsi dire deux tribunaux : l'un officiel, celui de l'Église, l'autre soumis à l'appréciation privée, le sentiment des Pères. D'autre part, la « formule tronquée » de la deuxième rédaction soulevait des oppositions irréductibles de la part de la minorité. Cela étant, *in tanta difficultate rerum*, on aboutit à une transaction. Le rapporteur proposa une formule double, *formula quasi duplicata.* Elle affirmait d'une part le sens tenu par l'Église comme positivement obligatoire et par là précisait la pensée du concile de Trente contre les erreurs du jour. D'autre part, elle ajoutait, à titre de complément, la formule négative adoptée à Trente, où le consentement des Pères est inscrit à côté du sens de l'Église, le tout formant la double règle qu'il est interdit à l'exégète de violer. *Ibid.*, col. 144-146.

Mgr Gasser concluait modestement : *In tanta penuria boni concilii, nihil aliud possum facere quam hanc formulam commendare.* Cet effort de conciliation ne fut pas vain. La formule à double étage ainsi élaborée donna satisfaction à la quasi-unanimité des Pères, *ab omnibus admissa est paucissimis exceptis. Ibid.*, col. 147. C'est elle qui est entrée dans le projet définitif, et qui votée en congrégation générale, est devenue le texte officiel.

Il ressort des Actes conciliaires qu'on vient d'analyser que ces discussions n'eurent jamais pour cause une incertitude, ou seulement une hésitation, sur le bien fondé de cette règle, mais uniquement l'opportunité d'en faire mention expresse et, dans ce cas, la manière de la libeller. Le problème était de conserver l'affirmation traditionnelle sur l'autorité des Pères, sans avoir l'air de la mettre en concurrence avec l'assertion relative à l'autorité de l'Église. Il fut résolu par une distinction des plans logiques, où les deux éléments sont pratiquement sauvegardés et spéculativement équilibrés. La règle fondamentale d'interprétation scripturaire, positivement obligatoire pour le catholique, est de s'en tenir au sens reçu par l'Église : *is pro vero sensu... habeatur quem tenuit ac tenet... Ecclesia.* Mais il en résulte comme conséquence qu'il n'est permis à personne d'aller, soit contre ce sens, soit contre le sentiment unanime des Pères : *atque ideo nemini licere contra hunc sensum aut etiam contra unani-*

*mem consensum Patrum ipsam Scripturam sacram interpretari.* Ce qui tend à suggérer, une fois admis le principe dogmatique de la juridiction ecclésiastique sur l'interprétation des Écritures, qu'à défaut du magistère l'accord unanime des Pères est une des formes sous lesquelles le sentiment de l'Église se manifeste à nous.

Telle est, au regard même de l'Église la raison d'être de cette règle. C'est dans ce sens également que la théologie en comprend la valeur. « Souveraine, écrit Léon XIII, est l'autorité des Pères chaque fois qu'ils expliquent tous d'une seule et même manière quelque témoignage biblique comme appartenant à la doctrine de la foi ou des mœurs. Car de cet accord même il ressort nettement que, selon la foi catholique, ce point vient des apôtres par tradition. » Encycl. *Providentissimus*, Denzinger-Bannwart, n. 1944. « En matière de doctrine dogmatique ou morale le consentement unanime des Pères n'est qu'un mode particulier de manifestation de la foi de l'Église et de son magistère ordinaire, de telle sorte que cette règle ne diffère de la précédente que pour la forme suivant laquelle l'enseignement ecclésiastique est donné, et non pour le fond. » *Dict. de la Bible*, art. HERMÉNEUTIQUE, t. II, col. 626.

2° *Application de cette règle.* — Pour remplir son rôle de règle efficace en matière exégétique, le consentement des Pères est soumis aux conditions générales que le traité *De locis theologicis* établit pour leur autorité. La vérification doit en être ici d'autant plus stricte qu'il s'agit d'un objet d'ordre plus précis.

1. Cet accord, suivant la formule conciliaire, doit être *unanime.* Alors seulement il exprime la pensée de l'Église, tandis que des voix isolées, à plus forte raison si d'autres les contredisent, ont chance de ne représenter que des opinions particulières. Bien entendu, il suffit d'une unanimité morale : l'autre serait pratiquement inconstatable et n'existe pour ainsi dire jamais. Cette unanimité morale est, du reste, assez difficile à vérifier. On peut en acquérir une assurance suffisante au profit d'une interprétation scripturaire quand elle apparaît notablement répandue, fermement affirmée chez des Pères d'écoles différentes et d'incontestable autorité, sans soulever nulle part d'opposition. A ces critères il faut toujours ajouter celui du temps. Il ne suffit pas que l'unanimité existe à un moment donné : il faut encore qu'elle s'affirme et qu'elle dure. Si elle venait à fléchir ou à disparaître, ce serait la preuve qu'elle procédait de quelque motif accidentel. Vacant, *op. cit.*, t. I, p 552 et t. II, p. 115.

De toutes façons, l'unanimité des Pères ne doit pas être affirmée à la légère. C'est un fait positif, et qui demande à être établi preuves en mains. « Il sera utile de ne pas se fier aveuglément aux commentateurs lorsqu'ils allèguent l'autorité des Pères. Il y en a, en effet, qui donnent des conjectures de quelque Père pour un monument de la tradition ou pour un dogme réel. » Trochon, *Introd. gén.*, Paris, 1901, t. I, p. 522. « C'est à une facilité indiscrète d'écrire : *Omnes Patres consentiunt* que nous devons le discrédit qui s'attache de nos jours à l'argument de tradition, tel qu'il a été pratiqué par beaucoup de théologiens et d'exégètes depuis le XVIe siècle. » A. Durand, S. J., *Dictionnaire apologétique*, art. EXÉGÈSE, t. I, col. 1839.

2. A l'unanimité de consentement il faut joindre l'*identité de son objet.* Condition élémentaire de logique, mais que des exégètes compétents n'ont pas cru inutile de rappeler.

« Le seul fait du consentement des Pères, surtout en matière d'exégèse, autorise à présumer qu'il n'a pas eu sa cause dans une opinion purement humaine... Cependant ce n'est là qu'une présomption. Il faudra considérer encore l'objet précis sur lequel porte le consentement... : il peut arriver qu'il n'y ait pas réellement accord sur un seul et même objet. » A. Durand, *loc. cit.*, col. 1838-1839. Suit un exemple caractéristique rappelé par le même auteur d'après Cornely. « Le P. Patrizi : *In Actus Ap.*, VIII, 33, a fait une enquête complète de la tradition exégétique au sujet d'Is., LIII, 8 : *Generationem ejus quis ennarabit?* A l'exception de trois auteurs seulement, avant le XVIe siècle, tous les auteurs ont interprété ce texte de la génération du Christ, mais 39 de la génération éternelle, 4 de la génération temporelle, 20 de l'une et de l'autre. » D'où il suit qu'il n'y a pas de consentement réel et que les exégètes ont le droit, jusqu'à nouvel ordre, de revendiquer leur liberté.

3. Même unanime et univoque, l'autorité patristique n'a de valeur absolue que dans les limites fixées par le décret conciliaire, c'est-à-dire *in rebus fidei et morum.* Ce qui exclut les questions qui relèvent de la science profane, où les Pères ne pouvaient avoir que les lumières de leur temps, et réserve leur compétence aux doctrines qui intéressent la révélation.

« En effet, écrit le P. Cornely, le témoignage des Pères est à recevoir parce que et dans la mesure où ils sont les témoins de la foi apostolique... Rien n'empêche, par conséquent, que, dans les matières qui ne touchent pas la foi ou les mœurs, comme l'histoire, les sciences naturelles et autres questions de ce genre, nous puissions nous écarter de leurs explications. » *Op. cit.*, p. 611-612. « De l'aveu de tous, l'obligation créée par le décret du concile ne s'étend pas, du moins directement, aux explications philologiques, scientifiques, purement historiques, sans connexion nécessaire avec la doctrine catholique, ni aux applications morales d'un caractère simplement édifiant, alors même que, pour des raisons étrangères à la révélation, les Pères s'accorderaient à entendre, de ce point de vue, un texte dogmatique. » A. Durand, *loc. cit.*, col. 1837.

Les progrès de l'exégèse ont rendu les esprits contemporains plus attentifs à marquer ces limites; mais le principe en appartient à la théologie la plus traditionnelle. Saint Thomas a pris soin de bien distinguer ce qui appartient à la *substantia fidei* et ce qui n'y touche que *per accidens.* A la différence du premier, ce dernier domaine a toujours autorisé la liberté des opinions. *In his quæ de necessitate fidei non sunt, licuit sanctis diversimode opinari, sicut et nobis. In II Sent.*, dist. II, q. I, art. 3. Cette diversité, assure ailleurs le docteur angélique, sauvegarde parfaitement la vérité des Écritures. *Ibid.*, dist. XII, q. I, art. 2. Léon XIII cite le premier de ces textes, Enc. *Providentissimus*, Denzinger-Bannwart, n. 1943, et plus loin il reconnaît lui-même que les Pères ont parlé quelquefois *prout erant opiniones ætatis in locis edisserendis ubi physica aguntur, Ibid.*, n. 1948. Dans les controverses récentes sur l'autorité exégétique des Pères, on a vu plus haut quel grand rôle ont joué les principes de saint Thomas. Voir col. 2306.

4. Dogmatique dans son objet, le consentement des Pères, pour s'imposer à nous, doit être encore *catégorique dans sa forme.* Cette nouvelle condition est une conséquence de la précédente. La doctrine révélée est, en effet, de celles qui ne permettent pas d'hésitation. Si donc les Pères s'expriment avec une constante fermeté, on peut croire qu'ils s'appuient sur l'autorité de la révélation. Mais, quand ils se contentent d'énoncer une opinion ou une conjecture, il est évident qu'ils ne traduisent plus que leur sentiment personnel.

A cet égard il y a lieu de distinguer entre le caractère des ouvrages. Cornely, *op. cit*, p. 614, place au premier rang les commentaires proprement dits, puis les traités dogmatiques, enfin les écrits ascétiques et les sermons. Il est clair que, pour avoir la pensée ferme et réfléchie des Pères, ces derniers écrits offrent une moindre garantie que les précédents.

Voilà pourquoi, dans les gloses qui accompagnaient le premier *schema* de la constitution *De Fide*, Franzelin parle d'un *unanimis consensus Patrum non opinando sed certa ac firma sententia opinantium. Coll. Lac.*, t. VII, col. 523. Le P. Cornely précise quelques cas où cette condition n'est pas vérifiée. « S'ils parlent d'une manière hésitante ou hypothétique, s'ils exposent comme probables diverses explications du même texte, s'ils touchent à un texte seulement en passant et sans en marquer la signification avec soin, ils ne jouent plus le rôle de témoins, mais de docteurs privés. ... Il peut se faire aussi que les Pères soient unanimes à rejeter une certaine explication, mais qu'ils diffèrent entre eux sur l'exégèse positive du texte. Dans ce cas, il est clair que nous n'avons pas le droit d'admettre l'explication rejetée, mais que nous sommes libres de suivre pour la solution une voie différente de la leur. » *Op. cit.*, p. 612.

5. Enfin il ne suffit même pas de vérifier isolément ces deux dernières conditions, il faut qu'elles soient réalisées simultanément. Le consentement des Pères doit présenter une exégèse ferme, et non seulement sur un objet de foi ou de mœurs, mais qui soit donné expressément comme tel et comme contenu dans tel texte donné. « C'est la circonstance la plus difficile à déterminer, mais aussi celle qui, malheureusement, retient le moins l'attention des auteurs. » A. Durand, *loc. cit.*, col. 1839.

Il n'en est pourtant pas de plus nécessaire. Car si les Pères n'établissent pas une connexion directe et réfléchie entre telle interprétation scripturaire et telle affirmation doctrinale, nous n'avons pas le droit de l'établir en leur nom. On peut toujours, dans ce cas, supposer que l'uniformité de leur interprétation est due à des traditions d'école ou à toute autre cause accidentelle, que leur témoignage doctrinal provient d'autres sources et ne s'appuie sur le texte en question qu'à titre subsidiaire et scientifique. Il en va autrement lorsqu'ils font reposer expressément sur tel texte ou tel fait la foi même de l'Église. C'est dans ce sens que s'exprime Léon XIII. « Il faut soigneusement discerner dans leurs interprétations ce qu'ils enseignent en réalité comme appartenant à la foi ou tout à fait connexe avec elle, *quænam reapse tradant tamquam spectantia ad fidem aut cum ea maxime copulata.* » Enc. *Providentissimus*, Denzinger-Bannwart, n. 1948.

Suivant que cette connexion est plus ou moins marquée, divers cas se présentent. « Il nous semble qu'un fait peut avoir avec le dogme une connexion plus ou moins claire. Il est clair aussi qu'un fait peut être connexe avec le dogme sans que cette connexion soit nécessaire... Enfin un fait peut paraître certainement historique à une époque sans l'être en réalité. Ceci posé, il peut se faire que les Pères aient considéré un récit comme historique en notant clairement sa connexité avec le dogme : si le fait n'était pas réel, le dogme n'existerait pas. Il est clair que, dans ce cas, le consentement des Pères oblige, non seulement à recevoir l'enseignement dogmatique, mais aussi à admettre l'objectivité du fait. Mais il se peut aussi que tous les Pères qui ont traité d'un récit l'ont considéré comme historique pour des raisons indépendantes d'une connexité nécessaire entre les faits et le dogme... Les Pères ont suivi ici, non pas le sens de l'Église, mais le sens critique du temps. » Ces distinctions que le P. Lagrange, *Revue Biblique*, 1900, p. 140-141, énonce à propos des récits ou faits dogmatiques peuvent et doivent s'appliquer à toute autre espèce d'interprétation.

Ainsi les Pères anciens lisaient dans Prov., VIII, 22, d'après la traduction des Septante : Κύριος ἔκτισέ με et, pour répondre à l'objection des Ariens, appliquaient généralement ce texte au Verbe en tant qu'incarné. Apologétique de circonstance et qui reposait même sur une version inexacte. En supposant donc qu'il faille prendre à la lettre ce qu'en dit Tournely : *Patres unanimiter hunc locum intelligunt de Sapientia incarnata*, d'après le témoignage d'Eusèbe au concile de Nicée, dans Gélase de Cyzique, *Hist. conc. Nic.*, II, 18, *P. G.*, t. LXXXV, col. 1265, on ne saurait conclure d'une exégèse dont le caractère relatif est aussi évident que ce texte est dogmatiquement interprété, beaucoup moins encore invoquer cette interprétation, comme on a voulu le faire, en faveur de la thèse scotiste sur la priorité de l'Incarnation. Voir P. Chrysostome, *Le motif de l'Incarnation*, Tours, 1921, p. 60-66.

Quand l'une ou l'autre de ces cinq conditions vient à faire défaut, le consentement des Pères ne peut plus s'imposer d'une manière absolue. Sans doute, suivant la remarque de Léon XIII, « il faut faire grand cas de leur opinion, alors même qu'ils se prononcent en ces matières comme docteurs privés » Enc. *Providentissimus*, dans Cavallera, *Thesaurus*, n. 75. Car ils se recommandent à nous tant par leur science que par leur sainteté. Mais ce ne sont là que des titres humains et qui n'interdisent pas la discussion, si elle est raisonnablement motivée par ailleurs. La Commission biblique réserve formellement la liberté de l'exégèse, à propos des premiers chapitres de la Genèse, *in interpretandis illis horum capitum locis quos Patres et Doctores diverso modo intellexerunt, quin certi quippiam definitique tradiderint.* Décret du 30 juin 1909, dub. IV, Denzinger-Bannwart, n. 1924. On reste dans l'esprit de l'Église et dans la ligne de la bonne théologie en appliquant à des cas analogues le principe officiellement posé pour ce cas particulier.

3° *Quelques exemples.* — « Si le nombre est très petit des textes dont le sens a été défini par l'Église, ils sont moins nombreux encore, sauf erreur de notre part, ceux dont l'explication est garantie par l'accord unanime des Pères. » Cornely, *op. cit.*, p. 615. Cf. Lagrange, *loc. cit.*, p. 140 et Vacant, *op. cit.*, t. I, p. 552. Voir col. 2317. La raison de ce fait paraît double. C'est que, d'une part, les décisions du magistère officiel s'étant de plus en plus multipliées au cours des âges, la place se fait d'autant plus restreinte à l'exercice isolé de cette forme du magistère ordinaire. D'autre part, celui-ci, par sa nature même, peut difficilement avoir une autorité décisive, sauf sur les points essentiels de la foi, tant qu'un enseignement formel de l'Église n'est pas intervenu.

C'est sans doute pour ce motif qu'on se contente le plus souvent d'énoncer la règle sans entreprendre d'en montrer l'application. Sous peine d'énoncer un principe en l'air, il faut cependant essayer de voir quelques cas où il ait chance d'entrer en jeu. Une enquête à travers le dossier scripturaire de la théologie courante en fait apparaître quelques-uns, dont l'importance et la certitude sont d'ailleurs fort inégales. Aussi les exemples cités le seront-ils surtout à titre d'indication, sans qu'on prétende en épuiser la série ni interdire d'en contrôler la valeur.

Un certain nombre de textes de l'Ancien Testament sont à peu près unanimement invoqués en faveur de certains dogmes du Nouveau. Ainsi le Protévangile, Gen., III, 15, est regardé comme contenant la première promesse d'un rédempteur; la conception virginale du Sauveur est établie sur l'oracle d'Isaïe, VII, 14 : *Ecce virgo concipiet;* le chapitre LIII du même prophète est appliqué à la passion du Christ et au caractère expiatoire de ses souffrances; les descriptions de la sagesse, Prov., VIII-IX et Eccli., XXIV, au Fils éternel de Dieu; le texte de Malachie, I, 11, au sacrifice eucharistique; le fait de la prière pour les morts dont témoigne II Macch., XII, 43 sq., à l'existence du purgatoire. Il

est vrai qu'il n'est pas une seule de ces vérités qui ne soit attestée par ailleurs et dont, par suite, on puisse dire qu'elle dépende strictement de l'interprétation de ces textes. Cependant la tradition exégétique est assez ferme sur ces points pour qu'il semble bien qu'on ne puisse rompre avec elle sans quelque apparence de témérité.

Plus topique sans doute est l'accord des Pères à voir la création *ex nihilo* dans le premier verset de la Genèse. Voir Hurter, *Theol. dogm. compendium*, Inspruck, 10e édit., 1900, t. II, p. 203 et CRÉATION, t. III, col. 2046 ou HEXAMÉRON, t. VI, col. 2347. Car il s'agit ici d'une vérité qui découle de la notion de Dieu et qui put appartenir dès lors à la première forme de la révélation. De fait, tout le monde s'accorde à en faire une des caractéristiques de la religion juive A plus forte raison doit-on en dire autant de l'exégèse qui voit dans les premiers chapitres de la Genèse l'élévation de l'humanité à un état vraiment surnaturel, accompagnée de l'épreuve et suivie de la chute. Le dogme du péché originel postule la réalité historique et la signification traditionnelle de cet antique et unique témoignage. Ces divers points ont été précisément consacrés par le décret de la Commission biblique en date du 30 juin 1909. Denzinger-Bannwart, n. 2123.

Le Nouveau Testament est pour nous une source beaucoup plus riche et plus directe de révélation. Aussi avons-nous vu que le souci de veiller sur l'origine de certains dogmes particulièrement contestés a inspiré plusieurs actes du magistère ecclésiastique. Ces décisions furent précédées et préparées par l'enseignement traditionnel du magistère ordinaire, auquel le concile de Trente se réfère *ex professo*, Denzinger-Bannwart, n. 874 et 938, et tout de même le concile du Vatican, *ibid.*, n. 1822.

On peut également citer quelques exemples de textes, non encore canoniquement interprétés par l'Église, où le sentiment des Pères semble bien réunir toutes les conditions pour s'imposer d'une manière indiscutable. Ainsi en est-il pour la consubstantialité du Verbe au Père dans Joa., I, 1, Trochon, *op. cit.*, p. 521, ou encore pour la connaissance naturelle de Dieu dans Rom., I, 20-21 et pour l'universalité d'un minimum de conscience morale chez tous les hommes, Rom., II, 14-15. La tradition a fixé de même ce qu'il pourrait y avoir d'un peu incertain dans les déclarations évangéliques sur le feu éternel. Voir Hurter, t. III, p. 592-598. Elle a explicité la pleine portée des paroles : *Hoc est corpus meum* en invitant à y lire la transsubstantiation, que certains scolastiques, Scot notamment, ne trouvaient pas suffisamment exprimée dans le texte seul. Voir Turmel, *Histoire de la théologie positive depuis l'origine jusqu'au concile de Trente*, Paris, 1904, p. 314. Aux pseudo-mystiques qui attendaient la révélation du Saint-Esprit pour remédier à la corruption de l'Église, on a toujours opposé les promesses du Christ, Matth., XVI, 18, comme signifiant l'indéfectibilité autant que l'infaillibilité. Nul doute qu'il n'y eût une véritable imprudence à ne pas voir le sacrement de confirmation dans l'imposition des mains mentionnée par Act., VIII, 17 et XIX, 6. Les subtiles échappatoires de l'augustinisme se heurtent à la grande tradition catholique, qui a toujours entendu la parole de l'apôtre : *Deus vult omnes homines salvos fieri*, I Tim., II, 4, d'une volonté effective en Dieu de fournir à tous les hommes les moyens suffisants du salut. Voir Hurter, t. II, p. 81-82.

Chacun de ces cas et autres similaires doit faire l'objet d'un examen approfondi. Mais ces exemples suffiront sans doute à montrer que le consentement unanime des Pères en matière d'exégèse doctrinale est encore une règle qui a un sens, au moins à titre subsidiaire, à côté du rôle principal qui revient au magistère officiel de l'Église. Pour diffuse et parfois flottante qu'en puisse être l'expression, cette forme du magistère ordinaire est aussi pour l'exégète catholique, non seulement une autorité dont il doit tenir compte, mais une source dont il peut tirer parti.

4° *Valeur de cette règle.* — En théorie, cette règle possède, comme la précédente, une valeur positive aussi bien que négative. Le consentement des Pères, n'étant, quand il se presente dans les conditions requises de précision et d'unanimité, qu'un aspect du magistère ecclésiastique, il ne suffit pas d'éviter de le contredire : il faut le considérer comme apte à nous fixer sur le vrai sens des Écritures et donc suivre ses indications, sous peine de manquer à l'esprit même de l'Église.

Mais, à le considérer d'un point de vue pratique, il faut bien reconnaître que les services de ce magistère ordinaire ne sauraient égaler ceux du magistère extraordinaire. Sa nature même l'empêche d'avoir jamais la même netteté. Franzelin en fait justement la remarque. « De même que le pontife romain et le concile peuvent définir le véritable sens d'un texte, le sentiment de l'Église se manifeste dans le consentement unanime des Pères, quand ils s'accordent tous, *certa et definita sententia*, dans l'interprétation d'un passage dogmatique ou moral. Cependant la première manière fait ressortir le sentiment ecclésiastique plus clairement et plus facilement que la seconde. » *De divina trad. et Script.*, p. 218-219. On ne peut, en effet, vraiment connaître la tradition patristique qu'au prix d'une enquête toujours longue et dont le résultat est parfois loin d'être clair. Ce défaut tient au caractère propre du magistère ordinaire et se retrouve en toute autre matière doctrinale sur laquelle on veut interroger son témoignage; il est seulement accru ici d'un degré, à raison de la précision même de l'objet sur lequel on lui demande de se prononcer.

Il faut ajouter que les conditions indispensables auxquelles il est soumis se trouvent, quand on y regarde de près, moins souvent réunies qu'on ne pourrait le croire. Or l'absence ou l'insuffisance d'une seule en infirme la valeur, suivant l'adage : *Bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu.* A supposer qu'on puisse arriver à une certitude spéculative, il suffit que subsiste une raison de douter, même dénuée de fondement, pour que la règle perde en fait son efficacité. Seule une décision officielle peut exclure toutes les hésitations, tandis que le consentement des Pères reste toujours, comme on le fit observer au concile du Vatican, un critère relevant du jugement privé et qui ne porte pas en lui-même de quoi s'imposer en cas de contestation. Aussi a-t-on pu dire que, « pratiquement, le recours aux commentaires des Pères de l'Église fournit le plus souvent une direction plutôt qu'une règle de foi. » A. Durand, *loc. cit.*, col. 1839. « On pourrait même soutenir, comme règle pratique, que l'exégète catholique qui respecte les termes des deux conciles ne peut être convaincu de manquer à cette règle qui dérive des principes généraux que si ses adversaires font réellement la preuve, au lieu d'alléguer vaguement : *tous les Pères...* qu'ils n'ont pas lus. » Lagrange, *loc. cit.*, p. 141.

C'est surtout le cas pour les questions nouvelles que la controverse fait surgir ou qu'on peut croire n'avoir pas été envisagées par les Pères sous le même jour. « Même dans le cas où le commentaire traditionnel des anciens se présente avec un caractère dogmatique bien défini, s'il s'agit de questions controversées aujourd'hui entre catholiques, une intervention de l'Église sera le plus souvent nécessaire pour le faire accepter de tous. » A. Durand, *ibid.*, col. 1840. Et l'on peut en dire autant des textes pour lesquels la tradition d'abord hésitante a fini par se fixer. Témoin le juge

ment que le P. Lebreton porte en historien sur les fondements patristiques de la doctrine de saint Thomas quant à la science humaine du Christ, à propos de Marc., XIII, 32. « C'est une théologie fondée sur une tradition très authentique et dont le témoignage, depuis le VIIe siècle du moins, est sur les points essentiels moralement unanime. » *Les origines du dogme de la Trinité*, 4e édit., Paris, 1919, note C, p. 543-544. Il s'en suit donc qu'avant le VIIe siècle cette unanimité n'existait pas, voir *ibid.*, p. 515. La précédente édition du même ouvrage, p. 449-458, marquait mieux la diversité des interprétations anciennes sur ce point. Dès lors, la question se pose de savoir si l'on peut encore s'en tenir aux positions des Pères du IVe et du Ve siècle ou s'il faut accepter l'exégèse des âges suivants. La règle tirée du consentement des Pères ne peut toute seule en décider.

Il reste que l'exégète comme le théologien catholique doit avoir à cœur de connaître exactement la tradition patristique et, pour autant que la foi est en cause, de se conformer en toute loyauté à son enseignement.

5° *Autorité des autres commentateurs.* — Jusqu'ici il n'a été question, suivant les termes stricts des décrets conciliaires, que des Pères proprement dits. Qu'en est-il des commentateurs plus récents?

A mesure qu'ils s'éloignent des origines, ils ont de moins en moins qualité pour être des témoins de la foi même. On ne peut oublier cependant, même mise à part leur valeur scientifique, qu'ils expriment dans une certaine mesure la tradition de l'Église. C'est à ce titre que Léon XIII invite l'exégète catholique à en tenir compte. « Leur autorité assurément est moindre (que celle des Pères). Étant donné cependant que les études bibliques ont suivi dans l'Église un progrès continu, il faut accorder également à leurs commentaires l'honneur qui leur est dû. On peut y trouver beaucoup d'éléments très heureux pour résoudre les objections ou débrouiller les points difficiles. » Enc. *Providentissimus*, Denzinger-Bannwart, n. 1945.

En pratique, « il faut garder son indépendance vis-à-vis des auteurs et n'accepter leurs explications que si elles sont conformes aux règles de la critique et de l'herméneutique. Il ne faut pas s'attacher obstinément à un interprète en particulier, mais consulter les principaux et les comparer entre eux. En agissant de cette façon, il sera difficile de ne pas y trouver quelque profit. Les divergences que l'on remarquera entre leurs opinions seront elles-mêmes fort utiles; car elles forceront à réfléchir. » Trochon, *op. cit.*, p. 522. Dans les diverses disciplines humaines, les travailleurs ne suivant pas d'autres principes à l'égard des spécialistes qui les ont précédés.

L'Église met très justement ses fidèles en garde contre les commentateurs hétérodoxes, sans méconnaître toutefois les services qu'ils peuvent rendre à qui les consulte avec la prudence voulue. Cette précaution s'impose surtout à l'égard des protestants, dont les travaux bibliques, pour importants qu'ils puissent être, restent si souvent tendancieux. « Il est particulièrement inconvenant, a dit Léon XIII, d'ignorer ou négliger les œuvres remarquables que les nôtres nous ont laissées en abondance pour leur préférer les livres des hétérodoxes, au péril de la saine doctrine et souvent même au détriment de la foi. » Enc. *Providentissimus*, *ibid.*, n. 1945.

S'inspirant de ces principes, le décret *Lamentabili* a condamné la proposition suivante : *Heterodoxi exegetæ fidelius expresserunt sensum verum Scripturarum quam exegetæ catholici.* Prop. 19, Denzinger-Bannwart, n. 2019. Toutes choses égales d'ailleurs, il est certain que les exégètes catholiques, parce que fils dociles de l'Église, sont plus qualifiés pour interpréter le vrai sens des Écritures qui sont un bien d'Église, tandis que les adversaires restent exposés à l'esprit de secte ou aux caprices du libre examen. Ce qui n'empêche pas qu'on ne puisse utilement les consulter en matière de philologie, de critique et d'histoire, où leur compétence scientifique peut beaucoup servir à mieux entendre le texte sacré. Cornely, *op. cit.*, p. 612-613.

III. Règles auxiliaires : L'analogie de la foi. — Bien qu'elle ne soit pas expressément mentionnée par les conciles de Trente et du Vatican, cette troisième règle n'en doit pas moins être comprise dans le magistère ordinaire de l'Église.

1° *Signification de cette règle.* — Mot à mot, l'expression « analogie de la foi » est prise de saint Paul, qui, parmi les divers charismes répartis aux chrétiens, signale en premier lieu προφητείαν κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως, Rom., XII, 6 : texte que la Vulgate a traduit par *prophetiam secundum rationem fidei* Par où l'apôtre entend sans doute cette sorte de prophétie qui se conforme au caractère de la foi et a pour but de la commenter au lieu de la détruire, à la différence de celles qui diraient anathème à Jésus, I Cor., XII, 3. Telle est du moins l'interprétation des théologiens récents. Cornely, *In Rom.*, p. 656.

Quoi qu'il en soit de sa signification originelle, l'analogie de la foi est devenue un terme d'école pour signifier la solidarité qui unit entre elles les vérités chrétiennes. Son acception dans ce sens paraît d'ailleurs avoir été assez tardive; mais elle est acquise au moment de la Réforme et la controverse contribue à la propager. Car cette formule a la chance d'être acceptée dans les deux camps. Voir Bellarmin, *De verbo Dei*, III, 10, édit. Vivès, t. I, p. 190, qui la recueille chez les protestants, et les frères Walenburg, *De controv.*, I, 4, 1, dans Migne, *Theologiæ cursus*, t. I, col. 1043. Depuis longtemps elle a pénétré dans tous les manuels, où elle tient une place plus ou moins grande, plus ou moins explicite, au traité *De locis theologicis*.

Sous ce nom on désigne, non plus le rapport de la foi avec son objet transcendant, voir Analogie, t. I, col. 1142-1154, mais la cohésion intime du christianisme, due à l'harmonie de ses dogmes entre eux. C'est dans ce sens que le concile du Vatican a parlé, dans un contexte où il est précisément question d'analogie, du *mysteriorum ipsorum nexu inter se et cum fine hominis ultimo*. Const. *Dei Filius*, cap. IV, Denzinger-Bannwart, n. 1796. L'étude de ce *nexus* est une des ressources que le concile offre aux théologiens pour acquérir l'intelligence de la foi et l'on sait que ceux-ci en ont toujours usé pour établir, soit la synthèse générale des dogmes chrétiens, soit l'analyse spéciale de chacun. Cette méthode se justifie par un postulat dogmatique élémentaire, savoir que la révélation, étant l'œuvre du Dieu de vérité, doit porter en elle la marque suprême du vrai, c'est-à-dire l'unité logique de ses éléments constitutifs, de telle façon que notre raison, puissance de vérité parce que fille de Dieu, a le droit et le devoir d'en découvrir la loi.

On peut chercher l'analogie de la foi, soit dans l'ordre scripturaire, soit dans l'ordre proprement dogmatique. Dans le premier cas il s'agit de comparer entre eux les divers livres de l'Écriture, pour retrouver l'unité profonde qui les régit au nom de leur origine divine et de leur commune inspiration. En termes d'école, on obtient ainsi l'analogie de la foi biblique. C'était la méthode favorite des anciens protestants, pour qui la Bible est la source unique de la révélation. Sans la dédaigner entièrement, les théologiens catholiques la complètent en rapportant l'Écriture elle-même à l'enseignement de l'Église, celle-ci ayant mission, en tant que source prochaine de la foi, d'interpréter celle-là, qui n'en est que la source lointaine. C'est alors proprement l'analogie de la

foi catholique. Appliquer l'analogie de la foi en matière d'exégèse revient donc à entendre un texte scripturaire, soit en fonction de la doctrine générale des Écritures, soit en harmonie avec l'enseignement ecclésiastique postérieur.

Voilà pourquoi cette règle rentre comme un cas particulier dans le principe général qu'il faut s'attacher au sens de l'Église et à la *regula fidei*. Quelques théologiens, par exemple Franzelin, *Tract. de divina trad.*, p. 222, la confondent de ce chef avec la *prædicatio ecclesiastica*, terme collectif sous lequel ils englobent à la fois le magistère ordinaire et le magistère extraordinaire. Rien de plus juste au fond, parce qu'il n'est pratiquement de foi certaine que celle qui est appuyée sur l'enseignement de l'Église. On peut cependant, suivant la division reçue chez la plupart des auteurs, maintenir l'analogie de la foi comme règle distincte. Elle désignerait alors la logique interne des dogmes chrétiens en tant que perceptible à notre intelligence, par opposition aux autres formes du magistère considérées comme norme extérieure. L'analogie de la foi serait au jugement de l'Église et au consentement des Pères comme l'argument de raison à l'argument d'autorité. Il est d'ailleurs évident que l'un conduit à l'autre et que les deux sont faits pour se soutenir.

2° *Principe de cette règle.* — Si elle ne figure pas dans les décrets conciliaires, l'analogie de la foi est indiquée comme règle spéciale d'interprétation par la tradition théologique commune et consacrée à ce titre par Léon XIII. Après avoir rappelé l'enseignement du concile de Trente reproduit au concile du Vatican et imposé, en conséquence, à l'exégète catholique le devoir de se conformer au jugement de l'Église dans les passages par elle interprétés, le pape continue :

| | |
|---|---|
| In ceteris, analogia fidei sequenda est, et doctrina catholica, qualis ex auctoritate Ecclesiæ accepta, tamquam summa norma est adhibenda. | Pour les autres, il faut suivre l'analogie de la foi et employer la doctrine catholique, telle qu'elle ressort de l'autorité de l'Église, comme suprême norme (d'interprétation). |
| Denzinger-Bannwart, n. 1943; Cavallera, n. 73. | |

On remarquera que, dans ce texte, l'analogie de la foi est associée, presque identifiée, à la doctrine qui résulte du magistère de l'Église. Car la deuxième partie du texte ne fait évidemment que répéter la première sous une autre forme. L'indication n'est pas à négliger pour avoir la signification exacte de ce terme dans le langage technique de la théologie. On retrouve la même même formule et le même rapprochement dans le bref *Vigilantiæ*, du 30 octobre 1902, par lequel Léon XIII instituait la Commission biblique. Parlant des passages qui n'ont pas été interprétés par l'Église et qui laissent donc à chacun sa liberté d'opinion, le pape ajoute, en des termes qui sont un résumé littéral de l'encyclique : *Quibus tamen in locis cognitum est analogiam fidei catholicamque doctrinam servari tamquam normam oportere* Cavallera, *Thesaurus*, n. 101 *c*.

L'analogie de la foi reparaît dans les documents ecclésiastiques postérieurs. Dans son décret du 30 juin 1909, la commission biblique, en reconnaissant la liberté de l'exégète sur les points que les Pères n'ont pas tranchés, ne manque pas de la soumettre aux réserves de droit, *salvo Ecclesiæ judicio servataque fidei analogia*, Denzinger-Bannwart, n. 2124. Le serment anti-moderniste du 1er septembre 1910 réprouve « cette méthode d'interprétation qui consiste à négliger entièrement la tradition de l'Église, l'*analogie de la foi* et les normes du Saint-Siège. » *Ibid.*, n. 2146.

Partout l'analogie de la foi s'affirme comme une règle catholique d'exégèse, à côté des autres formes du magistère ecclésiastique. C'est au même principe que se réfère la condamnation des deux propositions suivantes par le décret *Lamentabili :*

23° Exsistere potest et revera exsistit oppositio inter facta quæ in sacra Scriptura narrantur eisque innixa Ecclesiæ dogmata, ita ut criticus tamquam falsa rejicere possit facta quæ Ecclesia tamquam certissima credit.

24° Reprobandus non est exegeta qui præmissas adstruit ex quibus sequitur dogmata historice falsa aut dubia esse, dummodo dogmata ipsa directe non neget.

Denzinger-Bannwart, n. 2023-2024.

M. Loisy n'a reconnu, dans le texte de ces deux propositions, aucune citation précise de ses écrits, *Simples réflexions*, p. 60-64. Il avoue cependant que la première est « peut-être en rapport » avec *Autour d'un petit livre*, p. 216-217 : « La crise (de la foi) est née de cette opposition que les jeunes intelligences perçoivent entre l'esprit théologique et l'esprit scientifique, entre ce qui est présenté comme la vérité catholique et ce qui se présente de plus en plus comme la vérité de la science. » Pour que le rapport fût tout à fait étroit, il n'y aurait qu'à appliquer aux « faits consignés dans l'Écriture » ce que M. Loisy dit de « la vérité de la science » en général. Et ceci montre que le décret ne vise pas un état d'esprit absolument imaginaire. De même la proposition 24 « pourrait avoir été déduite de ce qui se lit dans l'introduction d'*Autour d'un petit livre*, p. VII-IX », où l'auteur écrit de lui-même en parlant de la manière dont il avait présenté le Christ dans *L'Évangile et l'Église :* « Il s'était borné à exposer l'état et la signification des témoignages, s'occupant de ce qui est matière d'histoire, réservant ce qui est matière de foi. » On aperçoit ici la même tendance à opposer les faits historiques aux enseignements dogmatiques que l'Église prétend appuyer sur eux.

Il est clair, en tout cas, que l'Église, ayant le sentiment de garder une révélation historique, ne peut laisser mettre en cause les faits où cette dernière s'exprime. La réalité de ceux-ci est imposée et garantie par l'infaillibilité qu'elle se reconnaît dans l'interprétation de celle-là. Voilà pourquoi la proposition 23 condamne l'erreur extrême de ceux qui admettraient comme possible et réelle une opposition entre les faits de l'Écriture et les dogmes de l'Église. La proposition 24 vise la position plus subtile des exégètes qui croiraient pouvoir poser au nom de la critique des prémisses logiquement ruineuses du dogme et rester en règle avec l'Église tant qu'ils n'attaquent pas directement le dogme lui-même. C'est pour combattre une erreur de ce genre que le concile du Vatican a voulu reprendre en termes positifs le décret du concile de Trente. Voir plus haut, col. 2299.

Toutes ces décisions ecclésiastiques, anciennes ou récentes, reposent, au fond, sur l'analogie de la foi, qui prescrit d'étendre la vérité du dogme à la réalité des faits qui en sont la base et, par conséquent, à la signification des textes bibliques où ils sont racontés. Doctrine liée elle-même au principe fondamental rappelé au concile du Vatican que, la raison et la foi venant du même auteur, « Dieu ne peut se nier lui-même ni le vrai jamais contredire le vrai. » Const. *Dei Filius*, c. IV, Denzinger-Bannwart, n. 1797.

Aussi bien l'obligation de se conformer à l'analogie de la foi dans l'interprétation des Écritures fut-elle, sous une forme ou sous une autre, toujours traditionnelle dans l'Église. Tel est le sens profond du rôle suprême que les Pères des premiers siècles attribuaient à la *regula fidei*. Voir plus haut, col. 2290. Cette tradition primitive se résume dans les formules de saint Augustin : *Consulat regulam fidei quam de Scripturarum planioribus locis et Ecclesiæ auctoritate percepit. De doctr. chr.*, l. III, c. II, n. 2, *P. L.*, t. XXXIV, col. 65, ou de saint Vincent de Lérins : *Divinum canonem secundum universalis Ecclesiæ traditiones et juxta catholici*

*dogmatis regulas interpretentur. Commonitorium*, 27, *P. L.*, t. L, col. 674. Aussi le même saint Augustin se faisait-il une règle d'écarter comme faux, dans les traités scientifiques de son époque, *quidquid... his nostris litteris, id est catholicæ fidei, contrarium protulerint. De Gen. ad litt.*, l. I, c. XXI, n. 41. *P. L.*, t. XXXIV, col. 262. Il préférait supposer une erreur de copiste ou se déclarer incapable de comprendre plutôt que d'admettre *aliquid... quod videatur contrarium veritati. Epist.*, LXXXII, 1, 3, *P. L.*, t. XXXIII, col. 277. Ou bien, guidé par le même principe, il avait recours au sens figuré : *quidquid in sermone divino neque ad morum honestatem neque ad fidei veritatem proprie referri potest, figuratum esse cognoscas. De doctr. christ.*, l. III, c. X, n. 14, *P. L.*, t. XXXIV, col. 71. Cette *fidei veritas*, cette *catholici dogmatis regula* ne sont pas autre chose que ce que la théologie moderne devait traduire en termes techniques par l'analogie de la foi.

La raison théologique de cette règle est fort bien dégagée par Léon XIII. « Étant donné que les livres saints et la doctrine déposée dans l'Église ont le même Dieu pour auteur, il ne peut se faire qu'on tire de ceux-là, par voie de légitime interprétation, un sens qui contredise celle-ci. D'où il suit, continue le pape par manière de conséquence, qu'il faut rejeter comme inexacte et fausse toute interprétation qui aboutit à mettre les écrivains inspirés en conflit quelconque, soit entre eux, soit avec la doctrine de l'Église. » Cavallera, *Thesaurus*, n. 73 et Denzinger-Bannwart, n. 1943.

Ces principes s'imposent tellement bien à l'exégète croyant que, parmi les premiers protestants eux-mêmes, quelques-uns faisaient profession de ne pas s'en écarter. *Illam dumtaxat interpretationem pro orthodoxa recipimus, quæ ex ipsis Scripturis est petita... cum regula fidei et caritatis congruit et ad gloriam Dei hominumque salutem eximie facit*, proclamait la deuxième confession helvétique. Niemeyer, *Collectio confessionum*, Leipzig, 1840, p. 469. Les presbytériens d'Écosse affirmaient en termes tout semblables : *Nullam interpretationem admittere audemus, quæ alicui principali articulo fidei aut alicui plano textui Scripturæ aut caritatis regulæ repugnat.* Conf., *Scotica*, I, 18, *ibid.*, p. 351.

Déclarations tendancieuses et quelque peu contradictoires, quand il s'agissait de vérifier un système doctrinal censément fondé sur l'Écriture seule. Les controversistes catholiques ont bien relevé la pétition de principe qu'elles recélaient, sans en méconnaître l'inspiration traditionnelle. « Ceux-ci désirent traiter les Écritures suivant l'analogie de la foi réformée : nous, suivant l'analogie de la foi qui s'est continuée depuis les apôtres jusqu'à nous. Ceux-ci, suivant l'analogie établie par les confessions des Églises réformées de France; nous, suivant l'analogie des confessions garanties par le consentement unanime des Pères. » Walenburg, *De controv.*, I, 4, 1, dans Migne, *Theologiæ cursus*, t. I, col. 1043.

Au point de vue scientifique, l'analogie de la foi rentre dans une loi générale bien mise en évidence par le P. Lagrange : « Nous suivons une excellente méthode en pratiquant la critique sans jamais perdre de vue l'autorité de l'Église, parce que la règle même de la critique c'est de tenir compte du milieu, et que l'Église est précisément le milieu où a paru l'Écriture, » *La méthode historique*, Paris, 1903, p. 19, et aussi, faut-il ajouter, le milieu où l'Écriture n'a cessé de vivre et de fructifier. D'après les seules vraisemblances humaines, c'est en se jetant en plein courant du fleuve qu'on a toutes les chances de recueillir les eaux de la source, tandis que vouloir chercher celle-ci sans tenir compte de celui-là est toujours une entreprise risquée et que prétendre les mettre en opposition ne saurait être qu'un paradoxe aussi fragile que séduisant.

Ce n'est pas que l'*a priori* ne puisse entraîner des abus. « Que l'exégèse traditionnelle se soit parfois laissé conduire par des préoccupations dogmatiques, et qu'à cause de cela elle ait méconnu le sens et la portée du texte; qu'elle soit devenue, çà et là, tendancieuse et polémique à l'excès, c'est un fait que l'apologiste doit reconnaître. Du moins, peut-il plaider ici les circonstances atténuantes. » A. Durand, *loc. cit.*, col. 1830. Et si c'est une raison pour montrer dans les applications le discernement nécessaire, ce n'en est pas une pour abandonner une règle que la tradition catholique et la méthode scientifique s'accordent à justifier.

3° *Quelques exemples.* — Plus encore que pour le consentement des Pères, les auteurs sont généralement discrets quand il s'agit de montrer des exemples où s'applique l'analogie de la foi. Sous le bénéfice des mêmes réserves que précédemment, on essaiera d'en indiquer ici quelques-uns.

1. *Interprétation de l'Ancien Testament par le Nouveau.* — On peut d'abord y faire entrer, au moins dans une certaine mesure, l'interprétation de l'Ancien Testament par le Nouveau. C'est le cas ou jamais de se rappeler qu'il y a continuité dans le développement providentiel de la révélation, à tel point que, d'après saint Thomas, *quoad substantiam articulorum fidei*, la foi des anciens était identique à la nôtre. *Sum. th.*, IIª IIæ, q. I, art. 7. *Novum Testamentum in Veteri latet, Vetus in Novo patet* : cet adage augustinien a toujours été de règle dans l'Église. Les Évangiles et les écrits apostoliques attestent que le Christ et ses premiers disciples n'eurent rien plus à cœur que de relier la nouvelle économie à l'ancienne. Jésus déclare être venu pour « accomplir » la Loi, Matth., V, 17; il sait que les Écritures lui rendent témoignage, Joa., V, 39; d'une manière plus générale, saint Paul enseigne que tout l'Ancien Testament tend vers le Christ : *Finis legis Christus*, Rom., X, 4, et l'épître aux Hébreux y trouve « l'ombre des biens à venir ». Hebr., X, 11.

De cette conviction fondamentale est issu tout un dossier d'interprétations messianiques, commencé par Jésus lui-même, élargi par les Évangélistes, achevé par les premiers apôtres, dans le but de justifier par l'Ancien Testament la personne et l'œuvre du Sauveur. Personne ne conteste que, dans l'ensemble, le Nouveau Testament ne soit la clé de l'Ancien. « Il est aisé de constater, l'histoire en main, l'unité profonde de l'action divine mettant tout en œuvre pour conserver ce monothéisme qui doit être la religion de toute la terre et pour en préparer la diffusion. Il est aisé de saisir les liens qui unissent les deux Testaments comme les deux parts d'un seul et même tableau. » J. Touzard, art. *Juif* (peuple), dans *Dictionnaire apologétique*, t. II, col. 1650. Mais avant d'étendre cette certitude à tous les détails, il faut se rappeler que « l'exégèse des auteurs du N. T. ne présente aucun caractère qui soit réellement nouveau; elle a seulement accentué certains traits de l'exégèse communément reçue des Juifs et pratiquée par le Christ en personne. » Ainsi font-ils tous « au sens spirituel une large place » et saint Paul, en particulier, porte la marque de son éducation rabbinique : d'où il arrive que « le raisonnement perde parfois quelque peu de sa portée absolue. » A. Durand, *loc. cit.*, col. 1817-1819.

En négligeant les traits qui peuvent tenir aux méthodes exégétiques du temps, il reste néanmoins incontestable que le christianisme dégage et précise les grandes lignes de l'économie religieuse qui l'avait préparé, que, dès lors, le Nouveau Testament nous aide à déchiffrer la signification de l'Ancien. Sur la notion du Dieu unique, Père des hommes et Providence du monde; sur le caractère spirituel et universel du royaume promis aux vrais fils d'Abraham; sur la venue du Messie Rédempteur et son double avène-

ment, l'un dans l'humilité, l'autre dans la gloire, les textes et plus encore les faits du Nouveau Testament jettent une lumière décisive.

Il faut en dire autant pour l'abrogation des parties caduques de l'ancienne alliance. Jésus lui-même a marqué, dans le discours sur la montagne, l'opposition de son idéal moral et religieux avec l'esprit ou les pratiques de la Loi, Matth., v, 21-48; il a prononcé l'abolition du divorce et ramené le mariage à sa pureté primitive, *ibid.*, xix, 3-10. Après lui, les apôtres ont annulé la circoncision et autres observances légales, proclamé la déchéance du temple et de son rituel. Ces positions fondamentales du christianisme fixent la valeur toute relative de la Loi et interdisent d'en concevoir, soit la perpétuelle conservation caressée par les judaïsants du premier jour, soit *a fortiori* la restauration rêvée par quelques visionnaires protestants. Ici l'analogie de la foi aboutit à des conclusions péremptoires, parce qu'elle se confond avec le dogme de l'Église et de sa surnaturelle mission.

2. *Analogie de la foi biblique.* — Sur le terrain plus proprement exégétique, l'analogie de la foi autorise et invite à expliquer les uns par les autres les écrits du Nouveau Testament. Chacun est incomplet et tous se ressentent plus ou moins de leur origine occasionnelle : ce qui interdit d'y chercher une doctrine absolument systématique et arrêtée. D'autre part, tous furent reçus par l'Église comme des expressions variées de la commune foi : ce qui permet de les considérer comme un tout moral, dont les diverses parties sont faites pour se compléter et s'éclairer. La Réforme a voulu établir entre eux des préférences exclusives conformes à son système doctrinal; moins dogmatique, mais non moins individualiste, la critique moderne y a cherché des courants et des tendances qu'elle pousse volontiers jusqu'à l'opposition. Avec un sens plus exact des réalités, l'Église reconnaît l'identité fondamentale de leur inspiration et les reçoit dès lors comme un témoignage de ses croyances et un moment de sa vie. Cette conviction prescrit au théologien de ne jamais admettre aucune interprétation susceptible de rompre le lien de solidarité historique et religieuse qui les unit.

La commission biblique a consacré le principe de cette méthode, lorsque, pour déterminer le vrai caractère de l'enseignement eschatologique dans saint Paul, elle invite à faire entrer en ligne de compte, avec le dogme de l'inspiration et ses conséquences, la notion exacte de l'apostolat et la fidélité incontestable de l'apôtre aux doctrines du Maître, puis encore les textes de ses Épîtres où il se conforme au langage du Seigneur. Décret du 18 juin 1915, Denzinger-Bannwart, n. 2180. Ce qui revient à mettre saint Paul d'accord avec lui-même et avec la position générale de témoin qu'il adopte partout à l'égard de l'Évangile. Ainsi faut-il maintenir qu'il n'y a rien dans son enseignement qui ne concorde parfaitement avec cette ignorance du jour du Seigneur que le Christ lui-même proclamait être le lot des hommes ici-bas. La solution du problème très actuel des rapports entre Jésus et Paul tient pour une large part à une application généralisée de cette analogie de la foi néo-testamentaire et de même en est-il pour la relation de nos trois Synoptiques avec l'Évangile de saint Jean.

Il n'est pas jusqu'à certaines questions de critique textuelle qui ne puissent être tranchées par là. Le P. Lagrange en donne un exemple tout à fait précis. « Serait-ce d'un bon critique d'admettre comme génuine la leçon du sinaïtique Lewis (de Matth., i, 16), à supposer qu'elle compromette la conception surnaturelle de Jésus? Je ne parle même pas de l'opposition de tous les autres endroits. Je dis qu'un pareil texte n'a pas pu naître dans l'Église à l'origine. Nous ne devons, en effet, jamais perdre de vue les rapports réciproques de l'Écriture avec l'Église, de l'Église avec l'Écriture. Un texte authentique des apôtres faisait loi; mais par cela même il devenait donc la foi de l'Église. Un texte dont l'authenticité n'était pas certaine — à supposer qu'il pût prévaloir, comme l'admettent certains critiques — c'était donc qu'il était conforme à ce qu'on croyait déjà. » *La méthode historique*, p. 19-20. Ici l'affirmation nette de la conception virginale dans tous les textes évangéliques prouve à elle seule que la leçon divergente du manuscrit Lewis n'a pas d'autre portée que celle d'un accident isolé.

On invoque un semblable critère pour établir l'authenticité, dans le récit de la Cène au troisième Évangile, des versets 19*b*-20 omis par le *Codex Bezæ* et quelques autres manuscrits. Leur présence ferme dans tous les manuscrits grecs connus fait légitimement conclure à un accident de la tradition occidentale. Mgr Batiffol, *L'Eucharistie*, 5e édition, Paris, 1913, p. 121-126 et Mgr Ruch, art. EUCHARISTIE, t. v, col. 2063-2064. Sous cet empirisme de la critique textuelle se trouve latent le principe qu'un texte obscur ou contesté ne saurait prévaloir contre les textes formels où s'accuse en traits précis la primitive tradition.

A plus forte raison l'analogie de la foi est-elle de mise en matière d'interprétation théologique. « On regardera donc saint Joseph comme le père putatif, et non comme le père réel de Jésus, conçu d'une vierge par l'opération du Saint-Esprit. » Vigouroux-Brassac, *Manuel Biblique*, 14e édition, Paris, 1917, t. i, p. 254. La parole : *Pater major me est*, Joa., xiv, 28, doit être accordée avec cette autre non moins formelle : *Ego et Pater unum sumus*, x, 30. Ce fut à maintenir et combiner les deux que consista le principal effort de la christologie orthodoxe contre l'exclusivisme arien. De même les passages où s'énonce l'unité divine ne sauraient entrer en conflit avec ceux qui affirment la multiplicité des personnes, et *vice versa*. A l'encontre de l'ancien modalisme ou de l'unitarisme moderne, tous s'harmonisent dans le dogme chrétien de la Trinité.

C'est surtout la controverse protestante, avec sa tendance à jouer des Écritures comme d'une arme contre la tradition catholique, qui a donné lieu à de fréquentes applications de l'analogie de la foi. Le luthéranisme primitif se plaisait à mettre en opposition saint Paul et saint Jacques sur la justification. Seul l'esprit de système prétendrait immoler les œuvres préconisées par celui-ci à la foi réclamée par celui-là, quand il est élémentaire de les synthétiser en une harmonie supérieure, dont chacun d'eux contient du reste les éléments. Il est pareillement chimérique et tendancieux d'opposer le magistère unique du Christ, Matth., xxiii, 10, à la mission d'enseignement dévolue aux apôtres, ou les pouvoirs collectivement distribués aux douze, Matth., xviii, 18, à la primauté personnelle de Pierre, *ibid.*, xvi, 18-19. Le sacerdoce universel dont il est question dans I Petr., ii, 5, 9 et Apoc., i, 6 ne peut s'entendre que d'un point de vue mystique, dès là qu'il appert que les fonctions proprement sacerdotales sont réservées aux apôtres et à ceux qui ont reçu d'eux l'imposition des mains.

Beaucoup moins encore peut-on admettre une contradiction chez le même auteur. Ainsi la fameuse exception *nisi ob fornicationem*, Matth., xix, 9, ne saurait-elle autoriser le divorce, qui est formellement exclu quelques lignes plus haut comme contraire au plan divin primitif, ŷ 4-6. Il est également contre toute méthode de vouloir réduire la sotériologie entière de l'Évangile au pardon gratuit qui s'affirme dans les paraboles, quand Jésus lui-même parle ailleurs de sa mort comme d'une rançon donnée pour nous, Matth., xx, 28, ou d'un sacrifice offert pour nos péchés, *ibid.*, xxvi, 28. Et si saint Paul parle d'achever dans sa

chair ce qui manque à la passion du Christ, Col., I, 24, ce ne peut être pour mettre en doute la valeur de l'œuvre rédemptrice dont il souligne tant de fois la souveraine efficacité. Dans tous ces cas et autres semblables, l'analogie de la foi est une condition élémentaire de saine exégèse et, même au seul point de vue psychologique, une garantie de vérité.

3. *Analogie de la foi catholique.* — Enfin, au nom du même principe, on peut et doit faire intervenir l'enseignement dogmatique postérieurement développé par l'Église. C'est pour le croyant une simple conclusion du rôle qu'il reconnaît à celle-ci dans l'interprétation de la vérité révélée. Mais, à ne considérer les choses qu'au regard humain, n'est-ce pas sagesse que de compter avec cet esprit de conservation et de continuité dont l'Église se fit toujours une loi? Établie sur la foi en Jésus prêchée par les apôtres, elle se pose historiquement comme tout à la fois soucieuse de maintenir le contact avec ces vénérables autorités et indépendante de leurs textes. Double condition pour que sa doctrine soit le commentaire vivant de leur pensée. S'il est vrai qu'en bonne logique les effets révèlent la cause, qu'est-ce qui pourrait mieux que le symbole catholique et la vie de la chrétienté naissante nous faire connaître le sens authentique de l'enseignement du Maître et de ses premiers représentants?

C'est au nom de ce principe que les historiens les plus avertis de nos origines chrétiennes ont franchi l'abîme que la critique a prétendu creuser entre l'Évangile et l'Église. Il est impossible de concevoir que le dogme, la hiérarchie et la liturgie, dont on constate partout l'existence et l'importance dès l'Église apostolique, soient le produit d'une génération spontanée qui n'aurait pas son germe dans l'Évangile ou, à plus forte raison, qui le contredirait. Dans l'Évangile lui-même, la prédication du royaume qui en forme la base doit garder ce caractère complexe que l'Église y a toujours vu, sans se croire tenue de choisir entre ses divers aspects.

Non moins qu'à ces grandes questions fondamentales, l'analogie de la foi préside légitimement à maints détails d'exégèse théologique. Personne n'est tenté de prendre à la lettre les anthropomorphismes dont la Bible enveloppe si souvent la notion de Dieu et de ses attributs, quand l'Église, d'accord avec la saine philosophie, proclame le caractère éminemment spirituel de l'être divin. Des déclarations comme celles de saint Paul : *Cujus vult miseretur et quem vult indurat*, Rom., IX, 18, ne peuvent se comprendre que sous le bénéfice de la réserve, bien établie par ailleurs, que Dieu ne saurait être l'auteur du péché. Et le *Verbum caro factum est*, Joa., I, 14, ou le *Semetipsum exinanivit* de saint Paul, Philip., II, 7, doivent être interprétés en fonction du dogme de Chalcédoine qui condamne le monophysisme. De même l'eschatologie bien connue de la primitive Église empêche de lire dans Apoc., XX, 5 et 12, l'enseignement d'une double résurrection ou d'entendre la « seconde mort » dont il est ici question, comme aussi la destruction dont parle saint Paul, II Thess., I, 9, de cet anéantissement effectif du pécheur qu'ont imaginé les modernes tenants d'une immortalité conditionnelle. La pratique pénitentielle constatée dès la première heure commande l'interprétation de Hebr., VI, 4-6 : *Impossibile est eos qui semel sunt illuminati... et prolapsi sunt rursus renovari ad pænitentiam* et le renouvellement du sacrifice eucharistique éclaire ce qui est enseigné dans cette même épître, IX, 28 et X, 12, sur l'unique oblation du Christ.

Au demeurant, ces diverses formes de l'analogie de la foi, que l'on vient de distinguer pour les besoins de l'analyse, sont rarement séparées en fait. Les enseignements dogmatiques de l'Église, bien qu'ils puissent à la rigueur s'appuyer sur une tradition purement orale, répondent en général à des passages formels de l'Écriture, et alors son autorité s'ajoute à celle du bon sens pour nous rappeller qu'il faut interpréter les textes obscurs et équivoques par les textes clairs, les *obiter dicta* par les endroits où la doctrine s'énonce *ex professo*, les déclarations occasionnelles ou polémiques par les enseignements sereins, les particularités individuelles par les témoignages qui nous font connaître la croyance de tous. De même, l'interprétation de l'Ancien Testament par le Nouveau ou l'harmonie des livres du Nouveau Testament entre eux n'ont leur pleine valeur que soutenues par la doctrine postérieure de l'Église. L'exemple des protestants anciens et modernes prouve tout ce qu'on peut tirer de la Bible, au nom d'un système préconçu. Dans l'Église catholique, au contraire, l'analogie de la foi est un préservatif contre l'arbitraire des créations personnelles ou la tyrannie des systèmes exclusifs, parce qu'elle invite à contrôler toutes les conceptions privées, fussent-elles les plus plausibles ou les plus séduisantes, par l'enseignement du magistère public, qui seul a qualité pour prononcer en dernier ressort.

Là où l'Église ne se prononce pas, l'analogie de la foi reste encore un secours précieux et un guide nécessaire pour la science théologique, sans que pourtant ses résultats puissent dépasser le domaine de l'opinion.

4° *Valeur de cette règle.* — Cet aperçu, bien que forcément très incomplet, montre pourtant la grande place que tient pratiquement l'analogie de la foi dans l'interprétation catholique des Écritures. Il faut également avoir ces exemples présents à l'esprit pour en apprécier la valeur théorique.

Elle est à tout le moins et sans conteste d'ordre négatif. Du moment que l'inspiration garantit pour nous la vérité de l'Écriture, que l'enseignement de l'Église a le privilège de l'infaillibilité, tout ce qui contredirait la doctrine certaine de l'une ou de l'autre doit être écarté comme faux. « Aucune interprétation ne peut donc être vraie, qui attribuerait à un texte quelconque des Écritures couvert par le jugement formel de l'auteur sacré un sens contraire à la règle prochaine de la foi. Car la vérité ne peut pas être en conflit avec la vérité. » Franzelin, *op. cit.*, p. 221.

Faut-il aller plus loin et lui attribuer également une valeur positive? Certainement l'analogie de la foi peut très utilement servir d'auxiliaire pour éclaircir le sens des passages obscurs. Le même auteur cite comme exemple le secours que fournit à l'exégète la doctrine catholique du sacrement du mariage pour comprendre le texte de Eph., V, 23 remis dans son contexte, la notion du caractère sacramentel pour expliquer II Cor., I, 22 et Eph., I, 13, ou encore les lumières que jette le pouvoir reconnu à l'Église d'accorder des indulgences sur Matth., XVI, 19, le dogme de l'union hypostatique sur Joa., X, 36 et XIV, 28, la théologie de la science du Christ sur Luc., II, 53, la sainteté parfaite de la Vierge immaculée sur Luc., I, 28. *Ibid.*, p. 221.

Il ne faut pourtant pas oublier que la vérité du dogme n'entraîne pas nécessairement qu'il soit contenu dans tel texte, même s'il s'est créé une tradition d'école pour l'invoquer à cet effet. De même un théologien catholique ne doit jamais perdre de vue que l'Écriture n'a point prétendu tout dire et que la tradition bien constatée est par elle-même une preuve qui se suffit. Lorsqu'il s'agit d'interpréter l'Écriture, l'analogie de la foi peut suggérer que tel sens est possible, probable peut-être : seules des raisons d'ordre exégétique peuvent établir qu'il est réel. On retrouve ici la même règle qui préside à l'usage de l'*a priori* dans les sciences de fait. Autant il est imprudent d'en faire fi, autant il serait abusif de s'en contenter et de l'appliquer indistinctement à tous les cas.

En reprenant les exemples énumérés plus haut, on

peut constater que la plupart, surtout les plus péremptoires, ne vont guère qu'à exclure des interprétations tendancieuses ou erronées, qui mettraient l'Écriture en contradiction flagrante avec elle-même ou avec l'enseignement authentique de l'Église. Il reste, au demeurant, bien des moyens d'échapper à l'erreur, entre lesquels la proscription de celle-ci laisse le choix. A cet égard l'analogie de la foi ne peut guère fournir qu'une direction générale que les lois de l'herméneutique serviront ensuite à préciser.

Théologiens et exégètes sont d'accord sur la portée qu'il convient, en dernière analyse, d'attribuer à cette règle. « Comme norme négative, pour écarter un sens erroné, l'analogie de la foi se suffit à elle-même; mais, s'il s'agit d'en faire une norme positive, on n'avancera ici qu'à bon escient, avec toutes les précautions commandées par la nature même du procédé. » A. Durand, *loc. cit.*, col. 1834. Franzelin aboutit à une semblable conclusion : « La règle de foi se recommande comme canon nécessaire et universel de l'interprétation des Écritures aussi bien que de toute autre science, si on comprend ce canon dans un sens seulement négatif. Il ne faut pourtant pas le donner sans distinction comme canon positif, en ce sens qu'il serait une source d'où l'on puisse tirer toutes les vérités de la science humaine ou l'interprétation de tous les passages de l'Écriture. » *Op. cit.*, p. 223.

Enfin il y a lieu d'appliquer à l'analogie de la foi ce qui est vrai pour tous les arguments d'autorité. S'ils imposent des conclusions, ils ne déterminent pas la manière de les démontrer et ce serait une erreur de confondre leur valeur doctrinale avec leur portée scientifique. Une même idée peut se présenter sous des formes bien différentes : au point de vue logique, elle peut être plus ou moins explicite et, au point de vue historique, plus ou moins associée à des nuances individuelles d'expression. Autant il serait excessif de sacrifier à ces contingences de forme l'identité du fond, autant il serait illicite d'étendre à celles-là la fixité de celui-ci. C'est dire qu'avec l'analogie de la foi il faut faire entrer en ligne de compte la loi du développement.

On a pu se plaindre qu'elle fût parfois négligée. « Le danger le plus sérieux que la formule actuelle du dogme fait courir à l'interprétation des anciens textes est de méconnaître le développement doctrinal qui s'est fait de l'Ancien Testament au Nouveau et de celui-ci jusqu'à nos jours. Si l'on n'y prend garde, on ne tient pas compte de la distance qui sépare deux textes l'un de l'autre, on voit dans le premier une plénitude de sens qui n'est en réalité que dans le second. » Pour parer à ce « danger », l'exégète, tout en s'attachant avec raison aux certitudes de la foi, doit se préoccuper de suivre une méthode strictement historique, de manière à ne pas confondre « la signification absolue d'une proposition avec le sens qu'elle pouvait avoir raisonnablement sous la plume de tel auteur, étant donné l'époque et les circonstances où il vivait. » A. Durand, *loc. cit.*, col. 1832-1833.

La même règle s'applique également aux textes définis par le magistère ordinaire ou extraordinaire. « Même dans ce cas, observe le P. Lagrange, la critique pourrait suivre ses méthodes propres. » *La méthode historique*, p. 18. C'est-à-dire qu'en tenant pour vrai le sens imposé par le magistère, elle garde le droit de chercher dans quelle mesure et sous quelle forme il est contenu dans le texte en question. Tout le travail scientifique est là. Le même auteur en cite un exemple frappant. « C'est ainsi, dit-il, que le P. Cornely, auteur classique, après avoir cité dans son introduction le texte de saint Paul aux Romains sur le péché originel, Rom., v, 12, comme défini directement par l'Église, dans son commentaire de cette Épître écarte la traduction *in quo* récitée par le concile d'après la Vulgate. Commentaire, *ad h. loc.* » *Ibid.*, note 1. Une fois admise, quand il y a lieu, la certitude de la thèse, cette précision critique de la preuve est tout ce qu'il y a de plus conforme aux principes de l'Église et aux traditions de la saine théologie.

Dans cette voie, on s'est demandé si l'Église, au moins dans certaines circonstances, ne s'attacherait pas à un sens spirituel qui relève des méthodes dogmatiques mais déborde la compétence de l'exégèse. Léon XIII a écrit des auteurs sacrés : « Sous leurs paroles l'Esprit Saint, auteur des Écritures, a caché bien des choses qui dépassent de beaucoup la portée et le regard de la raison humaine : savoir les mystères divins et les multiples éléments qui s'impliquent. Ce sont là des vues plus étendues et plus profondes que ne semble l'indiquer le sens littéral et que les lois de l'herméneutique ne suffisent pas à dégager. » Enc. *Providentissimus*, dans Cavallera, n. 71.

Après avoir relevé ce passage, le P. Lagrange continue : « Ces paroles semblent faire allusion à un sens en quelque sorte supra-littéral qui ne peut être déterminé que par une autorité compétente... Mais, le saint Père nous le fait remarquer, il peut arriver que cette interprétation dépasse de beaucoup le sens obvie tel qu'il résulterait des règles de l'herméneutique... Et dans ce cas le simple exégète ne pourrait-il pas le faire remarquer? Il en résulterait qu'en admettant le sens fixé par l'Église, il pourrait constater que ce sens ne résulte pas d'une simple explication littérale du texte pris en lui-même; que par conséquent l'explication grammaticale du texte pourrait par exemple être différente de la forme donnée par un concile d'après la Vulgate. S'il en était ainsi, on serait frappé d'une harmonie parfaite entre l'enseignement divin infaillible donné au moyen des hommes... et... l'interprétation infaillible de l'Église qui saisirait cet enseignement divin à travers l'élément humain des instruments que Dieu a employés, laissant aux exégètes le soin de le déterminer, en usant eux aussi, et sous sa surveillance, des facultés humaines. Ne serait-ce pas l'accord de l'autorité et de la liberté? » *Revue biblique*, 1900, p. 141-142.

Cette suggestion que le P. Lagrange rattache à l'Encyclique *Providentissimus* appuie et complète très à propos la doctrine classique formulée par le cardinal Franzelin : *Si quando disciplina humanæ interpretationis scopum suum non assequeretur, non ideo sensus ecclesiastica definitione determinatus minus certus redderetur; sed humanæ scientiæ proderetur defectus, et scientia ipsa ac bene consulta ratio postularet ut fateremur aliquid ad veram intelligentiam assequendam necessarium nos latere. Op. cit.*, p. 218.

Au moyen de ces principes et à l'exemple des maîtres qui s'y sont conformés, l'exégète catholique trouvera dans la pleine soumission au magistère de l'Église, tant ordinaire qu'extraordinaire, la direction à la fois large et sûre pour découvrir le vrai sens de l'Écriture sans manquer aux exigences ni de la science ni de la foi. Il lui revient ainsi de vérifier les promesses de Léon XIII : « Par ses règles pleines de sagesse, l'Église ne retarde ni n'arrête nullement les investigations de la science biblique. Tout au contraire, elle la prémunit contre l'erreur et contribue puissamment à son véritable progrès. Car devant chaque docteur privé s'ouvre un vaste champ où il peut en toute assurance se distinguer dans l'art de l'interprétation et servir utilement l'Église. Pour les endroits de la sainte Écriture qui attendent encore une exposition certaine et définie, il peut, suivant les desseins de la Providence, mûrir, par ses études préparatoires, le jugement de l'autorité ecclésiastique. Quant aux textes déjà définis, il peut également rendre des services, soit en les

expliquant d'une manière plus claire aux fidèles, d'une manière plus ingénieuse aux savants, soit en les défendant mieux contre les adversaires... Sa mission est d'employer toutes les ressources de sa science à montrer que, d'après les lois d'une saine herméneutique, cette interprétation est la seule qui convienne au texte sacré. » Enc. *Providentissimus*, dans Denzinger-Bannwart, n. 1942 et Cavallera, n. 72-73.

S'il est vrai qu'« il est peu de pages plus honorables... que l'intervention du magistère de l'Église en matière d'interprétation biblique », Lagrange, *La méthode historique*, p. 13-14, il appartient à ses serviteurs d'en prolonger le bienfait en suivant ses enseignements et se pénétrant de son esprit.

I. Sources générales. — Cette question intéresse à la fois les théologiens et les exégètes. On la trouve étudiée : 1° Dans toutes les Introductions à l'Écriture Sainte. La plus substantielle reste encore celle de Cornely, *Historica et critica Introductio in U. T. libros sacros*, I : *Introductio generalis*, Paris, Lethielleux, nouvelle édition, 1894. — 2° Dans tous les traités *De locis theologicis*. Le plus important est Franzelin, *Tractatus de divina traditione et Scriptura*, 3e édition, Rome, 1882, dont les conclusions sont passées dans Bainvel, *De magisterio vivo et traditione*, Paris, 1905 et *De Scriptura sacra*, Paris, 1910. — 3° Dans les commentaires consacrés *ex professo* à l'étude des documents ecclésiastiques. Les plus importants sont : Vacant, *Études théologiques sur les Constitutions du concile du Vatican*, Paris, 1895; Th. Granderath, *Constitutiones dogmaticæ Concilii vaticani*, Fribourg-en-Brisgau, 1892; J. Didiot, *Traité de la sainte Écriture d'après Sa Sainteté Léon XIII*, Paris, 1894.

II. Monographies. — E. Moirat, *Notion augustinienne de l'herméneutique* (thèse), Clermont-Ferrand, 1906; Corluy, *L'interprétation de la sainte Écriture*, dans *La Controverse*, juillet 1885; J.-B. Nisius, S. J., *Kirchliche Lehrgewalt und Schriftauslegung*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1899, avec analyse et mise au point de toute la littérature antérieure. Cet article est résumé et commenté par le P. Lagrange, *L'interprétation de la sainte Écriture par l'Église*, dans la *Revue biblique*, 1900, t. IX, p. 135-142, critiqué par Dessailly, *La science catholique*, 1900, t. XIV, p. 385-400, 497-512. Voir encore Lagrange, *La méthode historique*, Paris, 1903 et Bonaccorsi, *L'interpretazione della Scrittura*, dans *Questioni bibliche*, Bologne 1904.

Les encyclopédies récentes donnent l'état actuel des opinions, et la bibliographie détachée du sujet. Kihn, art. *Hermeneutik*, dans *Kirchenlexicon*, t. V, col. 1844-1875; Mangenot, art. *Herméneutique*, dans Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible*, t. III, col. 612-633; Alfred Durand, art. *Critique biblique* et *Exégèse*, dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, t. I, col. 760-819 et 1811-1841.

E. Mangenot et J. Rivière.

**INTERSTICES.** On entend par interstices les délais que l'Église prescrit d'observer entre la réception des différents ordres. Nous étudierons I. la loi des interstices; II. les raisons de cette loi; III. les dispenses qui en peuvent être données.

I. La loi des interstices. — 1° *Avant les Décrétales.* — 1. *Formation de la loi.* — La loi des interstices a ses racines premières dans les conseils de saint Paul à Timothée. Quand l'apôtre ordonnait à son disciple de ne pas choisir pour évêque un néophyte, ou quand il lui recommandait la circonspection avant d'imposer les mains à quelqu'un, I Tim., III, 6; V, 22, il posait le principe duquel devait sortir ce point de discipline. Pour éprouver le futur chef, on jugea vite nécessaire d'imposer des délais pendant lesquels il aurait le temps de donner sa mesure dans les degrés inférieurs de la hiérarchie avant d'être admis aux degrés plus élevés; or toute la loi des interstices se résume en cette épreuve.

La première prescription concernant les interstices a été formulée par le concile de Sardique, en 343 ou 344. Le canon 10, ordonne de faire passer par les diverses fonctions de lecteur, de diacre et de prêtre celui qui, de laïque, est demandé pour être évêque. Il faut qu'il monte au sommet de la hiérarchie en passant par les degrés préliminaires, s'il en est digne. « Il lui faut rester assez longtemps dans chacun de ces degrés, pour que l'on puisse être fixé sur sa foi, sur ses mœurs, sur son caractère et sur son talent et pour qu'il soit honoré de la plus haute dignité après avoir été jugé digne du sacerdoce. Car il n'est ni convenable, ni prudent, ni de bonne administration de procéder d'une manière hardie et légère et d'installer trop facilement un évêque, un prêtre ou un diacre. Il pourrait être comparé à un néophyte, et on sait que saint Paul, l'apôtre des nations, a fortement insisté pour que l'on évitât de pareils choix. Une épreuve durable fera connaître les habitudes et les mœurs de chacun. » Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, t. I, p. 791.

Le principe ainsi posé ne semble pas avoir été discuté, tant il était sage et en harmonie avec les recommandations de l'apôtre. Mais quand on voulut donner des réglementations de détails, il fut plus difficile d'arriver à une pratique uniforme et constante.

Le pape saint Sirice, 384-399, exposant divers points de discipline à Himerius, évêque de Tarragone, établit ainsi les délais entre les ordinations : « S'il s'agit d'un homme qui a été, dès son enfance, voué au service de l'Église, il faut, avant l'âge de puberté, lui donner le baptême et l'admettre parmi les lecteurs; à l'âge de trente ans, s'il en est digne, il devra être acolyte et sous-diacre; puis après un temps d'épreuve, il sera ordonné diacre; si, pendant cinq ans, il s'est bien acquitté de ses fonctions, il recevra la prêtrise; et enfin après un nouveau délai de dix ans, s'il a montré pendant ce temps l'intégrité de sa vie et de sa foi, il pourra être élevé à l'épiscopat. La règle est un peu différente s'il s'agit d'un homme qui se destine sur le tard à la sainte milice : aussitôt après son baptême, on le mettra au nombre des lecteurs ou des exorcistes; après deux ans, il sera fait acolyte et sous-diacre; il restera cinq ans dans ces fonctions; après quoi, il pourra être élevé au diaconat et ensuite plus haut, en observant les délais précédemment indiqués. » *Epist.*, I, 9, 10, *P. L.*, t. XIII, col. 1142, 1143.

La même distinction et des prescriptions analogues se retrouvent dans une lettre du pape Zozime, 417-418. Après avoir rappelé avec force les motifs de la loi qui ordonne de garder les interstices, il prend les décisions suivantes. Celui qui dès son enfance est destiné au ministère ecclésiastique, restera au nombre des lecteurs jusqu'à l'âge de vingt ans; si au contraire il s'agit d'un homme qui s'y destine à un âge déjà mûr, on le placera tout de suite après son baptême parmi les lecteurs ou les exorcistes. A partir de ce moment, il semble que les progrès de l'un et de l'autre dans la hiérarchie, doivent suivre une marche semblable : ils resteront lecteurs ou exorcistes pendant cinq ans, puis pendant quatre ans acolytes ou sous-diacres : on pourra alors les admettre à la bénédiction du diaconat, s'ils en sont dignes; et si, pendant cinq ans, ils ont accompli sans reproches les fonctions de diacre, ils pourront être promus au sacerdoce et même, s'ils remplissent les conditions voulues, espérer le pontificat suprême, c'est-à-dire l'épiscopat. *Epist.*, IX, 3, *P. L.*, t. XX, col. 672-673.

Une discipline aussi rigoureuse devait cependant présenter des inconvénients de plus d'une sorte et il fallait y apporter de temps à autre des adoucissements. Nous en avons un exemple dans une lettre de saint Gélase, 492-496, aux évêques de Lucanie, du Brutium et de Sicile. Le pape constate les ravages causés par la guerre et la famine en Italie. Devant les difficultés du recrutement sacerdotal, il décide de tempérer pour un temps les prescriptions sur les interstices. En attendant que l'on puisse revenir à la sévérité des canons, il fait une exception en faveur des moines qui voudraient recevoir les ordres. S'ils rem-

plissent par ailleurs les conditions exigées par les lois de l'Église, conditions que le pape énumère, ils pourront tout de suite « être lecteurs, ou notaires, ou défenseurs »; au bout de trois mois, ils seront acolytes, s'ils ont l'âge suffisant; trois mois après, on les admettra au rang des sous-diacres; puis, s'ils se montrent de mœurs modestes et de volonté droite, après un nouveau délai de trois mois, ils seront diacres, et, après trois autres mois, prêtres. *Epist.*, IX, 2; *P. L.*, t. XX, col. 49.

2. *Infractions à la loi des interstices.* — Si sage qu'elle fût, et bien que tempérée par des adoucissements comme celui que nous venons de citer, la loi des interstices subit bien des infractions.

Dans certains cas, elles étaient légitimées par le mérite exceptionnel du candidat ou par les besoins urgents de l'Église. La hâte fut parfois si grande qu'on omit quelques-uns des ordres inférieurs. Mais devant la nécessité ou la valeur éclatante de l'élu, les protestations n'osaient se faire entendre. C'est ainsi que d'après le diacre Pontius, il semble que saint Cyprien reçut la prêtrise sans passer par les premiers degrés de la cléricature, *presbyterium et sacerdotium statim accepit. De vita et passione sancti Cypriani*, c. 3, *P.L.*, t. III, col. 1484. Il en fut probablement de même pour saint Augustin, Possidius, *Vita sancti Augustini*, c. 4, *P. L.*, t. XXXII, col. 37. Le cas de saint Ambroise est encore plus significatif. En quelques jours, Ambroise simple catéchumène reçoit le baptême et les ordres majeurs, y compris l'épiscopat.

Mais d'autres fois, de semblables dérogations à la loi étaient motivées surtout par des ambitions personnelles ou par des intrigues de parti; elles furent alors causes de troubles parfois très graves. Rien d'ailleurs ne démontre mieux la persistance de la loi que de semblables violations, à cause des protestations véhémentes qu'elles soulevèrent. Nous ne citerons que quelques faits, parce qu'ils sont plus connus et paraissent plus significatifs, et surtout parce qu'ils manifestent l'état rudimentaire où est restée longtemps la théologie du sacrement de l'Ordre.

A la mort du pape Paul I, 28 juin 767, le duc de Népi, Toto, se met à la tête du parti militaire romain et fait proclamer pape son frère Constantin qui n'était même pas clerc. L'évêque de Préneste, Georges, lui confère immédiatement la tonsure; le lendemain, on l'ordonne sous-diacre, puis diacre et prêtre; le 5 juillet, il est consacré évêque de Rome. Les lois de l'Église avaient été violées; d'abord la coutume qui réglait la forme des élections pontificales, ensuite et surtout la règle relative aux interstices à garder. Quand, l'année suivante, une réaction du parti ecclésiastique, excitée par le primicier Christophe, eut, avec le secours des Lombards de Spolète, renversé Constantin pour élever à sa place Étienne III (juillet-août 768), on s'occupa tout ensemble de régler les querelles de parti et en même temps de venger les lois et d'empêcher qu'elles fussent de nouveau violées. Un concile, où siégeaient avec les évêques italiens, un certain nombre de prélats francs, envoyés par Charlemagne, se réunit au Latran après les fêtes de Pâques 769. On fit sortir de sa prison le malheureux pape déchu, dont les yeux avaient été crevés par le peuple révolté, et les juges lui demandèrent compte de sa conduite. Parmi les reproches qui lui furent faits, celui d'avoir été ordonné hâtivement était certainement en bonne place d'après la réponse de Constantin et d'après les mesures prises. L'accusé essaya de se justifier en alléguant la violence qui lui avait été faite pour l'élever au trône pontifical; il invoqua l'exemple d'autres évêques, en particulier ceux de Ravenne et de Naples, qui étaient encore laïques à la veille de leur élection. Pour toute réponse, on le frappa et on le chassa de l'église. Puis le décret de son élection fut brûlé; les ordinations et autres actes accomplis par lui furent déclarés nuls à l'exception des baptêmes; on défendit, sous peine d'anathème, d'élever un laïque au souverain pontificat; il fut même spécifié que le pape ne pourrait désormais être choisi que parmi les cardinaux diacres ou prêtres. Voir *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, t. I, p. 468 sq; Duchesne, *Les premiers temps de l'État pontifical*, Paris, 1904, p. 114-125; Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, t. III, p. 727-737; Hemmer, art. CONSTANTIN II, t. III, col. 1225. Pour résoudre la question théologique que soulève l'annulation des ordinations faites par Constantin, voir Saltet, *Les réordinations, étude sur le sacrement de l'ordre*, Paris, 1907, p. 104-106.

Un autre fait non moins typique est l'élection et la condamnation de Photius. Lorsqu'il fut choisi par le César Bardas pour remplacer sur le siège de Constantinople en 857, le patriarche Ignace exilé, Photius était simple laïque, et ses fonctions précédentes ne l'avaient nullement préparé aux dignités ecclésiastiques. Son élévation fut entachée de plusieurs irrégularités. Avant tout, Ignace était en vie et avait refusé d'abdiquer; Photius était donc un intrus. Mais de plus il fut ordonné avec une précipitation que condamnaient les lois de l'Église, puisque, tonsuré le 20 décembre, il reçut les ordres inférieurs les jours suivants, fut proclamé patriarche le 23, dans un conciliabule tenu au palais impérial, et reçut la consécration épiscopale le 25 des mains de Grégoire Asbesta, archevêque de Syracuse, dont la situation ecclésiastique était loin d'être claire. Les divers documents qui critiquèrent ou condamnèrent Photius relèvent en particulier le caractère précipité de ses ordinations. Au concile du Latran de 863, on lui reprocha d'avoir été tonsuré trop tôt après avoir quitté le service de l'État et les rangs de l'armée, et le qualificatif de *néophyte*, qui soulignait l'opposition entre sa conduite et la prescription de saint Paul, I Tim., III, 6, lui fut appliqué à diverses reprises. *Anathem.* 1 et 3, Hefele-Leclercq, *op. cit.*, t. IV, p. 327 et 329. Le même reproche, mêlé à beaucoup d'autres, se retrouve dans une lettre du pape Nicolas I[er] à Photius, 13 novembre 866 : le pape lui oppose les lois du concile de Sardique qui ont prescrit les interstices et les ordres même de saint Paul. *Epist.*, XCIX, *P. L.*, t. CXIX, col. 1051. Au concile de Constantinople, 869-870, un disciple de Photius, Zacharie, évêque de Chalcédoine, s'efforça d'écarter de son maître la condamnation qui le menaçait; il rappela divers exemples célèbres d'évêques pris dans les rangs des laïques et élevés sans retard à l'épiscopat; il essaya d'interpréter les lois de l'Église et de démontrer que, si elles exigent des délais avant les ordinations, elles n'exigent pas qu'on dépose ceux qui ne les ont pas observés. Hefele-Leclercq, *loc. cit.*, p. 506. Malgré les efforts de ses défenseurs, Photius fut condamné et le 5[e] canon rappela et précisa de nouveau la loi des interstices. Il est ainsi donné par Hefele, *loc. cit.*, p. 523 : « Aucun sénateur, et en général aucun laïque qui reçoit la tonsure dans l'espoir d'arriver à un évêché ou à un patriarcat et devient ainsi clerc ou moine, ne doit être promu à cette dignité qu'il ambitionne, ou bien on attendra qu'il ait passé un temps d'épreuve suffisant dans tous les degrés et fonctions ecclésiastiques.... Par contre, celui qui, sans aucune ambition, abandonne une haute dignité du monde, devient clerc ou moine et passe dans chaque degré le temps requis, c'est-à-dire qui est un an lecteur, deux ans sous-diacre, trois ans diacre et quatre ans prêtre, peut être élevé à l'épiscopat. Pour ceux qui, n'étant que clercs ou moines, se sont pendant longtemps acquittés de leurs fonctions d'une manière exemplaire et qui paraissent dignes de l'épiscopat, les évêques pourront abréger le temps

d'épreuve prescrit par les canons. » La loi des interstices demeure donc la même dans son fond, malgré des variations de détail; les décrets de Constantinople sont un écho fidèle de ceux de Sardique.

Une nouvelle infraction notable à la loi des interstices, suivie également d'une condamnation, fut commise dans la première élection du pape Léon VIII. Un concile réuni à Saint-Pierre par l'empereur Othon I[er] déposa le triste pape Jean XII à cause des désordres de sa vie privée et de sa politique brouillonne, 4 décembre 963. Séance tenante, on élut le protoscriniaire Léon qui n'était encore que laïque. En deux jours il reçut tous les ordres et fut sacré à Saint-Pierre le 6 décembre. Mais à peine l'empereur avait-il quitté Rome que Jean XII y rentra. Un nouveau concile se réunit au Latran au début de février 964 qui cassa tout ce qu'avait fait le concile de décembre 963. Jean XII posa à l'assemblée la question suivante : « Que décidez-vous au sujet de Sico, ordonné par moi évêque, et qui, sans aucun délai, a ordonné l'employé de la curie, Léon, ce *néophyte* et ce parjure, portier, lecteur, acolyte, sous-diacre, diacre et prêtre, et l'a ensuite sacré pour ce siège, sans observer les interstices nécessaires? » Le concile répondit : « Tous deux, celui qui a donné et celui qui a reçu les ordres, doivent être déposés. » Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, t. IV, p. 813. Le pape prononça, en conséquence, la déposition de Léon et y ajouta la dégradation de ceux qui avaient été ordonnés par lui. Voir Duchesne, *Les premiers temps de l'État pontifical*, p. 350; Hefele-Leclercq, *loc. cit.*, p. 809-815; Saltet, *Les réordinations*, p. 169-171. La déposition de Léon VIII ne fut d'ailleurs pas plus durable que ne l'avait été celle de Jean XII : ce dernier mourut le 14 mai 964; son successeur, Benoît V, fut déposé presque aussitôt que nommé; et Léon VIII fut reconnu pape le 23 juin 964.

Ainsi non seulement les textes des canons, mais même les faits qui sembleraient en opposition directe avec la loi des interstices montrent que cette loi n'avait pas cessé d'être en vigueur : ces faits n'étaient souvent qu'une occasion de la rappeler avec quelque sévérité.

Cette revue historique, que nous avons poursuivie jusqu'à la fin du X[e] siècle, nous a conduits presque jusqu'à la législation des Décrétales. La loi y prendra une forme plus stable et moins sujette aux variations, il nous suffira d'en noter les principaux points.

2° *Les Décrétales.* — Les règles concernant les interstices sont contenues surtout dans les titres *De temporibus ordinationum et qualitate ordinandorum*, et *De eo qui furtive ordinationem suscepit*, *Decret. Gregorii IX*, lib. I, tit. XI et lib. V, tit. XXX, Friedberg, t. II, col. 118-124 et 834-835. Les décrets insérés dans ces passages émanent des papes Alexandre III, 1159-1181, Célestin III, 1191-1198, Innocent III, 1198-1216 et Honorius III, 1216-1217. En général, la discipline des Décrétales au sujet des interstices se distingue de la discipline antérieure non seulement parce qu'elle y devient plus stable, mais aussi par les points suivants : les quatre ordres mineurs y sont définitivement fixés tels que nous les comptons actuellement; le sous-diaconat en est séparé et compte désormais parmi les ordres sacrés; enfin la loi est moins sévère soit sur le nombre, soit sur la durée des interstices.

En voici les principales dispositions : il est permis de recevoir en un seul jour les quatre ordres mineurs, Alexandre III dans les *Décrétales*, l. I, tit. XI, c. 3; mais on ne doit pas recevoir le même jour les ordres mineurs et le sous-diaconat, Célestin III, *ibid.*, l. V, tit. XXX, c. 2; il est également défendu de donner deux ordres sacrés, soit le même jour, soit même deux jours consécutifs, et cela, sous peine de suspense pour l'évêque violateur de la loi, Célestin III, *ibid.*, l. V, tit. XXX, c. 3; Innocent III, *ibid.*, l. I, tit. XI, c. 13; Honorius III, *ibid.*, l. I, tit. XI, c. 15.

3° *Le concile de Trente.* — Les interstices avaient été réduits par les Décrétales jusqu'à n'être plus qu'une formalité sans but ni résultat pratique, comme un organe témoin de l'ancienne législation. La modification n'était pas heureuse, et on jugea bientôt nécessaire de revenir en arrière. Ce fut l'œuvre du concile de Trente. La XXIII[e] session, *de reformatione*, fut consacrée à rechercher les mesures les plus efficaces pour ramener et maintenir dans le clergé la dignité de la vie et la sainteté des mœurs. Elle édicte surtout les règles qui doivent présider au choix des ministres de l'Église, aux qualités qu'ils doivent présenter, à la préparation par laquelle ils doivent se former; à cette occasion le concile prescrit l'institution des séminaires, qui devait avoir de si féconds résultats pour la réforme du clergé. Chemin faisant, le concile est amené à rétablir, en l'adoucissant, l'ancienne loi des interstices. Il le fait au chap. XI, pour les ordres mineurs et le sous-diaconat, au chap. XIII pour le diaconat, au chap. XIV pour la prêtrise. Nous négligeons, pour le moment, ce qui concerne les dispenses possibles, et aussi les motifs par lesquels le concile justifie ses prescriptions, pour nous attacher seulement aux dispositions législatives.

Entre un ordre mineur et le suivant, on doit garder des interstices. Aucun laps de temps n'est déterminé : il faut que le clerc minoré se soit exercé dans les fonctions de son ordre et ait progressé dans les vertus ecclésiastiques avant d'être promu à un ordre plus élevé.

Un an doit s'écouler entre la réception du dernier ordre mineur et les ordres sacrés; un an encore entre le sous-diaconat et le diaconat ; un an entre le diaconat et la prêtrise. Et si le concile permet que l'évêque abrège ces délais quand il le juge possible et opportun, il lui interdit absolument de conférer au même sujet deux ordres sacrés le même jour, et cela *privilegiis ac indultis quibusvis concessis non obstantibus quibuscumque.*

Ces dispositions législatives, qui, tout en maintenant l'obligation des interstices en principe, la tempéraient en pratique par de larges pouvoirs de dispenses accordés aux évêques, étaient très sages. Elles ont été, en somme, maintenues dans le *Code de droit canonique*, avec quelques mitigations.

4° *Le Code de droit canonique.* — Les prescriptions relatives aux interstices sont énoncées au canon 978.

Le § 1 rappelle le principe : il faut observer les interstices entre les différents ordres, afin de permettre à ceux qui ont reçu un ordre de s'y exercer avant d'être promus à un ordre supérieur.

Le § 2 énonce la loi proprement dite avec ses détails. Il appartient à l'évêque de déterminer les interstices à observer entre la tonsure et l'ostiariat ou entre les divers ordres mineurs. On laissera passer un an au moins entre le dernier ordre mineur et le sous-diaconat, trois mois au moins entre le sous-diaconat et le diaconat, comme entre le diaconat et la prêtrise.

L'évêque ayant un large pouvoir de dispenser s'il le juge nécessaire ou utile à l'Église, le § 3 détermine les limites qu'aucune dispense ne doit dépasser sans permission spéciale du souverain pontife. Jamais on ne conférera le même jour les ordres mineurs avec le sous-diaconat, ni deux ordres sacrés, *reprobata quavis contraria consuetudine.* Bien plus, il est interdit de donner ni la tonsure avec quelqu'un des ordres mineurs, ni les quatre ordres mineurs ensemble.

Il est utile sans doute de faire remarquer la manière dont est rédigé ce dernier §. La restriction *reprobata quavis contraria consuetudine* ne s'applique qu'au fait de donner ensemble ou les ordres mineurs avec le sous-diaconat, ou deux ordres sacrés. Pour les cas énumérés ensuite, à savoir la collation de la tonsure avec un

ordre mineur ou des quatre ordres mineurs ensemble, on n'a pas à appliquer la même restriction; donc avec une coutume légitime, remplissant les conditions indiquées au canon 5, il serait licite de continuer d'agir comme on le faisait avant le Code. C'est l'interprétation formelle de Prummer, *Manuale juris ecclesiastici*, quæst. 320, Fribourg-en-Brisgau, 1920, p. 387, et de Blat, *Commentarium textus codicis juris canonici*, l. III, *de rebus*, part. 1ª, Rome, 1920, p. 406.

II. Les raisons de la loi des interstices. — La plupart des documents qui ont porté la loi en ont également indiqué les raisons.

« Il faut, disait le concile de Sardique, canon 10, que (celui qui est promu aux ordres) reste assez longtemps dans chacun de ces degrés pour que l'on puisse être fixé sur sa foi, sur ses mœurs, sur son caractère et sur son talent... Une épreuve durable fera connaître les habitudes et les mœurs de chacun. » Hefele-Leclercq, t. i, p. 791.

La même raison est donnée en quelques mots par le pape saint Sirice. On veut éprouver les ministres de Dieu et ne les faire monter plus haut que s'ils se sont montrés, par leur fidélité dans un ordre inférieur, dignes et capables de supporter les charges que suppose un rang plus élevé : c'est ce que signifient les incidentes qui reviennent à chaque détail des prescriptions : *Si probabiliter vixerit... si se ipse primitus continentia præeunte dignum probarit... si laudabiliter ministraril... si integritas vitæ ac fidei ejus fuerit approbata*, etc. *P. L.*, t. xiii, col. 1142-1143.

Saint Zozime est plus explicite. Il répondait à un évêque qui, témoin de faits où était violée la loi des interstices, lui demandait la conduite à tenir; et, avant de formuler la loi, il voulait d'abord en montrer le bien-fondé. Il le fait en ces termes : « Si, dans les fonctions séculières, on appelle à la première place, non pas celui qui entre dans le vestibule de la vie publique, mais celui qui a longuement prouvé sa valeur dans de nombreux emplois, trouvera-t-on quelqu'un assez arrogant, assez prétentieux pour vouloir être tout de suite un chef dans la milice du ciel... sans y avoir fait d'apprentissage, pour vouloir enseigner avant d'apprendre? Qu'il commence par s'exercer dans le camp du Seigneur, par s'instruire des rudiments du service divin dans le rang des lecteurs; qu'il n'ait pas honte d'être successivement exorciste, acolyte, sous-diacre et diacre, et cela non pas d'un bond, mais aux époques établies par les décrets de nos pères; et seulement ensuite, qu'il parvienne au sommet du sacerdoce, quand l'âge aura complété le titre, quand les services rendus auront attesté le mérite de sa vertu. » *Epist.*, ix, 1, *P. L.*, t. xx, col. 671.

Dans tous ces documents primitifs, c'est donc la même raison qui se retrouve : il faut avoir fait ses preuves dans un ordre avant d'aspirer plus haut; il faut se former à la science, à la vertu, aux obligations des charges ecclésiastiques pour être digne d'exercer des fonctions plus élevées; il faut faire un apprentissage, selon le mot du pape Zozime : les interstices ne sont autre chose que l'apprentissage progressif du métier divin qu'est la conduite des âmes et de l'Église.

Temps de *probation*, temps de *formation*, c'est encore le sens que le concile de Trente donne aux interstices et la principale raison qu'il invoque pour les prescrire. Il y ajoute l'utilité et la convenance qu'il y a à ce que le clerc se soit bien exercé dans les fonctions de son ordre avant de recevoir l'ordre suivant. Les textes du concile sont assez suggestifs pour que nous les citions. « Les ordres mineurs seront conférés en observant des interstices... pour que (ceux qui les reçoivent) puissent par là être instruits avec plus de soin de l'importance de cet apprentissage et s'exercer dans chacune de ces fonctions, selon les ordres de l'évêque... Il faut qu'en eux le mérite de la vie et la science croissent avec l'âge; il faut qu'ils prouvent leurs progrès par l'exemple d'une bonne conduite, par l'assiduité de leur service dans l'Église, par un plus grand respect pour les prêtres et pour les ordres supérieurs, par une communion, plus fréquente qu'auparavant, du corps du Christ. Et comme c'est par les ordres mineurs qu'on entre aux rangs plus élevés et aux très saints mystères, on ne doit y admettre que ceux dont on peut espérer qu'ils seront dignes des ordres majeurs. » Sess. XXIII, *de reform.*, c. xi. Les motifs qui justifient ces premiers interstices sont vrais également des suivants; le concile se contente aux chap. xiii et xiv de brèves allusions qu'il est inutile de relever.

Le Code suppose ces motifs sans les reproduire. Il n'en exprime qu'un au § 1 du can. 978 : on doit observer les interstices « pendant lesquels les promus puissent s'exercer dans les ordres reçus selon les prescriptions de l'évêque. »

III. Dispenses des interstices. — La discipline primitive ne semble pas avoir comporté de dispenses, du moins prévues dans les textes de lois. Dans la pratique, il y eut certainement de fort nombreuses exceptions : exceptions individuelles; nous en avons signalé quelques-unes; elles n'excitèrent aucune protestation quand elles étaient justifiées par la valeur exceptionnelle des élus; elles furent quelquefois cause de troubles très graves quand elles avaient pour origine l'intrigue ou l'ambition. Exceptions générales aussi : nous en avons vu un exemple dans les règles provisoires portées par saint Gélase en raison des circonstances critiques que traversait l'Église.

Le IV[e] concile de Constantinople, 869-870, can. 5, après avoir rappelé la loi, prévoit des dispenses possibles : « Pour ceux qui, n'étant que clercs ou moines, se sont pendant longtemps acquittés de leurs fonctions d'une manière exemplaire et qui paraissent dignes de l'épiscopat, les évêques pourront abréger le temps d'épreuve prescrit par les canons. » Hefele, trad. Leclercq, t. iv, p. 523.

Ce pouvoir discrétionnaire de l'évêque, le concile de Trente et le Code de droit canonique le reconnaissent. La loi prévoit et prescrit les interstices; mais dans l'application de la loi, l'évêque est seul juge, et il ne doit considérer que la nécessité ou l'utilité de son Église et subsidiairement, par voie de conséquence, le mérite et la capacité du candidat.

Le concile de Trente prescrit des interstices entre les divers ordres mineurs *nisi aliud Episcopo expedire magis videretur;* entre le dernier ordre mineur et le sous-diaconat *nisi necessitas aut Ecclesiæ utilitas, judicio Episcopi, aliud exposcat;* entre le sous-diaconat et le diaconat, *nisi aliud Episcopo videatur;* entre le diaconat et le prêtrise, *nisi ob Ecclesiæ utilitatem ac necessitatem aliud Episcopo videretur.*

Il en est de même dans le Code. Les interstices à garder avant ou entre les ordres mineurs sont laissés *prudenti Episcopi judicio;* les interstices avant ou entre les ordres majeurs sont fixés, mais avec cette réserve : *nisi necessitas aut utilitas Ecclesiæ, judicio Episcopi, aliud exposcat*, can. 978, § 2.

En réalité, ce n'est pas un droit de dispense qui est accordé à l'évêque; car le mot de dispense n'est jamais prononcé; c'est un pouvoir d'appliquer, comme il le jugera bon dans l'intérêt de son Église, la loi générale. Il y a des limites que l'évêque ne doit pas franchir, can. 978, § 3; mais en deçà de ces limites, l'évêque est maître absolu. L'Église lui montre l'idéal, et rend cet idéal obligatoire; mais elle laisse l'évêque juge des possibilités; il agira comme il lui semblera meilleur dans l'intérêt de son Église, et de son jugement ou de sa conduite, il ne doit de comptes à personne.

Ce pouvoir officiellement reconnu à l'évêque ôte à la

loi des interstices ce qu'elle pourrait avoir de trop gênant, si elle était appliquée dans sa rigueur. Elle reste un idéal; les motifs sur lesquels elle est fondée gardent toute leur valeur et l'évêque doit en tenir compte; elle doit être appliquée dans les cas ordinaires et normaux; elle impose un minimum qu'on ne doit pas franchir, même dans des cas exceptionnels, sans la permission du pape; mais elle est assez souple pour n'être jamais une gêne pour l'administration, moins encore un péril pour le recrutement du clergé ou pour le le ministère des âmes.

L. Godefroy.

**INTUITIVE (Vision).** — I. Définition. II. Possibilité. III. Existence. IV. Nature. V. Objet. VI. Caractères et propriétés.

I. Définition. — 1° *Nominale.* — Étymologiquement, le mot *vision* désigne l'acte du sens de la vue. Par analogie, on en étend la signification à toute espèce de connaissance. S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª, q. LXVII, a. 1. L'idée de vision, en toute espèce de connaissance, suppose l'influence directe, immédiate de l'objet perçu sur la faculté qui l'atteint : *illa videri dicuntur, quæ per se ipsa movent intellectum nostrum vel sensum ad sui cognitionem. Id., ibid.*, IIª IIæ, q. I, a. 4. L'idée de vision exclut donc toute connaissance indirecte, médiate, par mode d'analogie, d'abstraction ou de raisonnement. Même confuse, la vision atteint l'objet en lui-même. Le mot *intuitive* n'ajoute rien par lui-même au concept de vision. Toute vision atteignant directement son objet est par là même une intuition. L'épithète intuitive ne fait donc que préciser le caractère immédiat, excluant l'analogie, l'abstraction, le raisonnement. Toutefois, par l'usage qu'en ont fait les théologiens, ce mot sert à mieux distinguer la connaissance surnaturelle qu'auront de Dieu, dans le ciel, les bienheureux, des divers moyens, ou manifestations surnaturelles par lesquels Dieu, dès ce monde, peut se faire connaître ou faire connaître ses volontés : visions intellectuelles, imaginatives, sensibles. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª, q. XCIII, a. 6, ad 4; *Vision*, dans le *Dictionnaire de la Bible*, de M. Vigouroux, t. v, col. 2439.

2° *Réelle.* — La vision intuitive peut se définir : *l'acte de l'intelligence par lequel les bienheureux connaîtront Dieu en lui-même, clairement et immédiatement.* — 1. Acte d'*intelligence :* plusieurs actes constituent, dans son intégralité, la béatitude des élus : vision, amour, jouissance, voir Béatitude, t. II, col. 512; Gloire, t. VI, col. 1395-1401. Quelle que soit l'opinion professée sur l'élément formel de la béatitude ou de la gloire essentielle, tous les théologiens reconnaissent que l'acte de l'intelligence, la *vision*, est requis pour la béatitude ou la gloire. — 2. Il s'agit d'un acte d'intelligence des *bienheureux*, en tant que tels. On exclut, par là, tout acte d'intelligence appartenant à la condition des hommes encore sur cette terre. La connaissance par la foi est, de ce premier chef, éliminée du concept de la vision intuitive. On exclut aussi toute connaissance intellectuelle d'ordre naturel, telle que la connaissance infuse propre aux âmes séparées, bienheureuses ou non. — 3. Cet acte de connaissance, propre à l'état des bienheureux, atteindra *Dieu en lui-même :* par là se trouve exclu tout mode de connaissance médiate et analogique. Notre connaissance actuelle de Dieu ne peut être qu'analogique, parce qu'elle prend comme point de départ les créatures pour s'élever ensuite au créateur, dont elle conçoit l'être, la nature, les perfections, d'après les relations de cause à effet, par analogie avec l'être, la nature, les perfections des choses créées. Dans l'autre vie, la connaissance naturelle de Dieu, propre à l'état des âmes séparées, ne sera pareillement qu'analogique, puisque, comme l'ange, l'âme séparée connaît Dieu en se considérant soi-même. Bien que non discursive, cette connaissance demeure encore, comme toute connaissance de Dieu propre à l'état présent, une connaissance *médiale*. Enfin, la connaissance de Dieu *en lui-même*, exclut le mode *abstractif* dont notre intelligence se sert nécessairement ici-bas pour former, en les tirant des premières données sensibles, les concepts analogiques se rapportant à Dieu. — 4. Les mots *clairement, immédiatement*, ne font que préciser ces notions, sans y ajouter rien de nouveau. La distance infinie qui sépare l'intelligence créée n'empêche pas la vision intuitive d'être un acte de connaissance aussi claire que possible de Dieu : la lumière divine n'éblouit pas, mais éclaire et fortifie l'intelligence humaine ou angélique. Enfin, la vision intuitive ne connaît pas d'objet intermédiaire : elle atteint Dieu directement : elle est donc immédiate.

Chez les auteurs catholiques, le terme *intuitive* est souvent remplacé par *béatifique, bienheureuse, béatifiante : visio beatifica, beata, beatifica.* On exprime par là que la vision intuitive est la cause du bonheur des élus. En parlant de vision *face à face*, tout en remémorant I Cor., XIII, 12, on insiste sur le caractère immédiat de la connaissance de Dieu dans la vision intuitive : Dieu est vu sans intermédiaire et en lui-même.

II. Possibilité. — 1° *Impossibilité radicale pour toute créature d'arriver à la vision intuitive par les seules forces de sa nature.* — 1. *Sens de cette affirmation.* — Le sens exact de cette affirmation est bien précisé par les derniers mots : *par les seules forces de sa nature.* S'en tenant à l'ordre de la Providence actuelle, on veut dire que nulle créature, existante ou possible, ne peut, par ses seules forces, s'élever jusqu'à cette vision. C'est d'ailleurs sous cette forme expresse que saint Thomas entend proposer la solution à cette question : *utrum aliquis intellectus creatus per sua naturalia divinam essentiam videre possit? Sum. theol.*, Iª, q. XII, a. 4. Or, dans l'ordre actuel de la Providence, tel qu'il est connu de nous, la question posée ne concerne que les anges et les hommes. Et ni l'ange ni l'homme, par les seules ressources de leur nature, ne sauraient atteindre Dieu en lui-même dans un acte de connaissance intellectuelle. Restreinte à cette question de fait, il n'est pas exagéré de dire que c'est une vérité de foi catholique qu'il est impossible à une créature quelconque d'atteindre naturellement à la vision intuitive. En effet, cette vérité se trouve clairement enseignée dans l'Écriture, et authentiquement promulguée, comme appartenant à la révélation, par le magistère de l'Église.

2. *Données de l'Écriture.* — Cette vérité se trouve enseignée par l'Écriture sous plusieurs formes : *a)* parce que la connaissance naturelle qu'ont les hommes de Dieu est présentée comme un raisonnement partant des choses visibles pour aboutir aux invisibles. Rom., I, 20; Sap., XIII, 1, 5; — *b)* parce que la vision intuitive de Dieu est présentée comme appartenant en propre aux personnes de la trinité. Joa., VI, 46; cf. I, 18; Matth., XI, 27; I Cor., II, 11; — *c)* parce que la vision intuitive, concédée aux créatures, est dite appartenir à l'ordre de la grâce, I Joa., III, 1-2; Rom., VI, 23; cf. Joa., XVII, 3; — *d)* parce qu'enfin Dieu est présenté comme essentiellement *invisible*, I Tim., I, 17, habitant une lumière inaccessible, où nul œil créé n'a jamais pu l'atteindre, I Tim., VI, 16; Joa., I, 18.

3. *La tradition des Pères.* — Dans leurs discussions avec les Anoméens, voir t. I, col. 1325, et Eunomius, t. V, col. 1508-1511, les Pères ont rappelé le caractère éminemment surnaturel de la vision intuitive, inaccessible aux seules forces de la nature. Pour réfuter Eunomius, ils accentuent même l'impossibilité où se trouve la créature d'atteindre Dieu. Voir l'exposé de leur doctrine à l'article Dieu *(sa nature d'après les*

*Pères)*, t. IV, col. 1069 sq., et spécialement 1082-1098. Voir également Thomassin, *De Deo Deique proprietatibus*, l. VI, c. XIX; Petau, *De Deo Deique proprietatibus*, l. VII, c. I.

4. *Documents du magistère ecclésiastique.* — La doctrine catholique a été promulguée sur ce point à plusieurs reprises, mais notamment au XIVe siècle, contre les Béghards, prop. 4 et 5, Denzinger-Bannwart, n. 474, 475. Voir t. II, col. 532; au XVIe siècle, contre Baius, celui-ci affirmant, pour l'ange fidèle et pour l'homme dans l'état d'intégrité, la caractère naturel et dû de la félicité éternelle, prop. 3, 4, 5, Denzinger-Bannwart, n. 1003, 1004, 1005; cf. t. II, col. 74, 76, 77; enfin, au XIXe siècle, dans la condamnation de l'ontologisme, prop. 1, 2, 3, 4, 5, Denzinger-Bannwart, n. 1659-1663, et du rosminianisme, prop. 1, sq., id., n. 1891, sq.; voir ONTOLOGISME; ROSMINI.

5. *La raison théologique.* — La raison démontre péremptoirement que l'intelligence, soit humaine, soit angélique ne saurait par ses seules lumières s'élever jusqu'à la connaissance intuitive de la divinité. Pour connaître, en effet, l'intelligence doit être touchée, excitée, « actuée », comme dit l'école, par la forme intelligible de l'objet à connaître : autrement, comment pourrait-elle passer à l'acte intellectuel qui doit précisément lui donner la connaissance de cet objet? Mais il faut de toute nécessité que cette forme intelligible reçue dans la faculté intellectuelle lui soit proportionnée et pour ainsi dire s'adapte à ses conditions d'existence et d'opération : *quidquid recipitur, quidquid concipitur, recipitur ad modum recipientis, concipientis.* De là, il est facile de conclure que Dieu, dépassant infiniment toute condition d'être et d'opération des créatures, ne pourra jamais être représenté naturellement dans une intelligence créée par une forme intelligible proportionnée d'une part aux conditions d'être et d'opération de ces créatures et d'autre part aux conditions d'être de la divinité. Toute forme intelligible reçue dans une intelligence créée sera nécessairement la représentation d'un être créé et fini. Voir Billot, *De Deo uno*, Rome, 1910, p. 141. Et d'ailleurs, aucune forme intelligible distincte de l'essence divine elle-même ne saurait représenter Dieu adéquatement. A ce raisonnement on ne saurait objecter le désir naturel que posséde l'intelligence créée de voir Dieu en lui-même, désir sur lequel insistent à maintes reprises, aprés saint Thomas, *Sum. theol.* Ia, q. XII, a. 1; Ia-IIae, q. III, a. 8; *Cont. Gent.*, l. III, c. L; *De veritate*, q. VIII, a. 1; *Quodlibet.*, VII, a. 2, la plupart de ses commentateurs *In Iam*, q. XII, a. 1, surtout Jean de Saint-Thomas, les Salmanticenses, Gonet, Billuart, et, d'autre part, Sylvestre de Ferrare dans son commentaire sur la Somme contre les Gentils, l. III, c. LI. On a résolu cette objection à APPÉTIT, t. I, col. 1698. Aux auteurs cités à cet endroit, on ajoutera l'excellent commentaire du P. Garrigou-Lagrange, soit dans *Dieu, son existence et sa nature*, Paris, 1920, p. 393, soit dans *De revelatione*, Paris, 1918, t. I, p. 376-403.

6. *Conclusion : caractère essentiellement surnaturel de la vision intuitive.* — Ce qu'on vient de dire sur l'impossibilité naturelle où se trouve tout esprit créé d'atteindre par ses seules forces la vision intuitive, semble démontrer le caractère *essentiellement* surnaturel de cette vision. Il sera toujours contradictoire, en effet, d'admettre que l'acte pur puisse être représenté comme tel *dans* un être fini et borné comme la créature. Aucune exigence de la vision béatifique et de l'ordre surnaturel qui la prépare ne peut se concevoir en une créature, quelle que soit l'hypothèse qu'on émette à son sujet et dût-on invoquer la puissance absolue de Dieu. Il faudra toujours, en effet, que Dieu lui-même vienne combler par une perfection d'ordre divin l'abîme qui sépare le fini de l'infini et attire ainsi jusqu'à lui la créature qui ne peut d'elle-même s'élever jusque-là. Certains théologiens ont cependant défendu l'opinion contraire, à savoir que, de puissance absolue, Dieu peut créer un esprit à qui la vision intuitive serait naturellement due. C'est la question de l'être créé substantiellement surnaturel, soulevée par Ripalda, *De ente supernaturali*, disp. XXIII. On compte parmi les partisans de cette opinion théologiquement improbable et philosophiquement fausse, Suarez, *De Deo*, l. II, c. XVI, n. 5-7; Molina, *In Iam Sum. S. Thomæ*, q. XII, disp. I; Vasquez, id., disp. XLVI; Becanus, *Summa theologiæ scholasticæ*, t. I, c. IX, q. V, etc. Voir la discussion de cette opinion à SURNATUREL. Une controverse récente à signaler sur ce point est celle de MM. Morlais et Bellamy, dans la *Revue du Clergé Français*, 1902, t. XXXI, p. 464; 1903, t. XXXV, p. 419. Parmi les disciples de saint Thomas, voir la défense de l'opinion communément reçue dans les Salmanticenses, *De visione Dei*, disp. III, dub. II; disp. IV, dub. IV; Gonet, *De Deo*, disp. III, a. 3; Jean de Saint-Thomas, *De Deo*, disp. XIV, a. 5, Billuart, *De Deo*, dissert. IV, a. 5, § 4.

2° *Possibilité surnaturelle de la vision intuitive.* — L'Église s'appuyant sur la révélation a défini le *fait*, c'est-à-dire l'existence de la vision intuitive chez les esprits bienheureux. Cette existence certaine, vérité de foi divine et catholique, emporte évidemment la possibilité.

Au simple point de vue de la raison, la démonstration de la possibilité surnaturelle de la vision intuitive ne peut être strictement établie. Il s'agit ici, en effet, d'un mystère proprement dit.

Toutefois, la possibilité de la vision intuitive peut faire l'objet d'une démonstration rationnelle de *convenance.* Et cette démonstration peut ici revêtir deux formes, soit qu'elle prenne comme point de départ la notion de l'*objet adéquat* de notre intelligence, soit qu'elle s'appuie sur le *désir naturel de voir Dieu.* De plus, il appartient encore à la raison de démontrer *négativement* la possibilité de la vision intuitive en l'exposant de manière à éliminer de son concept toute contradiction.

1. *Convenance de la vision intuitive, eu égard à la notion de l'objet adéquat de notre intelligence.* — Voici la forme sous laquelle, après saint Thomas, *Sum. theol.*, Ia, q. XII, a. 1, ad 3, les commentateurs thomistes de ce passage, présentent l'argument. Il y a en nous, une puissance obédientielle qui nous permet d'atteindre la connaissance des réalités qui dépassent l'objet *propre*, mais ne dépassent pas l'objet *adéquat* de notre intelligence. Or, Dieu, envisagé sous l'aspect même de la divinité connue en elle-même, ne dépasse pas l'objet adéquat de notre intelligence, lequel est l'être pris dans toute son extension, bien qu'Il dépasse l'objet propre de cette intelligence, lequel est l'essence des choses sensibles. Donc, il existe dans l'homme une puissance obédientielle lui permettant d'atteindre surnaturellement la vie intime de Dieu, c'est-à-dire de connaître Dieu en lui-même. Cet argument demande quelques éclaircissements. — *a) Puissance obédientielle.* Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. XI, a. 1; q. I, a. 3; *De virt. in communi*, a. 10, ad 2, ad 13; *Compend. theologiæ*, c. CIV. Rappelons quelques notions. On divise la puissance en puissance *objective* ou simple possibilité n'impliquant aucune répugnance, aucune contradiction dans les termes, et puissance *subjective*, qui est déjà un principe réel d'existence, d'action ou de passion. A son tour, la puissance subjective se divise en puissance *active*, principe d'action ou d'opération, et en puissance *passive*, simple aptitude à recevoir d'un agent extérieur une détermination à l'être ou à l'opération. La volonté est une puissance active, l'intelligence, en tant que déterminée

par l'objet à son acte, est une puissance passive. D'autre part la puissance passive se divise en puissance passive *naturelle*, et en puissance passive *obédientielle;* celle-là est ordonnée à un acte, à une perfection qui lui est proportionnée; celle-ci, qui n'existe que par rapport à l'intervention de la cause première, est ordonnée à un acte, à une perfection excédant sa nature, et en raison même de l'intervention de la cause première à laquelle elle *obéit*. Ainsi, dit saint Thomas, « dans toute créature, il existe une puissance obédientielle, en tant que toute créature obéit à l'action divine pour recevoir en soi tout ce qu'il plaît à Dieu. » *De virtutibus*, q. I, a. 10, ad 13. Sur la conception contradictoire d'une puissance obédientielle active, admise par Suarez, *In III*am, disp. XXXI, sect. VI, n. 98, voir Billuart *De Deo*, diss. IV, a. 5, § 3 et Jean de St-Thomas, *In I*am, q. XII, disp. XIV, a. 2, n. 10. Cf. L. Mathieu, *François Suarez, sa philosophie et les rapports qu'elle a avec sa théologie*, Lille, 1921, p. 415-418. Enfin, la puissance passive, obédientielle par rapport à l'intervention de Dieu, peut être encore envisagée sous un double aspect : ou bien par rapport à Dieu, *auteur de la nature*, et ainsi, en toute espèce de créature, une puissance obédientielle existe, parce que Dieu peut produire, en toute espèce de créature, des effets miraculeux; ou bien par rapport à Dieu, *auteur de la vie surnaturelle*, et ainsi sous cet aspect, seules, les créatures intelligentes, susceptibles d'être élevées à la vie surnaturelle, possèdent une puissance obédientielle véritable. — *b) Objet propre de l'intelligence humaine.* — C'est l'essence intelligible existant objectivement dans les réalités sensibles, et connue par voie d'abstraction. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia, q. XII, a. 4; q. LXXXV, a. 1; q. LXXXIV, a. 7; q. LXXXVII, a. 3; IIa IIae, q. VIII, a. 1. — *c) Objet adéquat de l'intelligence humaine.* — L'objet propre est la réalité intelligible directement atteinte par notre intelligence; l'objet adéquat ou extensif ajoute à l'objet propre. Tout ce qui possède l'être, et, par là même, l'intelligibilité, fait partie de l'objet adéquat de notre intelligence, alors même que nous ne l'atteindrions pas directement, par la voie de l'abstraction, dans les données sensibles. Toute connaissance, même simplement analogique et par voie de raisonnement, se rapporte à l'*être*, objet adéquat de notre intelligence. Et par là Dieu, dans sa réalité même, ne dépasse pas l'objet adéquat de notre esprit. Toutefois on ne saurait démontrer que l'être, considéré dans toute son extension, et surtout dans ce qu'il peut présenter de transcendant par rapport aux créatures que nous pouvons naturellement connaître, peut être atteint, sous son aspect transcendant et mystérieux, par notre esprit même fortifié par une lumière surnaturelle. — *d) Convenance de l'intuition surnaturelle de Dieu, objet adéquat de notre intelligence.* — Seul, un argument de convenance peut ici être invoqué. C'est celui que propose saint Thomas, *Sum. theol.*, Ia, q. XII, a. 4, ad 3, comparant le sens de la vue à la faculté de l'intelligence, par rapport à une élévation possible de l'une et de l'autre à une connaissance d'ordre surnaturel : « Le sens de la vue, étant absolument matériel, ne peut être élevé d'aucune manière jusqu'aux choses immatérielles. Mais notre intelligence, ainsi que celle des anges, étant naturellement placée au-dessus de l'ordre matériel, peut être élevée par la grâce au-dessus de sa propre nature. Une indication *(signum)* de la vérité de cette affirmation, c'est que la vue ne peut connaître aucunement d'une manière abstraite ce qu'elle connaît concrètement : elle ne perçoit les objets qu'autant qu'ils sont individualisés. Mais notre intelligence peut considérer abstractivement ce qu'elle perçoit concrètement; car, bien qu'elle connaisse des choses dont la forme est inhérente à la matière, elle peut les décomposer et ne s'occuper que de la forme prise en elle-même. Pareillement l'ange, apte naturellement à connaître l'être concret existant en une nature individuelle, peut cependant considérer à part cet être, sachant par la connaissance qu'il a de lui-même qu'il n'est pas lui-même son être. Et ainsi, l'intelligence créée, étant naturellement apte à saisir la forme concrète et l'être concret dans une abstraction par une sorte de décomposition de l'objet, peut par la grâce être élevée jusqu'à la connaissance de la substance séparée subsistante et de l'être séparé subsistant. » C'est donc parce que l'homme et l'ange sont doués d'intelligence, et d'une intelligence qui ne paraît pas limitée à un ordre déterminé d'objets intelligibles, que l'on peut avec vraisemblance inférer la possibilité surnaturelle de la vision intuitive. C'est cette puissance, surnaturellement illimitée, qui constitue la puissance obédientielle de l'intelligence humaine et angélique par rapport à la vision intuitive. Pour le développement de cet argument voir Garrigou-Lagrange, *De revelatione*, t. I, p. 376-382.

2. *Convenance de la vision intuitive, eu égard à notre désir naturel de voir Dieu.* — Sur ce désir élicite et non inné, voir APPÉTIT, col. 1698.

*a) L'argument de saint Thomas :* « Il y a dans l'homme le désir naturel de connaître la cause des effets qu'il aperçoit, et c'est là ce qui provoque en lui l'admiration. Si la pensée humaine ne pouvait s'élever à la cause première des choses, ce désir de la nature ne serait qu'une chimère. » *Sum. theol.*, Ia, q. XII, a. 1. — « Quand l'homme connaît un effet et sait que cet effet a une cause, il lui reste toujours naturellement le désir de connaître ce qu'est cette cause. Si l'entendement humain qui connaît l'essence d'un effet créé ne sait de Dieu qu'une chose, son existence, sa perfection ne s'est pas encore absolument élevée jusqu'à la cause première et il lui reste toujours le désir naturel de connaître cette cause : il n'est point encore pleinement heureux. Pour obtenir la béatitude parfaite, il lui faut s'élever jusqu'à l'essence même de la cause première. » *Id.*, Ia IIae, q. III, a. 8. — « Dans la connaissance naturelle et imparfaite qu'ont de Dieu les anges, leur désir naturel ne trouve pas le repos, mais il est bien plutôt excité à voir la substance divine. » *Cont. Gent.*, l. III, c. L. Quelle que soit la portée de cet argument, sur lequel on reviendra, il convient présentement de remarquer que saint Thomas s'y proposait de défendre la doctrine révélée touchant la félicité suprême de l'homme, contre les négations absolues émanées principalement des philosophes arabes. Il entend donc simplement démontrer qu'il n'existe naturellement aucune répugnance, qu'au contraire il y a une souveraine convenance, à ce que la vision intuitive soit accordée surnaturellement à l'homme. Il parle de simple possibilité, non de nécessité ou de réalité. Voir Billot, *De Deo uno*, Prato, 1910, p. 143; Gardeil, art. APPÉTIT, t. I, col. 1698.

*b) Exagération de la portée de cet argument.* — C'est la position théologique de Baius et des Jansénistes, qui admettent un désir *naturel*, mais *efficace* de la vision intuitive, de telle sorte que cette vision serait *due* à la nature humaine, et en quelque manière naturelle *à l'état d'intégrité*. Voir plus haut, et BAIUS, t. II, col. 74 sq.; cf. Baius, prop. 3, 4, 5, 21, 23, 26; Denzinger-Bannwart, n. 1003, 1004, 1005, 1021, 1023, 1026; Quesnel, prop. 34, 35, 37, *ibid.*, n. 1384, 1383, 1387; Synode de Pistoie, prop. 16, 18, *ibid.*, n. 1516, 1518. Cette exagération nous permet de fixer un aspect limitatif de l'argument apporté par saint Thomas. C'est qu'en parlant de désir naturel de voir Dieu, saint Thomas n'entend pas un désir *efficace*. Sa pensée sur ce point ne peut être mise en doute. Il distingue, en effet, très nettement deux fins de l'homme, deux béa-

titudes, l'une naturelle, l'autre surnaturelle, *Sum. theol.*, Iª, q. LXII, a. 1; *De veritate*, q. XXVII, a. 2; *De malo*, q. V, a. 3, ou encore deux biens, l'un proportionné, l'autre disproportionné à la nature humaine, *De veritate*, q. XIV, a. 2. Il enseigne nettement que la vision intuitive est surnaturelle par rapport à n'importe quel esprit créé : *In IV Sent.*, l. III, dist. XXIII, q. I, a. 4, q. 3. Il n'hésite pas à dire que, par rapport à l'état de nature pure, ne pas être ordonné à la vision intuitive constitue pour l'homme, non pas une privation, mais un simple manque de proportion, un défaut inhérent à toute nature créée, *De malo*, q. IV, a. 1, ad 14. En conséquence, le secours surnaturel de la grâce est absolument nécessaire, en toute hypothèse, à l'homme pour parvenir à la vision intuitive. *Sum. theol.*, Iª, q. LXII, a. 2; cf. Iª-IIæ, q. CIX, a. 5, 6; CXII, a. 3; CXIV, a. 5. S'il existe donc dans l'homme un appétit naturel de la béatitude, cet appétit ne porte pas sur la vision intuitive elle-même, mais sur la béatitude en général, *De veritate*, q. XXII, 1. 7. « La vie éternelle est, en effet, un bien qui dépasse en proportion toute nature créée, parce qu'il est au-dessus de sa connaissance et de son désir, » *Sum. theol.*, Iª IIªᵉ, q. CXIV, a. 2; et cette disproportion naturelle est la cause que les enfants morts sans baptême et non admis au bonheur de la vision intuitive ne ressentiront de leur situation inférieure aucune peine spirituelle. *In IV Sent.*, l. II, dist. XXXIII, q. II, a. 2. C'est donc d'un désir inefficace que le docteur angélique entend parler lorsqu'il s'appuie sur le désir naturel de voir l'essence divine pour démontrer la possibilité de la vision intuitive.

c) *Comment les théologiens exposent l'argument de saint Thomas.* — *a. Question de terminologie.* — La distinction de l'amour surnaturel et de l'amour naturel de Dieu, admise de tout temps par la théologie catholique, a été consacrée par l'Église dans la condamnation de Baius, prop. 43, Denzinger-Bannwart, n. 1034, du synode de Pistoie, prop. 23, 24; *id.*, n. 1523, 1524. L'amour naturel peut être *inné* ou *élicite*. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª, q. XIX, a. 1, 9; LIX, a. 1; LXXX, a. 1. Inné, s'il s'agit de l'inclination naturelle que possède tout être, même inanimé, vers le bien qui lui est propre. Cet amour inné ne constitue pas une puissance spéciale de l'être. Voir APPÉTIT, t. I, col. 1692. L'amour élicite suppose, au contraire, l'exercice de la connaissance, qui propose le bien, et de l'appétit, quel qu'il soit, qui recherche ce bien et tend vers lui. Cet amour élicite est *nécessaire* ou *libre* : nécessaire, s'il procède d'une connaissance indélibérée : cet amour est commun aux hommes et aux animaux; libre, s'il procède d'une connaissance raisonnée, précédant et justifiant le choix de la volonté : cet amour est propre aux êtres doués de raison. Enfin, il convient encore, dans le présent sujet, de distinguer dans l'amour élicite, l'amour *efficace* et l'amour *inefficace* ou *conditionnel*. L'amour efficace présuppose le jugement de la raison touchant la bonté de l'objet désiré et la possibilité d'y atteindre; l'amour conditionnel ou inefficace suppose le même jugement sur la bonté de l'objet à atteindre, mais inclut aussi le sentiment de l'impuissance où l'on se trouve d'y atteindre. C'est donc plutôt une velléité qu'une volonté ferme. Et cette velléité elle-même peut être simplement *confuse*, si l'objet désiré et impossible à atteindre naturellement n'est connu que confusément; ou *explicite*, si cet objet est connu distinctement. — *b. Opinion des Augustiniens.* — Voir AUGUSTINIANISME, t. I col. 2485. Pour Berti, l'homme possède naturellement un appétit, en quelque sorte efficace, de la vision intuitive, mais non au sens de Baius. La vision intuitive est notre fin naturelle quant au désir que nous en avons; mais elle demeure néanmoins une fin surnaturelle soit dans l'acte qui nous met en sa possession, soit dans les moyens par lesquels nous y pouvons parvenir. Ces moyens, tout surnaturels qu'ils soient, Dieu se doit à lui-même, il doit à sa bonté, de ne les pas refuser à l'homme. Aussi, l'état de nature pure, théoriquement possible, en fait devient impossible. Berti, *Opera*, t. V, diss. II, c. I, n. 1, 8. Dans cette théorie, on aboutit à cette antinômie, au moins apparente, de Dieu, auteur de la nature, donnant à l'homme un appétit inné vers une fin qu'il lui est impossible de lui faire atteindre naturellement. La théorie proposée côtoie ici les erreurs de Baius, et l'on ne voit pas bien comment en rigueur de logique il lui est possible de ne pas tomber sous le coup des réprobations qui ont frappé ces doctrines. — *c. Opinion de Scot.* — Voir DUNS SCOT, t. IV, col. 1936. Scot admet en nous un désir inné, naturel et cependant inefficace. La souveraine béatitude, parce que perfection et fin nécessaire de toutes choses, fonde cet appétit naturel inné; mais parce qu'en fait l'objet béatifique n'est connu et saisi en lui-même que dans l'acte essentiellement surnaturel de la vision intuitive, le désir naturel inné demeure nécessairement inefficace. Cette opinion est également attribuée à Durand de Saint-Pourçain, à Dominique Soto, et Grégoire de Valencia semble y incliner. Cf. Bañez, *In Sum. theol. S. Thomæ*, Iª, q. XII, a. 1; Jean de Saint-Thomas, *In Iªᵐ*, q. XII, disp. XII, a. 3. Cette théorie, comme le remarque Jean de Saint-Thomas, *loc. cit.*, semble inadmissible à plusieurs points de vue. Comment admettre un appétit inné, là où il n'existe aucune habitude, aucune convenance, aucune proportion de nature à nature? Et puis, n'y a-t-il pas contradiction à concevoir un appétit à la fois essentiellement naturel (puisque, par là même qu'il est inné, il résulte des tendances même de la nature) et essentiellement surnaturel, en raison de l'objet formel auquel il est ordonné? — *d. Opinion de Cajétan.* — Elle est diamétralement opposée à celle de Scot. Le désir naturel de la créature ne saurait avoir un objet dépassant l'ordre naturel; mais une fois supposée la connaissance de certains effets appartenant à l'ordre surnaturel, la créature peut avoir le désir « connaturel » de la vision intuitive. Voir *In Iªᵐ*, q. XII, a. 1, n. 9, 10; — Cette opinion a été l'objet de la part des meilleurs interprètes de saint Thomas, de critiques serrées. On objecte d'abord à Cajétan que saint Thomas, dans sa doctrine du désir naturel du surnaturel, ne suppose nullement la nature déjà élevée à la connaissance du surnaturel. Voir Sylvestre de Ferrare, *In Sum. cont. Gentes*, l. III, c. LI; et, dans leurs commentaires *In Iªᵐ*, q. XII, a. 1, Bañez, Jean de S. Thomas, les carmes de Salamanque, Gonet, Billuart, le cardinal Gotti, etc. On remarque ensuite qu'un tel désir ne serait plus à proprement parler un désir naturel, mais un désir conforme à la nature. La théorie de Cajétan simplifie la difficulté en la supprimant, mais elle ne la résout vraiment pas. — *e. Explication admise communément par les thomistes.* — Les erreurs de Baius obligèrent les thomistes à préciser sur ce point la pensée du Maître. Cette précision fut l'œuvre principalement de Bañez et de Jean de Saint-Thomas, reprenant la voie déjà tracée par Sylvestre de Ferrare. Voici comment le P. Garrigou-Lagrange expose cette opinion : « Ce désir naturel est celui que nous éprouvons surtout lorsque nous nous interrogeons sur la conciliation intime des perfections divines. L'agnosticisme nous objecte que ces perfections sont inconciliables entre elles. Nous résolvons sans doute les antinomies, nous évitons la contradiction, mais le *mode intime* selon lequel se fait la conciliation des attributs divins nous échappe, nous ne l'atteignons que négativement et relativement; ainsi parlons-nous de l'éminence de la Déité. S'il était possible de voir la Déité telle qu'elle est en soi, alors

toutes les obscurités disparaîtraient. C'est là, en nous, un désir *naturel*. Désir naturel *conditionnel :* si Dieu nous donnait le moyen de le voir comme Il se voit; car il est manifeste que les seules forces naturelles de notre esprit ne suffisent pas. Étant conditionnel, ce désir est *inefficace :* il ne constitue pas une exigence, comme l'ont pensé à tort Baius et les Jansénistes. C'est à vrai dire une *velléité*, qui pourrait être frustrée sans qu'il en résultât pour nous une souffrance. Ainsi en serait-il si nous avions été créés dans un ordre purement naturel. Mais, dira-t-on, comment une velléité naturelle peut-elle avoir un objet surnaturel? (C'est que) son objet n'est pas *formellement* surnaturel, car c'est par un moyen naturel qu'il est connu comme désirable. Il n'est surnaturel que *matériellement*, au sens métaphysique du mot : c'est-à-dire une réalité surnaturelle connue d'un point de vue naturel. En d'autres termes, ce que naturellement nous désirons voir, c'est l'essence divine, en tant qu'elle est principe des attributs divins naturellement connaissables, pour avoir l'évidence intrinsèque de leur intime conciliation : notre désir naturel ne porte pas sur l'essence divine en tant qu'elle est le principe des relations trinitaires, ou fondement de l'ordre surnaturel de la grâce et de la gloire. Plus simplement, l'homme peut naturellement désirer voir l'essence de Dieu, auteur de l'ordre naturel, et non pas l'essence de Dieu, en tant qu'il est l'auteur de l'ordre surnaturel, puisque les réalités de cet ordre ne nous sont connues que par révélation. Mais l'essence divine est une, absolument simple, et l'on ne peut la voir en tant qu'elle est principe des attributs divins, sans la voir en même temps en tant qu'elle est principe des relations trinitaires. Ainsi la velléité dont nous parlons nous manifeste la possibilité de notre élévation à la vision surnaturelle. » *Dieu, son existence et sa nature*, Paris, 1920, p. 392-393. Cf. *De revelatione*, Rome-Paris, 1918, t. I, p. 384-398. Cf. J.-B. Terrien, *La Grâce et la Gloire*, Paris, s. d. (1897), t. II, appendice IX, *Les preuves rationnelles de la vision béatifique en présence du caractère surnaturel de la même vision*. De plus, les thomistes admettent d'ordinaire et, conformément à la doctrine formulée plus haut, que cette preuve n'est qu'un argument de convenance, comme ceux qui sont allégués en faveur de la possibilité des autres mystères surnaturels. Cf. Billuart, *De Deo*, diss. IV, a. 3, appendix; Salmanticenses, *De visione Dei*, disp. I, dub. 3, n. 44. Sur toute cette discussion, on lira, des mêmes auteurs, dub. 4 et 5; Jean de Saint-Thomas, *Cursus theologicus*, *De existentia Dei in rebus*, q. XII, disp. XII, a. 3; Gonet, *Clypeus theologicus*, tract. II, a. 5, etc. — *f. Divergences secondaires dans l'exposé de l'argument.* — En dehors de l'école strictement thomiste, notons quelques divergences dans l'exposé des éléments de l'argument de saint Thomas : α) Vasquez, *In Iam IIæ*, q. v, a. 8, disp. XXII; Suarez, *De attributis divinis*, l. II, c. VII, n. 10-11, et Grégoire de Valencia, *In Iam IIæ*, q. v, a. 8, disp. 1, punct. 1, suivant en cela l'interprétation de Sylvestre de Ferrare, n'admettent pas que le désir naturel élicite de la béatitude suprême soit libre dans sa spécification. Cette liberté est admise par la plupart des thomistes. Cf. Salmanticenses, *loc. cit.*, dub. 5, n. 78; β) Les thomistes tiennent généralement que le désir naturel de voir l'essence divine se termine à l'essence divine, principe des attributs naturellement connaissables et non pas principe de la trinité des personnes et fondement de l'ordre surnaturel. Suarez, Vasquez, Grégoire de Valencia, *loc. cit.*, prétendent que ce désir se termine à l'essence divine envisagée aussi bien comme principe des attributs naturellement connaissables, que comme source des mystères de la vie intime de Dieu et de l'ordre surnaturel. Cf. Salmanticenses, *loc. cit.*, n. 73, 75, 77.

3. *Démonstration négative de la possibilité de la vision intuitive.* — Il s'agit uniquement ici de présenter le concept de la vision intuitive de façon à en éliminer toute contradiction. Il y aurait, avons-nous dit, une évidente contradiction à supposer qu'une créature puisse connaître Dieu tel qu'il est en lui-même, par une représentation intellectuelle de Dieu, reçue en son esprit. Il faut donc, pour éviter cette contradiction, que l'essence divine devienne elle-même, par rapport à l'esprit bienheureux, sa propre représentation, remplaçant ainsi d'une manière suréminente toute représentation reçue en l'esprit et proportionnée à sa faiblesse. Dieu n'est pas vu dans une idée que s'en forme l'intelligence bienheureuse, mais il attire et élève jusqu'à lui, sans intermédiaire, cette intelligence et l'unit intentionnellement à sa substance, qui est la souveraine intelligibilité. Union mystérieuse, qui n'a qu'un parallèle, l'union substantielle du Verbe et de l'humanité. Et, c'est précisément par l'idée que la théologie catholique s'est faite de l'union hypostatique, que notre esprit peut parvenir à mettre quelque ordre dans sa façon de concevoir la vision intuitive. « Par le fait que Dieu a voulu se faire homme, dit saint Thomas, il a fourni à l'homme un exemple de cette union bienheureuse par laquelle l'esprit créé est uni à l'esprit incréé dans un acte d'intelligence. Il n'est point d'ailleurs incroyable que l'esprit d'une créature puisse être uni à Dieu dans la contemplation de son essence, puisque Dieu s'est uni à l'homme, en prenant sa nature. » *Compendium theologiæ*, c. CCI.

En quoi consiste le parallélisme des deux unions, et comment de ce parallélisme bien établi résulte la démonstration négative de la possibilité de la vision intuitive : tel est le point sur lequel il importe d'insister.

*a) Parallélisme de la vision intuitive et de l'union hypostatique.* — La similitude entre la vision intuitive et l'union hypostatique s'affirme dans les conditions requises pour l'une et pour l'autre. Dans l'union hypostatique, voir ce mot, col. 525-529, la substance divine donne à l'humanité l'existence que cette humanité n'aurait naturellement possédée que par un acte créé; dans la vision intuitive, l'être divin supplée la forme intelligible et donne à l'intelligence créée la perfection que naturellement elle ne pourrait acquérir que par la représentation intellectuelle de son objet, c'est-à-dire par l'espèce impresse. Sans doute, l'union hypostatique est une union substantielle, puisque la divinité constitue l'humanité dans son être même; et la vision intuitive n'est qu'une union accidentelle, puisqu'elle suppose la créature déjà existante. Cependant quelle similitude dans l'une et l'autre union, en ce qui concerne le rôle joué par Dieu à l'égard de sa créature! Dans l'union hypostatique, en effet, en donnant à la nature humaine de subsister dans le Verbe, Dieu se substitue pour ainsi dire à l'être créé et donne à l'humanité la perfection qu'elle aurait naturellement possédée par l'acte de l'existence. Dans la vision intuitive, Dieu se substitue à la forme intelligible, et donne à l'intelligence la perfection qu'elle aurait naturellement eue par l'impression faite par l'objet intelligible dans la puissance de son esprit.

*b) Ce parallélisme éclaire l'idée de vision intuitive et en élimine toute contradiction.* — L'union hypostatique n'est pas une union de nature, d'où résulterait comme une troisième chose, différente à la fois de la divinité et de l'humanité. C'est une union *dans l'être*. Or, l'être comme tel, ne diversifie pas, ne modifie pas l'essence, mais lui donne simplement d'exister réellement selon l'ordre et les perfections qu'elle comporte. Mais parce que l'être ne modifie pas l'essence, il s'ensuit immédiatement qu'aucune impossibilité évidente n'apparaît à ce qu'une nature puisse exister en vertu d'un être

différent qui n'est pas reçu en elle, comme l'acte l'est dans sa puissance propre. Dans l'union de la vision intuitive, la forme intelligible qui s'unit à l'esprit créé, s'unit non physiquement, mais intentionnellement, non dans l'ordre des réalités, mais dans celui de l'intelligibilité. Si l'union était physique, dans l'ordre des réalités, la forme donnerait au sujet une manière d'être nouvelle, et, dans ce perfectionnement du sujet, elle ne pourrait être suppléée par quelque chose qui ne serait pas reçu dans ce sujet, comme l'acte l'est dans sa puissance. Mais dans l'union intentionnelle, la forme intelligible, comme telle, ne fait que rendre présent à l'esprit, sans le modifier dans sa nature, l'objet intelligible que cet esprit doit atteindre. Donc, il n'apparaît pas impossible que cette présentation puisse se faire par une forme intelligible non inhérente à l'esprit. Il faudrait, pour établir la contradiction, faire la double hypothèse, ou que cette forme intelligible n'est pas subsistante en soi, mais déjà reçue dans un esprit fini, dont la capacité bornée épuise toute sa vertu; ou qu'elle n'a aucune proportion d'habitude avec l'esprit créé avec lequel elle doit être mise en contact. Or, Dieu, intelligibilité souveraine et subsistante, contenant éminemment toute intelligibilité créée, exclut cette double hypothèse. En effet, du côté de notre intelligence, il faut observer que « la divine substance n'est pas absolument étrangère à notre faculté intellective, comme le son est étranger à la vue ou l'esprit au sens. La substance divine est le premier intelligible et le principe de toute connaissance intellectuelle. » S. Thomas, *Cont. Gent.*, l. III, c. LIV. Et donc, de même que du du côté de la nature humaine en Jésus-Christ ne se trouve aucune répugnance à la subsistence divine, puisque toute nature est appelée à subsister; ainsi, rien, du côté de notre esprit, ne s'oppose à une union avec la substance divine comme forme intelligible, puisque l'essence divine est le premier intelligible qui se trouve dans l'objet adéquat de l'intellect créé. Voir col. 2355. Du côté de l'essence divine, aucune répugnance non plus. La transcendanec de l'acte pur *subsistant* suffit à nous faire entrevoir pour cet acte pur la possibilité de se substituer à l'existence créée pour faire participer la nature humaine de Jésus-Christ à sa subsistence divine, sans cependant être reçu en cette nature, à la façon d'un acte propre dans sa propre puissance; ainsi, la transcendance de l'acte pur *intelligible* suffit à nous faire entrevoir la possibilité pour cet acte pur de devenir la forme intelligible de notre esprit, sans cependant lui devenir inhérent à la façon d'un accident. Voir S. Thomas, *Cont Gent.*, l. III, c. LI. Consulter sur le parallélisme de l'union hypostatique et de la vision intuitive, Jean de Saint-Thomas, *In Iam*, q. XII, disp. XIII, a. 4, n. 14; Billot, *De Deo uno*, thèse XIII, § 2.

III. EXISTENCE. — 1° *Doctrine de la sainte Écriture* — 1. *Doctrine de saint Paul.* — La sainte Écriture, en maint endroit, nous représente *la vie éternelle* comme la récompense, la béatitude vers laquelle il faut tendre. Cette béatitude est la gloire même de Dieu, manifestée dans les élus élevés à la vision de la clarté que le Père communique au Fils. Joa., XVII, 22, 24; Rom., V, 2; VIII, 18; II Cor., IV, 17; Col., III, 4; I Pet., V, 4. Cette doctrine générale reçoit de l'apôtre saint Paul une explication remarquable touchant le moyen par lequel sera réalisée la possession de Dieu, la participation à la divine gloire, essence de notre future béatitude. C'est dans I Cor., que nous rencontrons cette explication, III, 8-12. « La charité ne finira jamais, pas même lorsque les prophéties s'anéantiront, que les langues cesseront, et que la science sera détruite. Car c'est imparfaitement que nous connaissons, et imparfaitement que nous prophétisons. Mais quand viendra ce qui est parfait, alors s'anéantira ce qui est imparfait... Nous voyons maintenant à travers un miroir en énigme; mais alors *nous verrons face à face.* Maintenant je connais imparfaitement; mais alors *je connaîtrai aussi bien que je suis connu moi-même.* » Le sens de ces versets est clair. Saint Paul exalte la charité par-dessus toute autre communication de l'Esprit saint, et surtout il en marque la pérennité. Les dons ou charismes temporaires ne dureront que ce qu'il est nécessaire pour l'utilité ou l'édification du corps du Christ, I Cor., XII, 7; Eph., IV, 12. Ici-bas, c'est la foi, non la claire vue qui nous guide. II Cor., V, 7. A cette foi se rattachent, comme son complément, la *science*, par laquelle l'homme devient apte à la prédication de l'évangile, parce qu'il saisit les mystères de la foi, et peut les exposer efficacement aux autres, et la *prophétie*, par laquelle l'homme, éclairé de l'Esprit saint, acquiert une intelligence plus élevée des mystères de la foi et révèle les choses cachées aux autres hommes, et principalement aux fidèles, pour leur édification, leur exhortation et leur consolation. Toute cette connaissance est encore imparfaite, elle doit disparaître et faire place à la connaissance parfaite lorsque l'état parfait sera atteint. La différence entre la connaissance parfaite et imparfaite, l'apôtre nous la fait saisir par des comparaisons. L'état présent, imparfait, est l'état de l'enfance; la vie future est l'état de l'âge mûr; la connaissance « à travers le miroir », « en énigme » indique, dans la vie présente, la connaissance médiate et obscure des choses divines. A cette connaissance médiate et obscure, Paul oppose la connaissance par laquelle, dans l'autre vie, nous verrons Dieu « face à face ». Cet hébraïsme, précisé par le verbe *voir*, signifie l'intuition immédiate d'une personne. L'opposition qu'on a signalée entre la connaissance d'ici-bas et celle de la vie future renforce encore cette signification. Dans saint Paul, l'expression : voir Dieu face à face signifie nettement la vision intuitive de l'essence divine, en raison non seulement de l'opposition avec la connaissance imparfaite d'ici-bas, mais encore à cause des précisions que saint Paul donne sur la nature de cette vision, qu'on ne peut exprimer en langage humain, II Cor., XII, 2, 4; par laquelle l'homme connaîtra Dieu comme il est connu lui-même, I Cor., XIII, 12; et qui dépasse tout ce que l'œil peut voir, l'oreille entendre, et le cœur désirer, I Cor., II, 9.

L'apôtre reprend la même doctrine dans II Cor., V, 6-8 : « Pendant que nous sommes dans ce corps, nous voyageons loin du Seigneur car c'est *par la foi* que nous marchons, *et non par une claire vue;* pleins de confiance, nous préférons sortir de ce corps, et aller *jouir de la présence* du Seigneur ». — Ici, la pensée de saint Paul se rapporte immédiatement à la vue du Christ, dont, enfermés dans nos corps mortels, nous ne pouvons ici-bas voir la gloire, ce privilège étant réservé à ceux qui habitent, dans l'autre vie, près du Seigneur. Sur Jésus-Christ, *Seigneur*, voir Prat, *La théologie de saint Paul*, t. II, p. 171 sq. Toutefois cette vision de la gloire du Christ nous amène à conclure, pour ceux qui en jouiront, à la vision intuitive de Dieu; car ceux qui jouiront de la vue de la gloire du Christ jouiront de la vue des biens dont jouit le Christ lui-même, y compris la vision immédiate de Dieu. Cf. Cornely, *Commentarium in S. Pauli epistolas*, Paris, 1892, t. III, p. 151. L'opposition dans le ℣ 7 de la foi et de la claire vue accentue encore le sens de cette conclusion. Seule, l'expression *per speciem*, διὰ εἴδους, qui caractérise le mode de connaissance de l'autre vie, pourrait faire ici quelque difficulté. La connaissance *per speciem* n'exclut-elle pas la vision face à face? Un certain nombre d'interprètes, Hervé, *P. L.*, t. CLXXXI, col. 1044, S. Thomas, Benoît Giustiniani, Maier, Bisping, entendent εἶδος dans le sens d'ὄψις; mais le sens littéral d'ὄψις s'oppose à cette interprétation. Inexacte

aussi l'interprétation de Cajétan, d'Estius, de Cornelius a Lapide, qui entendent par εἶδος la nature propre où l'essence même de la chose. Dans les autres usages que le Nouveau Testament fait du mot εἶδος, ce terme est toujours employé avec le sens de manifestation visible des choses, cf. Joa., v, 37; Luc., III, 22; IX, 29; I Thess., v, 22. Appliqué à Dieu, comme dans Joa., v, 37, il ne peut se rapporter, en fait, qu'à la vision intuitive, seule façon visible pour Dieu de se manifester en lui-même aux hommes. C'est le sens qu'adopte finalement saint Thomas. *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. XXVIII, a. 1, ad 1. Cf. Cornély, *op. cit.*, p. 150; Zorell, *Novi Testamenti lexicon græcon*, Paris, 1911, vº εἶδος. La métaphore *per speciem ambulare*, appliquée à l'état des bienheureux, n'a donc rien d'imparfait, quoi qu'en pense Estius : saint Jean ne dit-il pas que les bienheureux marchent dans la lumière? Apoc., XXI, 24. En résumé, le sens du texte de Paul n'autorise pas une distinction entre le vision faciale ou intuitive de Dieu et la vision de Dieu *per speciem*. Cf. S. Augustin : *Videmus nunc per speculum in ænigmate, et hæc est fides : tunc autem facie ad faciem et hæc est species. Serm.*, CCCXLVI, n. 2, *P. L.*, t. XXXIX, col. 1523; cf. *Serm.*, XXVIII, n. 6, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 180.

2. *Doctrine de saint Jean.* — L'enseignement de saint Jean sur la vision béatifique se trouve condensé dans la première épître, III, 1-2. Au ỳ 1, l'apôtre rappelle « quel amour nous a témoigné le père pour que nous soyons nommés et que nous soyons en réalité fils de Dieu ». Cette filiation divine, affirmée à plusieurs reprises par l'Écriture, ne se conçoit que dans la société de Jésus, c'est-à-dire par une participation de sa filiation et de son droit à l'héritage du Père. En quoi consistera cet héritage, auquel donne droit la filiation divine adoptive? « Mes bien-aimés, continue saint Jean, nous sommes maintenant fils de Dieu et ce que nous serons un jour n'apparaît pas encore, οὔπω ἐφανερώθη. Nous savons que lorsque cela paraîtra, nous lui serons semblables (à Jésus, Dieu et homme), parce que nous le verrons tel qu'il est. » Cette manifestation de ce que nous serons, c'est bien ce qui révèle notre filiation, telle que nous l'attendons ici-bas en gémissant, Rom., VIII, 19, 23. Et précisément c'est dans la vision de Dieu tel qu'il est, que se manifestera notre filiation divine et la participation de la nature divine dont la grâce est dès ici-bas le principe : *cum apparuerit, similes ei erimus, quoniam videbimus eum si cuti est.* Remarquons toutefois que le pronom *eum* se rapporte ici, dans la pensée de saint Jean, à Jésus-Christ, Dieu et homme. Mais précisément la preuve que nous cherchons dans ce texte en faveur de l'existence de la vision intuitive de Dieu s'en trouve renforcée : l'opposition que saint Jean exprime touchant l'état de la vie présente et celui de la vie future par rapport à la connaissance que nous avons de l'Homme-Dieu marque bien que la supériorité de l'autre vie se manifestera dans un état glorieux, analogue à celui du Christ glorifié, *similes ei erimus*, et qui nous permettra d'atteindre Jésus dans le plus intime de sa réalité divine. N'est-ce pas précisément dans saint Jean que Jésus lui-même a déclaré que la vie éternelle, c'est la connaissance du vrai Dieu et de celui qu'Il a envoyé, Jésus-Christ, Joa., XVII, 3? Et encore ne promet-il pas, à ceux qui l'aiment, qu'ils seront aimés du Père et de lui-même et que lui-même *se manifestera* à eux? Joa., XIV, 24. Cf. Apoc., XXII, 3-4; car, « qui voit le Fils, voit aussi le Père, » Joa., XIV, 6-9. Après des affirmations aussi nettes, il n'est donc pas permis d'interpréter d'une impossibilité pour l'autre monde la négation absolue de toute vision de Dieu dans la vie présente, que S. Jean introduit I Joa., IV, 12, *Deum nemo vidit unquam*. Cf. Hugueny, *A quel bonheur sommes-nous destinés ? Revue thomiste,* t. XII, p. 668-672.

3. *Doctrine des autres écrivains inspirés.* — En dehors de saint Paul et de saint Jean, les autres écrivains inspirés ne parlent de la vision intuitive qu'en passant et sans en préciser les rapports soit avec la vie éternelle promise aux justes, soit avec la filiation adoptive. — *a)* Notons tout d'abord l'assimilation faite par Jésus-Christ des élus et des anges, Matth., XXII, 30; Luc., XX, 36. Or, les anges élus ont précisément pour prérogative de contempler la face du Père qui est dans les cieux, Matth., XVIII, 10. — *b)* L'énumération des béatitudes, Matth., v, 3-10, amène Notre-Seigneur à promettre la vision de Dieu, ỳ 8, à ceux qui ont le cœur pur. En réalité, toutes les béatitudes sont identiques quant à leur consommation dans l'autre vie, cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. LXIX, a. 2, ad 3. La vision promise aux cœurs purs peut déjà se réaliser dès cette vie, cf. S. Thomas, *Comm.*, *in h. l.*, mais elle n'aura sa consommation que dans la vision intuitive. — *c)* Il n'y a pas lieu d'insister sur tous les passages de l'Ancien Testament, où il est question de *rechercher la face du Seigneur*, Ps. XXIII, 3-6, de Dieu *qui voile sa face*, au temps de l'épreuve, Job., XIII, 24, qui la *manifeste* au temps de la bénédiction et du salut Ps. IV, 7, etc. Ces expressions qu'on pourrait multiplier n'ont aucun rapport avec la vision intuitive, dont l'idée semble absente des perspectives de l'Ancien Testament.

2º *Doctrine des Pères.* — 1. *Difficulté relative à l'exposé de la tradition touchant la vision intuitive.* — Cette difficulté a été signalée déjà par saint Grégoire le Grand : « Il faut savoir, écrit-il, que certains auteurs accordent que, dans le séjour bienheureux, Dieu est vu dans sa gloire et non dans sa nature. C'est la subtilité d'une recherche excessive qui les a trompés. Dans l'essence divine, simple et immuable, la gloire et la nature ne se distinguent pas : la gloire est la nature, la nature est la gloire ». *Moral.*, l. XVIII, c. LIV, n. 90, *P. L.*, t. LXXVI, col. 93. De cette subtilité excessive, les Grecs orthodoxes, dont l'opinion a été fixée au XIVᵉ siècle par Grégoire Palamas, voir PALAMAS, prétendent tirer une tradition contraire à la tradition catholique. Cette prétention s'est affirmée notamment au concile de Florence, dans les discours de Marc d'Éphèse, *Patrologie orientale*, t. XV, p. 161. La vision promise aux bienheureux ne saurait, en aucun cas, dit-il, être la vision de Dieu lui-même, car cette vision est forcément compréhensive, et aucune créature, même surnaturellement, ne peut comprendre Dieu. Et ce n'est pas seulement sur l'autorité des Grecs que s'appuie le métropolitain d'Éphèse pour démontrer qu'aucune créature ne peut connaître Dieu en lui-même, il cite encore le *Liber soliloquiorum animæ ad Deum*, c. XXXIX, *P. L.*, t. XL, col. 889-890 faussement attribué à saint Augustin. Que voient donc les élus et les anges en Dieu? C'est cela même qu'ils participent de Dieu, non pas l'*essence*, mais la *gloire*. On rencontre déjà avant Florence, pareille doctrine chez certains Arméniens, doctrine condamnée par Benoît XII, voir ce mot, t. II, col. 699. C'est donc sur cette question très particulière de la vision intuitive *quant à l'essence même* de Dieu qu'il convient de souligner dans l'Église la continuité de la tradition, en montrant que l'interprétation des Grecs orthodoxes ne se rattache pas à un solide fondement. Sur la question générale de la vision intuitive, on a déjà, à propos de la constitution *Benedictus Deus*, t. II, col. 673, apporté de nombreux textes sur lesquels il est inutile de revenir.

2. *Sens général de la solution de cette difficulté.* — Vasquez, *In Iam p. Sum. theol.*, disp. XXXVII, c. I-IV, a proposé une solution radicale : le dogme de la vision intuitive n'étant pas encore suffisamment explicite, nombre de Pères, surtout parmi les Orientaux, auraient sur ce point, encore mal défini, posi-

tivement erré. En principe, la solution de Vasquez n'est pas absolument irrecevable. Toutefois, elle paraît bien absolue, et les noms seuls des Pères mis en cause nous obligent à contrôler de plus près une affirmation peut-être lancée à la légère. Sans doute la pensée des Pères n'est pas toujours claire, voir Dieu, t. iv, col. 1096, mais l'obscurité n'est pas l'erreur. Aussi nous semble-t-il plus conforme à la saine critique de restituer aux expressions défectueuses dont se sont servis les Pères en question le cadre dans lequel ils écrivirent et qui fut précisément la cause qu'une doctrine, exacte en soi, fut proposée en des termes inadéquats et déficients.

Les principaux Pères mis en cause appartiennent à l'époque où la controverse arienne était à peine terminée et où les erreurs d'Eunomius obligeaient l'attention catholique à se tenir en éveil. Or, Arius avait refusé au Fils l'invisibilité attribuée au Père, et Eunonius, accordant à l'esprit humain la possibilité d'atteindre naturellement l'essence divine, contraignait les défenseurs de l'orthodoxie catholique à proclamer l'invisibilité du Fils dans sa divinité, et l'incompréhensibilité de la divine essence. Enfin, la langue théologique, encore insuffisamment précisée, pouvait encore tolérer des expresssions qu'après les définitions de Benoît XII les théologiens devaient rejeter. Tel est, semble-t-il, le sens général de la solution à apporter aux difficultés que font, au nom de la tradition patrisrique, les adversaires du dogme de la vision intuitive.

3. *Applications : développement normal de la pensée catholique.* — Cette solution est confirmée par l'étude des textes eux-mêmes. Après une première période de simple croyance, se présente une période d'explications; puis, vient la période de définition et de croyance claire.

*a*) C'est, tout d'abord, une *période d'affirmations et de croyance simples*, dont nous avons les manifestations chez saint Irénée, *Adversus hæreses*, l. IV, c. xx, n. 5, *P. G.*, t. vii, col. 1035; Théophile d'Antioche, *Ad Autolycum*, l. I, n. 7, *P. G.*, t. vi, col. 1036; Clément d'Alexandrie, *Strom.*, l. V, c. i; l. VII, c. x, *P. G.*, t. ix, col. 17, 48; Origène, *In Joa.*, t. i, c. xvi, t. xix, c. i, *P.G.*, t. xiv, col. 50; 535; S. Cyprien, *Epist.*, lviii (lvi), n. 10, *P. L.*, t. iv, col. 357.

*b*) C'est ensuite, dans une période de controverse dogmatique, l'époque des formules inexactes. Mais ces formules inexactes sont corrigées par d'autres formules très exactes, dont il est impossible de ne pas tenir compte, si l'on veut fidèlement reproduire la pensée des Pères.

Relevons tout d'abord certaines formules où la contemplation de la *gloire* signifie évidemment la vision immédiate de Dieu dans son essence, à cause de la vision de la Trinité que comporte cette contemplation. Ces formules sont assez fréquentes chez saint Grégoire de Nazianze, *Orat.*, vii, n. 17, 21; viii, n. 23; xxiv, n. 19; xlii, n. 82, et, avec une nuance dubitative, imposée d'ailleurs, non par un doute véritable sur la réalité de la vision intuitive, mais par l'allure et le sujet du discours, xxviii, n. 4, 17, cf. n. 31, 32, 48, 72, *P. G.*, t. xxxv, col. 776, 781, 816, 1192; t. xxxvi, col. 605; Saint Basile, dont Vasquez révoque en doute l'orthodoxie, à cause de ses affirmations contre Eunomius, *Adversus Eunomium*, l. I, n. 4, *P. G.*, t. xxix, col. 544, où, parlant de la connaissance *naturelle*, il proclame l'impossibilité d'atteindre l'essence divine autrement que par l'opération manifestant cette essence, à des textes aussi significatifs que Grégoire de Nazianze. Voir *Epist.*, viii, n. 7, *P. G.*, t. xxxii, col. 257, sq.; voir dans Franzelin, *De Deo uno*, th. xv, n. 2, un bon commentaire de ce texte; *De Spiritu sancto*, c. xvi, n. 38; *id.*, col. 136 sq. De saint Grégoire de Nysse, Vasquez retient comme contraire à la thèse catholique, *De beatitudinibus*, orat. vi, sur le texte évangélique, *Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt*, *P. G.*, t. xliv, col. 1263, sq. Mais il ne s'agit ici que de la vision de Dieu dans cette vie. La doctrine catholique est nettement formulée, *Orat. in funere Pulcheriæ*, *P. G.*, t. xlvi, col. 870; *Orat. de Meletio*, où il proclame la vision *facie ad faciem*, *id.*, col. 861; cf. *Vita atque encomium S. Ephræm*, *ibid.*, col. 848. A saint Cyrille d'Alexandrie, *In Joa.*, (c. x), l. I, que Vasquez incrimine comme entaché d'erreur, il suffit d'opposer saint Cyrille d'Alexandrie dans le même ouvrage (c. xiv, 21), l. X, *P. G.*, t. lxxiii, col. 177 sq.; t. lxxiv, col. 284-285. L'impossibilité de voir Dieu, dans le premier texte, s'entend évidemment d'une impossibilité naturelle. C'est avec aussi peu de fondement que Vasquez reproche à saint Cyrille de Jérusalem de ne pouvoir, dans la vision face à face, atteindre Dieu ὡς χρή; le contexte montre clairement qu'il s'agit ici d'affirmer l'incompréhensibilité divine, même dans la vision intuitive. *Cat.*, vi, n. 6, *P. G.*, t. xxxiii, col. 546, 548; cf. vii, n. 11, *ibid.*, col. 618. Sur la distinction entre la vision et la compréhension, voir plus loin. Saint Épiphane est cité par Vasquez, *Hæres.*, lxx, 7, 8, *P. G.*, t. xlii, col. 349 sq., mais la restriction de ce père ne porte que sur la vision compréhensive. Il est inutile de nous arrêter aux reproches formulés à l'endroit de saint Ambroise, *In Luc.*, l. I, n. 25, *P. L.*, t. xv, col. 1544, dont saint Augustin a pris la défense, *Epist.*, cxlviii, n. 6, *P. L.*, t. xxxiii, col. 624 sq.; et qui a, d'ailleurs si nettement formulé la doctrine catholique de la vision intuitive, *In Luc.*, l. X, n. 92, *P. L.*, t. xv, col. 1827; *Epist.*, xxii, *De bono mortis*, c. xi, n. 48, *P. L.*, t. xiv, col. 561; et de saint Jérôme, *In Is.*, c. i, *P. L.*, t. xxiv, col. 33. Aux endroits indiqués, ces auteurs ne parlent que de l'impossibilité de voir Dieu par les yeux du corps. Primasius, ou plus exactement le commentaire qu'on lui attribue, *In epist. I ad Cor.*, *P. L.*, t. lxviii, col. 540, ne met une restriction que sur la perfection absolue (la compréhension) de la vision intuitive. Quant à saint Isidore de Séville, *Quæst. in Vet Test. In cap. XLII Exod.*, *P. L.*, t. lxxxiii, col. 308, son texte ne signifie rien, ni pour ni contre la vision intuitive.

Restent quelques autorités d'écrivains orientaux, capables de soulever une véritable difficulté. Toutefois, en ce qui concerne Euthymius et Théophylacte, dans leur commentaire sur Joa., i, 18, *Deum nemo vidit unquam*, il semble bien que la difficulté ne soit pas sérieuse. Il n'est, en effet, question que de la vision de Dieu par les prophètes de l'Ancien Testament et de cette vision on affirme qu'elle n'a pu avoir pour objet la substance divine (sans quoi cette substance n'aurait pas été vue de différentes façons), mais seulement des similitudes, des représentations de l'essence de Dieu. Voir Théophylacte, *P. G.*, t. cxxiii, col. 1164-1165; Euthymius, *P. G.*, t. cxxix, col. 1127.

Les deux seuls Pères dont les idées soient contestables sur ce point sont saint Jean Chrysostome et Théodoret. Il semble d'ailleurs que Théodoret ait accentué la doctrine de son maître et ait dépassé une mesure que celui-ci avait encore observée. Saint Jean Chrysostome paraît nier la vision intuitive, même pour les anges bienheureux, dans ses homélies *De Incomprehensibili*, homil. i, n. 6; iii, n. 3, 5; iv, n. 3, *P. G.*, t. xlviii, col. 707, 721, 724, 730-731, et dans ses homélies *In Joa.*, homil. xv(xiv), *P.G.*, t. lix, col. 97. Dieu n'est pas vu dans sa substance mais grâce à une accommodation, un tempérament de ce qu'il est, et cette vision est celle des anges bienheureux aussi bien que des prophètes. Il convient de ne pas faire dire à Jean Chrysostome plus qu'il n'a affirmé. Ce tempérament exprime vraisemblablement la mesure finie et proportionnée à l'état des anges comme des prophètes,

selon laquelle ils peuvent les uns et les autres atteindre Dieu. Ce que saint Jean Chrysostome leur refuse, c'est « la parfaite compréhension de l'essence, » ou encore « la connaissance selon une perfection totale, » ou encore, « la connaissance, telle que le Fils l'a du Père, » cf. *De Incomprehensibili*, homil. IV, n. 3, col. 730-731; *In Joa.*, homil. XV, n. 2, col. 99. Celui qui est dit voir simplement Dieu, ne peut être que celui qui a de Dieu une connaissance parfaite, *De Incomprehensibili*, homil. V, n. 4, col. 741; *In Joa.*, homil. XV, n. 2, col. 98. C'est donc, en termes encore hésitants, la formule devenue classique, chez les théologiens scolastiques, de la distinction entre la vision et la compréhension. D'ailleurs, on a déjà rappelé ici la parfaite orthodoxie d'autres textes de Chrysostome touchant la vision intuitive, voir BENOIT XII, t. II, col. 682.

Théodoret n'a pas gardé la mesure de son maître. Très nettement, en effet, il oppose la vision de la substance à la vision de la gloire. La gloire est l'accommodation ou le tempérament de la substance. « Les anges, écrit-il, ne voient pas la divine substance, laquelle est au-dessus de toute limite, de toute compréhension, mais seulement une certaine splendeur accommodée à leur nature; Οὐ γὰρ τὴν Θεῖαν οὐσίαν ὁρῶσι, τὴν ἀπερίγραπτον, τὴν ἀκατάληπτον, τὴν ἀπερινόητον,... ἀλλὰ δόξαν τινὰ τῇ αὐτῶν φύσει συμμετρουμένην. *Eranistes*, dial. I, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 49. Malgré les efforts de certains théologiens pour expliquer ce texte en bonne part, il semble bien qu'on doive renoncer à considérer comme orthodoxe sur ce point la pensée de Théodoret. On invoque, il est vrai, pour corriger le sens du dialogue *De Immutabili*, deux textes tirés, l'un du commentaire *In epist. ad Eph.*, c. II, ℣. 7, l'autre du commentaire *In I Cor.*, c. XIII, ℣. 12, *P. G.*, t. LXXXII, col. 521, 337; mais c'est à tort, car ces deux textes, parlant de la vision intuitive, *face à face*, assignent pour objet à cette vision faciale l'humanité de Jésus-Christ. Voir Petau, *De Deo Deique proprietatibus*, l. VII, c. VI.

Sur la discussion des assertions de Vasquez, on consultera avec profit Suarez, *De Deo*, l. II, c. VII, n. 15-19; Didace Ruiz, *De scientia Dei*, disp. VI, sect. VII; De Lugo, *Theologia scholastica, De Deo*, l. I, disp. XIX, c. II; Ysambert, *In Iam*, q. XII, a. 1, 2; Wirceburgenses, *De Deo*, n. 99; et, parmi les auteurs plus récents, Franzelin, *De Deo uno*, thèse XIX.

*c*) L'époque de Théodoret marque le point de départ en Orient d'une tendance doctrinale, opposée à la vraie tradition sur la possibilité et la réalité de la vision béatifique, comme vision de l'essence même de Dieu. Ce courant n'est ni assez fort ni assez universel pour justifier les prétentions de Marc d'Éphèse au concile de Florence; mais il constitue cependant un élément non négligeable de la théologie grecque. On trouve la vision de la gloire, et non de l'essence indiquée chez Basile de Séleucie, *Orat.*, XL, n. 1-2, *P. G.*, t. LXXXV, col. 451 sq.; plus fortement affirmée chez Anastase le Sinaïte, qui établit précisément par là sa distinction entre la personne, *facies*, πρόσωπον, et la nature, 'Οδηγός c. VIII, *P. G.*, t. LXXXIX, col. 132; cf. *In Hexaemeron*, l. I, *ibid.*, col. 868; nettement proposée par le pseudo-Athanase, *In annuntiationem Deiparæ*, n. 10, *P. G.*, t. XXVIII, col. 932, et surtout par Œcumenius, *In I Joa.*, III, 2, c. III, *P. G.*, t. CXIX, col. 648; cf. *In I Cor.*; *In II Cor.*, IV, 6, c. V, *P. G.*, t. CXVIII, col. 837, 861. Mais la distinction entre la gloire de Dieu et l'essence de Dieu sera surtout mise en relief par le moine Grégoire Palamas, *Dial.*, *Theophanes*, *P. G.*, t. CL, col. 952. Sur la doctrine de Palamas et de sa secte, affirmant l'essence de Dieu visible par son opération et non par elle-même, voir PALAMITES. Cf. Cantacuzène, *Hist.*, l. II, c. XXXIX, *P. G.*, t. CLIII, col. 669, et la note de Gretser, col. 677 sq.; Allatius, *De perpetua consensione*, Cologne, 1648, l. II, c. XVII, n. 2; Petau, *op. cit.*, l. I, c. XII-XIII. A propos de la gloire du Christ au Thabor, Palamas construit son système de la lumière divine, *incréée*, émanant de Dieu de toute éternité, et formant une substance distincte de la substance divine. Elle est l'habitation de Dieu lui-même, selon saint Paul, I Tim., VI, 16; c'est elle qui s'est manifestée autour du Christ dans sa transfiguration, et c'est elle que verront les élus dans le ciel.

La théorie de la vision de la gloire a-t-elle pénétré les croyances de l'Église arménienne? On le pourrait croire, en consultant le *Libellus de erroribus ad Armenos* de Benoît XII, prop. 8, voir t. II, col. 699, dans Mansi, *Concilia*, t. XXV, col. 1196. Mais on peut en douter aussi, à ne retenir que les protestations du concile arménien de Cis, voir t. II, col. 704. Sur la croyance de l'Église arménienne à la vision intuitive de l'essence divine, voir Passaglia et Schrader, appendice déjà cité, n. 14-16, p. 597-598, et note, p. 592; Franzelin, *De Deo uno*, thèse XV, p. 193.

L'erreur de certains grecs trouva, à la fin du XIIe siècle et au commencement du XIIIe, un écho en Occident chez Amaury de Bène, voir t. I, col. 936, et ses sectateurs, les Amalriciens. Les erreurs amalriciennes, furent condamnées en bloc, sans spécification, par le IVe concile de Latran, cf. col. 939. Denzinger-Bannwart, n. 473. Plus tard, elle eut un nouvel écho dans la doctrine d'Augustin Steucho, évêque de Gubbio, *Cosmopoieia vel de mundi opificio*, Lyon, 1535.

La condamnation du IVe concile de Latran, fut peut-être le point de départ, dans le magistère extraordinaire de l'Église, d'une affirmation dogmatique qui jusque-là, depuis saint Grégoire le Grand, voir ci-dessus, col. 2364, appartenait au magistère simplement ordinaire.

*d*) *Affirmations explicites du magistère extraordinaire.* — *a.* Benoît XII dans la constitution *Benedictus Deus* (23 janvier 1336), déclare que les âmes justes sont au ciel, et que « depuis la mort et la passion de Notre-Seigneur Jésus-Christ, elles ont vu, voient et verront la divine essence d'une vision intuitive et même faciale, sans aucune créature dont la vue s'interpose, mais immédiatement, grâce à la divine essence qui se manifeste elle-même à nu, clairement et ouvertement. » Voir t. II, col. 658. — *b.* Le même pape réprouve l'erreur attribuée aux Arméniens.

| | |
|---|---|
| Quod Armeni dicunt, quod animæ puerorum baptizatorum et animæ multorum perfectorum hominum... non videbunt Dei essentiam, quia nulla creatura eam videre potest; sed videbunt claritatem Dei, quæ ab ejus essentia manat, sicut lux solis emanat a sole, et tamen non est sol... et in hoc dicunt quod consistit sanctorum perfectorum et puerorum baptizatorum beatitudo. Mansi, *loc. cit.* | Les Arméniens disent que les âmes des enfants baptisés et les âmes de beaucoup d'hommes parfaits... ne verront pas l'essence de Dieu, qu'aucune créature n'est capable de voir; mais qu'elles verront la clarté de Dieu, laquelle émane de l'essence divine, comme la lumière du soleil émane du soleil, sans être cependant le soleil;... et c'est en cela qu'ils font consister la béatitude des enfants morts avec le baptême et des justes déjà dans le ciel. |

*e.* Clément V condamne au concile de Vienne (1311) l'erreur des Béghards, affirmant « que toute créature intellectuelle est naturellement bienheureuse en elle-même, et que l'homme n'a pas besoin de la lumière de gloire pour s'élever jusqu'à la vision et la jouissance béatifique de Dieu. » Voir t. II, col. 532; Denzinger-Bannwart, n. 475.

*d.* Le concile de Florence, dans le décret pour les Grecs, définit que « les âmes (entièrement justes) sont reçues immédiatement dans le ciel et y jouissent de l'intuition claire de Dieu un et trine... » Denzinger-Bannwart, n. 693.

*c.* Indirectement enfin, le magistère a affirmé la croyance catholique : Innocent III, *Epist. ad Ymbertum* (1201), en déclarant « que la peine du péché originel est la privation, *carentia*, de la vision de Dieu, Denzinger-Bannwart, n. 410; le concile de Florence, dans le décret pour les Arméniens, en rappelant que ceux qui meurent immédiatement après avoir reçu le baptême vont directement au ciel et parviennent *à la vision de Dieu,* » Denzinger-Bannwart, n. 696; enfin, Léon XIII, par la condamnation en 1887 de certaines thèses rosminiennes, 37, 39, 40, Denzinger-Bannwart, n. 1928-1930, qui ne tendent à rien moins qu'à nier la vision de l'essence divine.

IV. Nature. — La vision intuitive est une opération, non des sens ou de l'imagination, mais de l'intelligence élevée à l'ordre de la vie divine par la lumière de gloire, et mise en contact immédiat avec l'essence divine, devenue ainsi la propre forme intelligible de l'esprit bienheureux.

1° *La vision intuitive n'est pas une opération des sens ou de l'imagination.* — 1. *Démonstration.* — Cette assertion est démontrée : *a)* par la doctrine catholique de l'*invisibilité* divine. Dieu, pur esprit, acte pur, est invisible au regard de l'intelligence créée, et à plus forte raison, au regard de l'œil de chair. Il est le roi invisible, I Tim., I, 17, qui habite une lumière inaccessible, qu'aucun homme n'a vu et ne peut voir, *Ibid* VI, 15-16. Cf. Rom., I, 29; Joa., I, 18; I Joa., IV, 12; Exod., XXXIII, 20.

La tradition est très ferme sur ce point, et s'est affirmée surtout à l'encontre des théories d'Eunomius, voir col. 2365. Mais plusieurs Pères ont envisagé expressément la vision corporelle de Dieu, pour la condamner comme une erreur et une absurdité. Origène, *Contra Celsum*, l. VII, n. 34, *P. G.*, t. XI, col. 1468; S. Cyrille de Jérusalem, *Cat.*, IX, c. I, *P. G.*, t. XXXIII, col. 638; S. Fulgence, *Epist.*, XIV, n. 31, *P. L.*, t. LXV, col. 421. Saint Augustin avec plus de nuances que d'autres, a exprimé sur ce point une doctrine dont les aspects peuvent paraître contradictoires, voir Augustin (*Saint*), t. I, col. 2452, mais dont il est possible de reconstituer l'harmonie en rapportant la vision corporelle de Dieu, que saint Augustin semble admettre chez les bienheureux après la résurrection, à la vision des œuvres divines dans la création rénovée. Cf. Janssens, *De Deo uno*, t. I, p. 441.

*b)* parce que l'*opinion contraire conduirait logiquement à l'hérésie* des anthropomorphites, voir ce mot, t. I, col. 1370.

*c)* par la *raison théologique*, qui non seulement prouve la répugnance naturelle d'une vision corporelle de Dieu, mais semble encore démontrer que cette répugnance est absolue et tient à la nature des choses, Dieu étant au-dessus de toute connaissance sensible. Voir S. Thomas, *loc. cit.*, a. 3; IIa IIæ, q. CLXXV, a. 4; *In IV Sent.*, l. IV, dist. XLIX, q. II, a. 2. L'école scotiste, tout en admettant la même doctrine en fait, n'accepte pas les mêmes arguments. L'impossibilité absolue pour l'œil corporel d'atteindre Dieu ne vient pas de la nature des choses, mais de la volonté divine. Cf. Duns Scot, t. IV, col. 1878.

2. *Certitude de l'assertion.* — *a)* En ce qui concerne l'impossibilité naturelle de la vision corporelle de Dieu, certains auteurs estiment notre thèse de foi divine et catholique, Suarez, *De attributis negativis Dei*, c. VI, n. 4 : *De fide certum est Deum non esse visibilem sensibili et corporali modo.* Vasquez estime l'opinion opposée simplement erronée, *De Deo*, disp. XII, c. II. Il est donc assez difficile, en présence de ces jugements différents de se prononcer d'une manière absolue. Mgr Janssens, *op. cit.*, p. 439, se range à l'avis de Vasquez, « cette doctrine ne se trouvant ni expressément enseignée par l'Écriture, ni explicitement définie par l'Église. »

*b)* En ce qui concerne l'impossibilité absolue de la vision corporelle de Dieu, il faut se montrer plus réservé, à cause de l'autorité des théologiens, peu nombreux d'ailleurs, qui ont admis, eu égard à la puissance absolue de Dieu, la possibilité d'une vision intuitive corporelle de Dieu.

2° *La vision intuitive est une opération de l'intelligence élevée à l'ordre de la vie divine par la lumière de gloire.* — Tout d'abord, c'est une opération de l'intelligence : on le conclut des remarques précédentes, confirmées indirectement par les décisions du magistère de l'Église au sujet des *âmes séparées* (donc, douées simplement des facultés intellectives), admises dans le ciel, immédiatement après la mort si elles sont complètement justifiées. *Profession de foi* de Michel Paléologue, au IIe concile de Lyon, 1274, Denzinger-Bannwart, n. 464; admises à la vision intuitive et faciale de l'essence divine, se manifestant à elles à nu, clairement et ouvertement, *Constitution Benedictus Deus* de Benoît XII, 1336, *id.*, n. 530; reçues dans le ciel et admises à la claire vision de Dieu, un et trine, tel qu'il est en lui-même, *Concile de Florence, id.*, n. 693 : C'est ensuite, une opération dont l'intelligence, laissée à ses seules ressources naturelles, est absolument incapables, étant donné le caractère surnaturel de la vision intuitive. Voir ci-dessus, col. 2353 sq. Il est donc nécessaire que la puissance de l'intellect soit renforcée par un secours spécial que les théologiens appellent *lumière de gloire, lumen gloriæ.*

1. *Existence de la lumière de gloire.* — Dans l'ordre des choses sensibles, et pour parler comme le sens commun et selon les apparences, la lumière est la condition de la visibilité des couleurs. C'est par analogie que ce mot est ici transporté dans le domaine des choses intelligibles pour indiquer les conditions mêmes de leur intelligibilité, voir S. Thomas, *Cont. Gent.*, l. III, c. LIII. Dans l'ordre de la gloire, comme dans l'ordre de toute connaissance, Dieu est essentiellement la lumière incréée, vérité subsistante, souverainement intelligible par elle-même. L'existence de cette lumière incréée n'est mise en doute par personne : elle est affirmée à maintes reprises dans les Écritures, voir ci-dessous. Mais on considère ici la lumière de gloire comme un secours accordé par Dieu, sorte de participation de la lumière incréée, secours qui élève l'intelligence jusqu'à la vie divine et la rend apte à la vision intuitive : en ce sens, la lumière de gloire est donc une lumière créée, reçue dans l'intelligence qu'elle perfectionne. La question dogmatique relative à l'existence de la lumière de gloire concerne donc la lumière *créée*, infusée par Dieu à l'âme bienheureuse.

*a) Décision du concile de Vienne* (1311). — Tous les théologiens, pour affirmer l'existence d'une lumière de gloire créée, se réfèrent, et à bon droit, à la condamnation dogmatique prononcée contre l'hérésie des Béghards et Béghins, voir ce mot, t. II, col. 528, au sujet de leur doctrine sur la vision béatifique. Après avoir affirmé, prop. 4, que « l'homme peut atteindre, dans cette vie, la béatitude finale, au point d'obtenir le même degré de perfection qu'il aura dans la vie béatifique », ces hétérodoxes avançaient, prop. 5, conclusion toute logique, que « toute nature intellectuelle est naturellement bienheureuse en elle-même, et (que) *l'homme n'a pas besoin de la lumière de gloire pour s'élever à la vision et à la jouissance béatifique de Dieu.* » Denzinger-Bannwart, n. 474, 475.

En condamnant cette assertion, le concile impose de croire à l'existence de la lumière de gloire, qui permet à l'homme de s'élever jusqu'à la vision béatifique. « Il a voulu, dit Bañez, *In Iam, Sum. theol.*, q. XII, a. 5, condamner l'erreur des béghards, qui affirmaient que l'homme pouvait, par ses seules forces naturelles, voir Dieu. Donc, quiconque admet l'existence d'un secours

*surnaturel* de Dieu, et appelle ce secours lumière de gloire, selon l'expression du concile, celui-là n'affirme rien contre la foi. » Cette réflexion est fort juste, et Suarez, en des termes différents, la formule de son côté. *De attributis negativis Dei*, c. XIV, n. 4. Elle doit nous empêcher de jeter trop sommairement le discrédit sur certaines théories de la lumière de gloire, théories peut-être assez peu conformes à l'esprit de la décision des Pères de Vienne, mais qui en tout cas ne sont point directement condamnées par la lettre de cette décision.

*b) Précision du sens de la condamnation portée à Vienne.* — *a. La sainte Écriture.* — Nous pouvons trouver quelque éclaircissement sur le sens et la portée de la décision de Vienne en interrogeant l'Écriture et la tradition. Tout d'abord, l'Écriture nous montre Dieu comme une lumière éclairant les bienheureux dans la Jérusalem céleste. Cette Jérusalem a la clarté de Dieu, Apoc., XXI, 11; elle n'a besoin, ni du soleil, ni de la lune, pour s'éclairer car la gloire de Dieu l'illumine, et sa lampe est l'agneau, id. 23; et les serviteurs de Dieu verront sa face et son nom sera sur leur front; et il n'y aura plus de nuit, et ils n'auront pas besoin de la lumière du soleil, car le Seigneur *les illuminera*, XXII, 4-5; cf. Is., LX, 19-20. Cette illumination amène-t-elle un changement dans l'âme elle-même? L'Apocalypse ne le dit point.

*b. La tradition.* — Mais il n'y a dans ces données de l'Écriture qu'une indication, non une doctrine certaine. La tradition apportera-t-elle quelque lumière? C'est surtout en commentant le mot du Ps. XXXV, 10, *In lumine tuo videbimus lumen*, que les saints Pères expriment leur sentiment touchant la lumière divine inondant les élus dans la vision bienheureuse. Or, ici encore, bien qu'on ait voulu opposer le sentiment des Pères à la doctrine scolastique de la lumière de gloire, il ne semble pas que les témoins de la tradition aient pris une position assez nette pour qu'on en puisse dégager un système précis. Deux affirmations principales se retrouvent sous la plume des Pères, autour desquelles gravitent toutes leurs pensées sur la lumière de la vision béatifique. D'une part, c'est Dieu lui-même qui est représenté comme la lumière qui illuminera les élus. Cf. Petau, *De Deo, Deique proprietatibus*, l. VII, c. VIII, n. 3-4; Thomassin, *De Deo, Deique proprietatibus*, l. VI, c. XVI, n. 8. Bien plus, l'interprétation assez fréquente chez les Pères grecs est que le Saint-Esprit par sa lumière, nous fera voir Dieu dans le Verbe. Cf. S. Basile, *De Spiritu sancto*, c. XVIII, n. 47, *P. G.*, t. XXXII, col. 154; S. Grégoire de Nysse, *In S. Stephanum oratio*, *P. G.*, t. XLVI, col. 715. Le Saint-Esprit est l'image du Fils, et c'est donc par la lumière de l'Esprit que l'âme bienheureuse voit Dieu dans le Verbe. Sur le Saint-Esprit, image du Fils, voir les textes dans Thomassin, *loc. cit.*, n. 11. D'autre part, il ne serait pas difficile de montrer, dans ces textes mêmes où la lumière incréée nous est décrite comme illuminant les élus, que cette illumination même produit une élévation véritable de la puissance intellective des élus. Cf. S. Épiphane, *Hæres.*, LXX, n. 7, *P. G.*, t. XLII, col. 349; S. Irénée, *Adv. Hær.*, l. IV, c. XX, *P. G.*, t. VII, col. 1035; Origène, *De principiis*, l. I, c. I, *P. G.*, t. XI, col. 121. S. Basile, *loc. cit.*; S. Grégoire de Nysse, *loc. cit.*, etc. Mais les Pères ne disent pas expressément que cette élévation de la puissance intellective soit due à un principe perfectionnant intrinsèquement la puissance elle-même. Ils se contentent d'énoncer le dogme de l'élévation de l'élu à la vie divine et ne font pas la théologie de ce dogme.

Le concile de Vienne, sans doute, n'a pas voulu dire plus que les Pères; néanmoins des affirmations de l'Écriture, des Pères et de la condamnation portée par le concile, la raison se croit en droit de déduire la nécessité d'une élévation intrinsèque de l'intelligence dans la vision béatifique, élévation due à la lumière de gloire, principe créé par Dieu et reçu dans l'âme élue.

*e. La raison théologique.* — La raison théologique, exposée par saint Thomas, apporte trois preuves de la nécessité d'une lumière de gloire créée et reçue dans l'intelligence bienheureuse, ainsi perfectionnée intrinsèquement — *Première preuve : Sum. theol.*, q. XII, a. 5; *Cont. Gent.*, l. III, c. LIII; cf. S. François de Sales, *Traité de l'amour de Dieu*, l. III, c. XIV. Aucune faculté ne peut produire une opération supérieure aux ressources de sa nature, à moins d'y être élevée par une force supérieure. Or, la vision béatifique surpassant toute opération naturelle de l'intelligence créée, il faudra, pour que cette intelligence y puisse atteindre, qu'elle reçoive *un surcroît de force et de vertu.* « Ce complément peut lui venir, il est vrai, d'un simple accroissement d'intensité de son énergie propre. Ainsi la chaleur, par cela seul qu'elle devient plus vive, produit des effets de plus en plus violents. Mais ces effets, pour grands qu'ils soient, ne changent pas de nature et sont toujours de même espèce. Veut-on avoir des opérations d'un ordre incomparablement plus élevé, ce n'est pas seulement la même force, rendue plus intense, qu'il faut appliquer; c'est *une vertu nouvelle qu'il faut surajouter* à l'énergie primitive... Or, la vertu naturelle de l'intelligence est absolument impuissante à voir Dieu face à face. Donc, elle a besoin de recevoir un complément de lumière intellectuelle, et ce complément doit être d'une nature supérieure, *puisque la raison dernière de son impuissance tient à* l'essence même de sa vertu native. » — *Deuxième preuve : Cont. Gent., loc. cit.* : La vision béatifique suppose, comme élément nécessaire, une union très spéciale *de l'intelligence avec la lumière incréée*, principe et terme de cette vision. Or, la même union, loin de rendre oiseuse la lumière de gloire, ne peut s'expliquer sans elle. En effet, deux choses qui n'étaient pas unies, ne peuvent s'allier intimement l'une à l'autre, sans que l'une des deux, pour le moins, subisse quelque changement... Si donc aucune intelligence créée ne peut aspirer à la vision de Dieu, sans que l'essence divine soit en elle comme une forme infiniment intelligible qui l'enveloppe et la pénètre, il faut une modification du côté de la créature; car l'immuable stabilité de la nature divine s'oppose à toute idée de changement dont elle deviendrait le sujet. Or, cette transformation de l'intelligence humaine, où la trouverons-nous, si la lumière de gloire, au lieu d'être une réalité, n'est qu'un vain mot? » Terrien, *La grâce et la gloire*, l. IX, c. III. — *Troisième preuve, Cont. Gent., ibid.*, : Comment la forme intelligible (qu'est *Dieu*), pourrait-elle *devenir la forme d'une intelligence créée*, si cette intelligence ne recevait pas, en elle-même, une participation plus profonde et plus sublime de l'intelligence à qui cette forme est naturellement propre. » Terrien, *ibid.* La gloire, en effet, achève et consomme l'œuvre de la grâce. Ici-bas, la grâce est le principe de notre connaissance surnaturelle de Dieu par la foi. Mais la foi est propre à cette vie. Si dans l'autre vie, la foi doit être remplacée par la claire vision, il est de toute nécessité que la vertu de foi fasse place à une qualité proportionnée à l'acte de vision béatifique. Voir GLOIRE, t. VI, col. 1422-1425. Cf. Franzelin, *op. cit.*, p. 201.

*c) Application.* — Cette démonstration théologique faite, il nous semble désormais facile d'en faire l'application aux différentes théories proposées pour expliquer ce qu'est la lumière de gloire. — *a. Théories fausses et erronées.* — Fausses, parce que philosophiquement insoutenables; erronées, parce qu'en contradiction avec ce que nous considérons comme une cer-

titude théologique. Ce sont des opinions, la plupart antérieures aux condamnations du concile de Vienne, et dont nous trouvons encore quelques échos chez des théologiens postérieurs à 1318. Dans cette opinion, la béatitude serait quelque chose d'incréé, et, dans la vision béatifique, l'âme serait purement *passive*. Ces théologiens admettaient l'existence de la lumière de gloire, mais ils la concevaient comme quelque chose d'incréé, se confondant avec l'acte même de la vision intuitive, lequel n'est que l'acte même de Dieu se connaissant lui-même, et communiqué aux élus. Cette opinion, attribuée à Jean de Ripa par Capréolus, fut professée surtout par Hugues de Saint-Victor, *De sapientia animæ Christi, P. L.*, t. CLXXVI, col. 851, à propos de la vision béatifique du Christ. Dans la béatitude Dieu lui-même est « la sagesse qui nous fait connaître, l'amour qui nous fait aimer, la joie qui nous remplit d'allégresse. » Voir l'exposé de cette doctrine dans Suarez, *op. cit.*, l. II, c. X, n. 2; Lessius, *De summo bono*, l. II, c. VII, et GLOIRE, t. VI, col. 1394. Il est évident qu'au point de vue théologique, cette opinion, si difficile d'ailleurs à comprendre, n'est pas conciliable avec la conclusion que nous avons tirée de la condamnation de Vienne. Au point de vue philosophique, en affirmant que l'âme est purement passive dans l'acte de la vision béatifiante, elle énonce une fausseté évidente, la béatitude résidant dans une opération vitale, et une opération vitale devant nécessairement avoir comme principe actif la puissance même de l'âme. Aussi, le seul point intéressant dans ce coup d'œil rétrospectif accordé à une opinion parfaitement démodée, est de voir comment, après le concile de Vienne, les théologiens partisans de l'état passif de l'âme dans la vision intuitive, accordent leur opinion avec l'existence d'une lumière de gloire créée. Pierre Auriol († 1321), qu'on accuse souvent d'avoir nié l'existence de la lumière de gloire, fait au contraire appel à la définition clémentine, *Quodl.*, IX, a. 4. Mais il entend la lumière de gloire de l'acte même de la vision béatifique, acte surnaturel quant à sa substance et que, par conséquent, à aucun titre, l'intelligence de l'homme ne peut produire. C'est Dieu qui crée dans l'âme la vision béatifique, et l'âme la reçoit simplement. Telle paraît bien être également la doctrine de Durand de Saint-Pourçain († 1332) : la lumière de gloire ne serait que l'essence divine présentée à l'intelligence dans l'acte de vision, et son seul effet serait d'éloigner de l'intelligence les obstacles à la vision. Cf. Suarez, *loc. cit.*, c. XV, n. 29. Beaucoup de nominalistes adoptent l'opinion d'Auriol, Occam, *In IV Sent.*, l. IV, q. XII, a. 3, ad 2; cf. l. I, dist. I, q. II; Richard de Middletown, *In IV Sent.*, l. III, dist. XIV, a. 2, q. III, IV; dist. XLIX, a. 3, q. V; et, avec quelques obscurités, Pierre de la Palu, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XLIV, q. VII, n. 59; dist. XLIX, q. I, n. 43. D'autres, à cause du concile de Vienne, conçoivent la lumière de gloire comme une disposition à recevoir la vision béatifique; Major, *In IV Sent.*, l. III, dist. XIV, q. II, dub. 2; l. IV, dist. XLIX, q. IV; Marsille d'Inghem, *In IIIam*, p. 9, x, a. 2. Quant à Scot et à son école, il n'est pas juste d'affirmer que leur système ne comporte pas la lumière de gloire créée. Scot l'admet pleinement; mais il affirme simplement que dans l'hypothèse où l'âme, dans la vision béatifique, serait purement passive, la nécessité d'une lumière de gloire ne paraît pas démontrée. D'ailleurs, il ne faut pas oublier que, dans l'analyse de la béatitude formelle de l'âme élue, la vision occupe, pour Scot, une place très secondaire. C'est la volonté, avec la jouissance du bien suprême, *fruitio et amor*, qui occupe la place principale. Cf. DUNS SCOT, t. IV, col. 1036-1037. Voir BÉATITUDE, t. II, col. 514; GLOIRE, t. VI, col. 1398. On est donc tenté chez les scotistes de faire passer au second plan la théologie du *lumen gloriæ*, et parfois même à la confondre avec celle de la charité consommée, principe de la béatitude formelle.

Au sujet des théories vieillies qui représentent l'âme comme complètement passive dans la vision béatifique, et qui établissent leur conception de la lumière de gloire en fonction de ce principe, nous faisons nôtre l'appréciation juste et sévère du P. Terrien : Ce serait une erreur, dit-il, « de supposer, comme quelques-uns semblent l'avoir fait jadis, que la lumière de gloire est la propre vision de Dieu, devenue par je ne sais quel écoulement la vision même de la créature. Chimère d'esprits dévoyés qui ne méritent pas qu'on s'attarde à les réfuter. Car, n'est-ce pas folie que de se flatter de voir par un acte qui ne serait pas nôtre? S'il n'y a pas d'autre vision que celle de Dieu, diriez-vous cent fois qu'elle n'est communiquée, cette vision n'est pas à moi; ce n'est pas un acte où je retrouve ma propre vie. Donc, si parfaite que soit la vision divine, elle me laisse dans les ténèbres. Répondrez-vous que si la vision divine n'est pas vôtre, vous en avez conscience, et que par cette conscience vous entrez en possession de son objet. Ce serait encore une illusion manifeste; car ce qui tombe sous l'œil de votre conscience, ce sont vos actes propres et non pas ceux d'autrui. Qui voudrait aller au fond de ces théories y trouverait bientôt le panthéisme comme corollaire ou comme principe... » *Op. cit.*, t. II, p. 167.

*b. Théories insuffisantes.* — Ce sont les théories de Thomassin et de Berti, fortement apparentées avec les précédentes, mais que nous n'osons pas noter aussi rigoureusement, tant à cause de la valeur théologique de leurs auteurs, qu'en raison de certaines nuances qui permettent de les interpréter dans un sens orthodoxe. Berti aussi bien que Thomassin posent en principe que la lumière de gloire est un don *incréé*, Dieu lui-même, illuminant de sa clarté l'intelligence bienheureuse intimement unie à lui. Et c'est en cela que ces auteurs s'apparentent aux théologiens dont il nous semble impossible de concilier l'opinion avec la conclusion théologiquement certaine qu'on doit déduire de la condamnation de Vienne. Franzelin, *op. cit.*, p. 209-210, n'hésite pas à englober dans la même réprobation Thomassin et les anciens partisans de la vision increée. Toutefois, Berti et Thomassin enseignent explicitement que l'intelligence élue est *fortifiée, élevée*, par la lumière de gloire ainsi entendue, et ces expressions semblent quelque peu corriger ce qui serait nettement répréhensible dans la première affirmation. On pourrait donc dire de ces auteurs qu'ils se sont insuffisamment exprimés. Thomassin, *De Deo, Deique proprietatibus*, l. VI, c. XVI; Berti, *De theologicis disciplinis*, l. III, c. III. On a pu également reprocher à Petau, *De Deo Deique proprietatibus*, l. VII, c. VIII, n. 4, d'avoir laissé percer un sentiment qui ne serait pas très éloigné de celui de Thomassin.

Mais ce dernier auteur mérite une recension un peu plus longue, à cause de la synthèse théologique qu'il a voulu tirer des assertions relevées par lui chez les Pères. Suivant Thomassin, la doctrine des Pères se résumerait en deux affirmations principales. Premièrement, la forme intelligible qui rend Dieu visible à l'âme bienheureuse, est le Verbe; de là, cette expression si connue : « voir dans le Verbe ». En second lieu, la lumière de gloire n'est autre que le Saint-Esprit, uni très présentement à l'intelligence du voyant. C'est donc par Dieu qu'on voit Dieu et le Fils est l'*espèce* dans laquelle on voit. Ainsi se trouvent conciliées les affirmations en apparence contradictoires des Pères, que Dieu seul peut se voir, et cependant que les élus voient Dieu.

« Ces deux affirmations, dit Terrien, *op. cit.*, p. 166,

expliquant en bonne part l'opinion de Thomassin, même en supposant qu'elles expriment bien la pensée des Pères, ne vont nullement contre notre doctrine. On en sera pleinement convaincu, pour peu qu'on se rappelle les caractères hypostatiques du Fils et du Saint-Esprit, et les lois de l'*appropriation*. Puisque le Fils procède par voie d'intelligence, comme Verbe, et, par conséquent comme lumière et comme vérité, quoi de plus naturel que d'attribuer singulièrement au Fils ce qui convient à l'essence divine, en tant qu'elle est lumière et vérité? De plus, qu'est-ce que le Verbe, si ce n'est l'image, la ressemblance, le visage, la parole, la manifestation vivante et substantielle de Dieu? Donc, il y a là un nouveau titre pour que le rôle d'image et la fonction de forme idéale que remplit la divinité dans la vision béatifique, lui soient *appropriés*, plutôt qu'au Père ou au Saint-Esprit. D'autre part, ne faut-il pas voir dans le principe supérieur d'activité qui doit relever l'intelligence et la rendre apte à la contemplation de Dieu, le suprême et dernier *perfectionnement* de la créature raisonnable, le *don* par excellence qui soit fait à l'homme, la cause prochaine de son union bienheureuse avec Dieu? Or, si je ne me trompe, c'est là précisément le caractère des effets divins que nous attribuons singulièrement à celui qui se manifeste comme le complément de la Trinité, le Don personnel, l'Union du Père et du Fils, c'est-à-dire, à l'Esprit Saint. »

*c. Doctrine commune.* — Il serait possible, théoriquement, de concevoir la lumière de gloire, par laquelle l'intelligence est élevée à la vision de Dieu, comme un secours *actuel*, d'ordre surnaturel, et reçu dans l'intelligence à la façon d'une grâce actuelle suppléant la grâce habituelle. Cette conception doit être mise en relief, pour expliquer, non la vision intuitive des élus dans la patrie, mais certains actes de vision intuitive passagère, accordée parfois aux hommes encore sur cette terre, et dont saint Thomas reconnaît tout au moins la possibilité, *De veritate*, q. x, a. 11; *In IV Sent.*, l. IV, dist. XLIX, q. II, a. 7. Mais, en ce qui concerne le fait de la vision intuitive dans l'autre vie, il faut dire, avec l'ensemble des théologiens, que la lumière de gloire, requise pour cette vision, est une *qualité créée, divinement infuse dans l'intelligence du voyant.* Il s'agit, en effet, d'un état permanent et qui ne peut s'expliquer d'une façon conforme à la nature des choses que par un secours permanent. Les thomistes ajoutent généralement, que cette qualité doit être ramenée à la catégorie des *habitus*, quoique agissant à la manière de la *puissance*. Ce n'est évidemment qu'un *habitus*, puisque la lumière de gloire n'est accordée qu'en vue d'un acte bien déterminé ; mais c'est un *habitus*, jouant le rôle de puissance, à l'instar des vertus infuses, puisqu'il est reçu en un sujet qui n'est nullement disposé à cet acte et n'a par rapport à lui qu'une puissance obédentielle. Les thomistes pensent qu'il n'est possible d'interpréter logiquement la décision de Vienne que de cette manière. Bañez *In I*[am], q. XII, a 5; D. Soto, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XLIX, q. II, a. 4. Et leur doctrine fait loi dans l'enseignement actuel. Cf. Suarez. *op. cit.*, l. II, c. XIV, n. 7; Franzelin, *loc. cit.;* Mazzella, *De Deo creante*, Rome, 1880, disp. IV, a. 7. n. 852; Pesch, *De Deo uno*, n. 78.

3° *Rôle de la lumière de gloire et de l'essence divine dans l'acte de vision intuitive: psychologie de cet acte.* — Suarez, *loc. cit.*, fait remarquer fort judicieusement que l'interprétation consciencieuse du concile de Vienne nous oblige à admettre que la lumière de gloire est une qualité créée et infuse dans l'intelligence; mais qu'en dehors de cette conclusion, « rien n'est certain ». Toutes les spéculations théologiques relatives à la psychologie de l'acte de vision sont donc dans le domaine des pures opinions théologiques. On comprendra que nous nous contentions d'indiquer brièvement le sens de ces théories et de relever les principales références.

1. *Rôle de la lumière de gloire.* — La lumière de gloire rend l'esprit apte à voir Dieu en lui-même; elle l'élève jusqu'à l'essence divine, à laquelle elle l'applique comme à son objet actuellement intelligible. Elle remplit donc une triple fonction. Premièrement, elle élève l'intelligence créée à l'ordre de la vision intuitive et la rend physiquement capable d'atteindre l'essence divine. Deuxièmement, la vision ne pouvant se produire que par l'union immédiate de l'essence divine et de l'intelligence, la lumière de gloire dispose l'intelligence à cette union. Troisièmement, elle concourt activement avec l'intelligence à l'acte même de la vision. Sur le premier point, il n'y a pas de difficultés entre théologiens : ce n'est que l'expression même de la doctrine catholique. Sur le second point, il y a des divergences sur le rôle de « disposition » que joue la lumière de gloire par rapport à l'union immédiate de l'intelligence avec l'essence divine. Vasquez, *op. cit.*, disp. XLIII, c. III, semble nier ce rôle; Suarez paraît assez hésitant, *op. cit.*, c. XV, n. 21. Cependant, les thomistes enseignent que la lumière de gloire joue le rôle d'une *cause dispositive* par rapport à l'union avec l'essence divine. Jean de Saint-Thomas, *In I*[am] p., q. XII, disp. XIV, a. 3; Gonet, *op. cit.*, disp. III, a. 2; Salmanticenses, *op. cit.*, disp. IV, dub. I., § 2. Voir dans les Salmanticenses les autres références aux auteurs thomistes. La lumière de gloire agit ainsi, dans l'intelligence, à la façon dont l'espèce impresse dispose naturellement l'intelligence à comprendre Gonet, *loc. cit.*, n. 9. Il s'ensuit, ajoutent les théologiens de Salamanque, que, médiatement du moins, la lumière de gloire est aussi disposition à recevoir l'acte de vision béatifique dans l'intelligence bienheureuse; *loc. cit.*, dub. III, § 2. Sur le troisième point, il y a dissentiment entre Suarez et son école d'une part et l'école thomiste de l'autre. Conformément à ses théories de la puissance obédientielle active et de la non-répugnance absolue d'une vision béatifique sans lumière de gloire, Suarez, *op. cit.*, c. XVI, n. 2, cf. *In III*[am] *Sum. S. Thomæ*, disp. XXXI, sect. V et VI; enseigne que la lumière de gloire, principe actif de la vision, n'est cependant pas un principe total. C'est un principe *partiel*, l'intelligence étant un autre principe actif partiel : l'intelligence donne à son acte d'être un acte vital; la lumière de gloire, élevant *instrumentalement* l'intelligence, lui donne d'être un acte de vision divine. Des deux causes partielles actives résulte *un seul principe prochain total et actif* de la vision béatifique, l'intelligence élevée instrumentalement par la lumière de gloire. Cf. Vasquez, *In I*[am] *Sum. theol.*, disp. XLIII c. VI, VII. Les thomistes enseignent une doctrine, moins simple au premier aspect, mais bien plus profonde en réalité. On ne la trouvera nulle part mieux exposée que chez Jean de Saint-Thomas, *op. cit.*, disp. XIV, a. 2. Billuart en a donné un fort bon résumé *op. cit.*, dissert. IV, a. 5, § 5 : « La vision béatifique est un acte vital de l'esprit bienheureux; bien plus c'est la vie bienheureuse de cet esprit. Donc, elle doit effectivement procéder d'une puissance vitale qui lui est intrinsèque et qui se meut par un principe intérieur, et il s'agit en l'espèce de son intelligence. Mais l'intelligence n'est pas cause instrumentale de la vision béatifique : elle en est la cause principale. L'intelligence, éclairée par la lumière de gloire, est à la vision béatifique, ce que la volonté, informée par la charité, est à l'amour de Dieu. Or, la volonté n'est pas cause instrumentale de l'amour de Dieu, mais bien sa cause principale... L'intelligence et la lumière de gloire concourent à l'acte de vision intuitive comme deux causes *totales*, chacune agissant sous un aspect particulier.

La lumière de gloire est la raison totale, formelle et prochaine qui élève et proportionne la faculté intellective à l'acte de vision. Mais l'intelligence (ainsi élevée et proportionnée) devient la cause totale de l'acte de vision. » Et Jean de Saint-Thomas ajoute, avec sa clarté habituelle : « Ce que nous voulons dire, c'est que, dans la vision béatifique, bien que l'intelligence concoure à l'acte comme son principe vraiment vital, vraiment agissant, cependant toute sa raison de concourir à cet acte lui vient uniquement de la lumière de gloire. L'intelligence est élevée et perfectionnée, de façon que sa vertu propre n'est pour rien dans l'acte de vision qui tout entier vient de l'intelligence, mais en tant qu'élevée par la lumière : *ratio influendi est unica, scilicet desumpta ex lumine gloriæ, quæ ita intellectum perficit et elevat, quod non concurrit per propriam virtutem naturalem, ut in suo naturali ordine manentem, sed ut elevatam,* » n. 13. Si l'intelligence était instrument de la lumière de gloire, elle apporterait dans son opération une part de son action propre. C'est de cette façon qu'il faut comprendre les thomistes affirmant que l'intelligence est le principe total radical et éloigné, la lumière de gloire le principe total, et prochain de la vision. Cf. Gotti, *Theologia scholastico-dogmatica*, tract. III, q. IV, dub. III; Salmanticenses, *op. cit.*, disp. IV, dub. IV, n. 62; Gonet, *op. cit.*, disp. III, a. 3, n. 37. Ils ne se refusent pas à dire, si l'on veut bien entendre cette expression dans le sens de leur opinion, que la lumière de gloire et l'intelligence s'unissent pour former un principe actif unique de la vision. Cf. Salmanticenses, *loc. cit.*; Hugon, *De Deo uno*, p. 132.

2. *Rôle de l'essence divine.* — L'intelligence, éclairée et proportionnée à l'acte de vision par la lumière de gloire, doit, selon la définition de Benoît XII, « voir la divine essence d'une vision intuitive et même faciale *sans aucune créature dont la vue s'interpose*, mais immédiatement, *grâce à la divine essence* qui se manifeste elle-même à nu, clairement et ouvertement. » Il est trop clair que la foi catholique, exprimée dans cette décrétale, ne supporterait pas une explication où la vision intuitive aurait pour terme une représentation idéale *créée* de la divinité. Son acte doit se terminer à l'essence divine elle-même. Toutefois, voulant expliquer la psychologie de la vision intuitive d'après la psychologie de l'acte naturel de l'intelligence créée, les théologiens ont adapté leurs formules et leurs systèmes à la vision intuitive. De là les questions relatives au rôle que joue l'essence divine dans l'acte de la vision.

*a*) *L'essence divine seule joue le rôle d'* « *espèce impresse* ». — Pour comprendre, l'intelligence doit être impressionnée par l'objet vers lequel son acte se dirige. Cette impression ne peut être qu'une représentation idéale de l'objet. Mais cette représentation est essentiellement objective; elle n'ajoute rien à la puissance même de comprendre, et ne fait que lui rendre présent son objet. C'est l'espèce « impresse », que, dans la théorie scolastique, à peu près universellement admise, les philosophes conçoivent comme le produit de l'abstraction opérée par l'intellect agent sur les données des sens. Ce premier principe rappelé, on comprendra facilement les assertions suivantes :

*a. Dans la vision intuitive, aucune espèce impresse créée n'est possible.* — Créée, cette représentation intellectuelle ne saurait reproduire idéalement l'essence divine : une représentation créée est essentiellement finie et bornée. Tous les théologiens conviennent en fait de cette vérité. Là où les théologiens ne sont plus d'accord, c'est dans la solution du problème très spéculatif, si, de puissance absolue de Dieu, une espèce créée pourrait être représentative de l'essence infinie. Les anciens théologiens, à part Auriol et quelques commentateurs de Scot, ne se préoccupèrent pas d'une telle question. Elle n'a été soulevée qu'au XVI^e siècle par Suarez, Molina, Vasquez, selon qui il n'y aurait pas contradiction à admettre une représentation créée de l'essence incréée. Voir, en sens inverse, la doctrine communément admise, dans Jean de Saint-Thomas, *op. cit.*, disp. XIII, a. 3, n. 1; Gonet, *op. cit.*, disp. II, a. 1; et le catéchisme du concile de Trente, part. I^a, c. XIII, n. 8.

*b. L'essence divine joue le rôle d'espèce impresse.* — C'est l'opinion de saint Thomas, *Cont. Gent.*, l. III, c. LI; *Sum. theol.*, I^a, q. XII, a. 5; III^a, q. IX, a. 3, ad 3. Et l'opinion de saint Thomas est universellement admise, sauf par Suarez, qui ne peut concevoir comment l'essence divine peut être espèce impresse sans informer physiquement l'intelligence humaine, et conclut en conséquence à un concours spécial de la part de l'essence divine, sans déterminer d'ailleurs en quoi réside précisément ce concours, *op. cit.*, c. XII, n. 14 sq. Vasquez, plus radical que Suarez, n'accorde à l'essence divine qu'un concours d'ordre général, analogue à celui qui se produit dans tout acte d'intelligence, *op. cit.*, disp. XLIII, c. III. On a vu, plus haut, la solution de la difficulté qui arrêta ces théologiens. Pour l'exposé de l'opinion commune, on consultera avec profit Gonet, *op. cit.*, disp. II, a. 3; Salmanticenses, *op. cit.*, disp. II, dub. II; Billuart, *op. cit.*, dissert. IV, a. 7, et, spécialement pour la solution des difficultés, Jean de Saint-Thomas, *op. cit.*, disp. XIII, a. 4. Parmi les auteurs contemporains, voir Jannssens, *De Deo uno*, In q. XII, a. 2, 3. p. 128 sq.; Pesch, *De Deo uno*, n. 80; Palmieri, *De Novissimis*, Prato, 1908, § 68; Satolli, *In Summam theologicam Divi Thomæ Aquinatis* (a Q. I ad Q. XIII), Rome, 1884, q. XII, a. 2; Hugon, *De Deo uno*, q. IV, a. 2, p. 110.

*c. L'essence divine concourt-elle activement à l'acte de vision?* — La forme interrogative sous laquelle nous présentons ce nouvel aspect du problème psychologique de la vision intuitive montre que les théologiens sont ici dans un désaccord assez accentué. Et le désaccord franchit même le seuil du sanctuaire thomiste. La difficulté de la solution affirmative, proposée par la plupart des grands théologiens de l'école de saint Thomas, Cajétan, dans son *commentaire*, les Salmanticenses, *op. cit.*, disp. II, dub. III; Gonet, *op. cit.*, a. 4; Jean de Saint-Thomas, *loc. cit.*, etc., c'est d'expliquer comment l'essence divine, concourant activement à l'acte de vision, n'est pas, par le fait même, subordonnée à l'intelligence. Aussi, non seulement d'autres théologiens, libres de toute attache vis-à-vis du thomisme, Suarez, Vasquez, Tolet, mais encore des dominicains comme Bañez, dans son commentaire sur la *Somme*, et quelques autres thomistes de moindre renom, ont pensé qu'il suffisait de concevoir l'essence divine comme principe *formel* de la vision intuitive, sans lui accorder un concours actif dans cette vision. La logique voudrait que ce concours actif fût accordé à l'essence divine; la difficulté inhérente à cette solution logique doit être résolue conformément aux principes posés plus haut, voir col. 2360, dans le parallélisme de la vision intuitive et de l'union hypostatique : la transcendance de l'acte pur intelligible suffit à nous faire entrevoir la possibilité pour cet acte pur de devenir la forme intelligible de notre esprit (et partant, de concourir activement à la production de l'acte), sans cependant lui devenir inhérent à la façon d'un accident (et partant de lui être subordonné). On comprend mieux d'ailleurs, dans la formule rigoureusement thomiste, comment, dans la vision intuitive, l'esprit créé devient vraiment participant de la vie divine dans la pleine acception du mot. Cf. Hugon, *op. cit.*, p. 111-113.

*b*) *L'essence divine,* « *espèce expresse* » *dans la vision béatifique.* — La psychologie thomiste distingue, dans

l'opération intellectuelle, l'opération elle-même par laquelle l'esprit comprend, saisit, forme une idée, et l'idée elle-même qu'elle appelle le verbe mental, ou l'espèce expresse. Saint Thomas, distingue très certainement, d'une distinction réelle, l'acte même de comprendre, et l'idée formée par cette opération. L'acte de l'intelligence est ce *par quoi, id quo,* l'esprit comprend; le verbe mental est ce *en quoi, in quo,* il comprend. Voir un bon exposé de la théorie thomiste dans Billot, *De Deo trino,* procemium, § 2. — Suarez ne pouvant distinguer l'un de l'autre le mouvement de la puissance et son terme, est obligé de confesser que l'opération de l'esprit et le verbe ne sont qu'une seule et même réalité. Voir Suarez, *Metaph.*, disp. VIII, sect. IV, n. 2. Quand donc on demande si, dans la vision intuitive, il y a production d'un verbe créé, les thomistes répondent négativement. L'opération de l'intelligence se termine nécessairement à l'essence divine qui joue, ici encore, le rôle d'espèce expresse, comme elle jouait le rôle d'espèce impresse. Suarez au contraire admet un verbe créé, c'est-à-dire une opération de l'intelligence, acte vital complet, se terminant d'ailleurs à l'essence divine, vue en elle-même. Question assez secondaire, on le voit, et sur laquelle les théologiens sont en désaccord pour des motifs d'ordre philosophique, sur lesquels nous n'avons pas à insister ici. Voir, du côté des thomistes, Gonet, *loc. cit.;* Billuart, *loc. cit.;* Salmanticenses, disp. II, dub. IX; et parmi les contemporains, Billot, *De Deo uno,* th. XIII, *corollarium;* Tabarelli, *De Deo uno,* p. 303 sq.; Janssens, *op. cit.*, p. 434; Van der Meersch, *De Deo uno et trino,* Bruges, 1917, n. 304. Dans l'autre école, Suarez, *op. cit.*, c. XX; Mazzella, *De Deo creante,* n. 820 sq.; Pesch., *op. cit.*, n. 81; Piccirelli, *De Deo uno et trino,* Naples, 1902, p. 318 sq.; 393 sq. — Nous ne faisons qu'indiquer une opinion moyenne, jadis assez en faveur même, près de certains thomistes : l'essence divine pourrait être vue dans l'acte de vision intuitive sans verbe mental créé; mais, en fait, ce verbe créé existe. On cite, parmi les principaux tenants de cette opinion Capréolus, Sylvius, S. Bonaventure, Scot, Sylvestre de Ferrare, Vasquez et Molina. Voir les références dans les Salmanticenses, *loc. cit.*, § 2. Les autres thomistes font valoir, à l'égard de l'espèce *expresse* représentative de l'essence divine, les mêmes arguments d'impossibilité qui militent contre l'espèce impresse. Le fini ne peut représenter l'infini. Et, d'autre part, ils affirment qu'une opération de l'intelligence n'aboutit pas nécessairement à la production d'un verbe créé. Toute *diction* de verbe, est une *intellection,* mais la réciproque n'est pas vraie, dès là que l'essence divine, par sa transcendance même, supplée le verbe créé.

3. *Conclusion.* — On peut condenser en quelques mots toute cette théorie psychologique de la vision intuitive. « Dans tout acte d'intellection, écrit Mgr Janssens, *loc. cit.*, p. 429, on doit distinguer trois choses : l'espèce impresse, la faculté agissante, et le terme de son action... Dans la vision intuitive, Dieu lui-même joue le rôle d'espèce impresse en se présentant à l'intelligence; Dieu fortifie la faculté, en lui rendant possible la réception même de cette présence divine; Dieu, enfin, vu en lui-même est le terme de l'action du voyant. Seule la lumière divine, fortifiant et élevant la faculté est quelque chose de créé en dehors de Dieu. » Toute explication qui tendrait à substituer à l'essence divine une espèce ou un verbe créé, représentatifs de Dieu lui-même, que cette explication se présente d'une façon absolue, ou d'une manière simplement hypothétique (comme chez ceux qui ne l'envisagent qu'au point de vue de la puissance absolue de Dieu) est une explication entachée de rationalisme, à laquelle on peut appliquer l'appréciation portée contre l'hypothèse suarézienne par M. Mahieu, Suarez, *Sa philosophie et les rapports qu'elle a avec sa théologie,* Lille, 1921, p. 221 : « Cette théorie atténue sensiblement la différence entre la vision béatifique et la connaissance surnaturelle que l'on peut avoir de Dieu ici-bas. Au fond, elle ne met entre l'une et l'autre qu'une différence de degré et ceci au préjudice de la vision béatifique qui n'est plus avec la même rigueur une vision puisqu'elle n'atteint Dieu que par l'intermédiaire d'une *species* et que la *species* n'est jamais qu'une image imparfaite de l'objet. Dans ce système, les expressions scripturaires qui concernent la connaissance des bienheureux se vérifient moins exactement : nous ne voyons pas Dieu précisément « comme il est, » « face à face »; nous ne le voyons pas comme il se voit lui-même; nous n'avons pas avec lui cette similitude dont parle saint Jean; nous n'avons pas cette « participation à la nature divine », c'est-à-dire à la manière d'opérer de Dieu dont parle saint Pierre : car la nature c'est l'essence comme principe d'opération. Et il devient moins aisé de répondre à ceux qui, pour nier la possibilité de la vision béatifique, objectent que Dieu dépasse la capacité de l'intelligence créée, si élevée qu'on la suppose par les dons surnaturels, tandis que dans le système opposé, la connaissance revêt un caractère tout particulier : l'objet connu n'entre pas dans le connaissant pour se rapetisser à sa mesure; c'est au contraire le connaissant qui se hausse jusqu'à son objet. »

V. OBJET. —1° *Objet principal : Dieu, lui-même, tel qu'il est.* — Cette détermination de l'objet principal de la vision intuitive résulte des définitions mêmes de l'Église : *vident divinam essentiam,* dit Benoît XII; et, plus explicitement encore, *intueri clare ipsum Deum trinum et unum,* dit le concile de Florence. Atteignant par la vision intuitive l'essence divine *telle qu'elle est en elle-même,* les élus ne peuvent pas ne pas en connaître et les attributs et les relations subsistantes, qui s'identifient dans la réalité avec cette essence. « Il ne faudrait pas s'imaginer, écrit avec raison le P. Terrien, *op. cit.*, l. IX, c. IV, p. 170, que Dieu puisse se montrer à qui le contemple, à demi, comme par fragments. Il est l'unité pure : par conséquent, le voir, c'est le voir tout entier ». Et c'est à dessein que le concile de Florence définit que Dieu sera vu, non seulement dans son unité, mais encore dans la trinité adorable des personnes.

Et pourtant, une formule si simple donne lieu à deux graves controverses dogmatiques et à plusieurs discussions théologiques. Il faut nous arrêter sur les premières et signaler tout au moins les secondes.

1. *Première controverse dogmatique : incompréhensibilité divine et vision intuitive.* — Il est de foi que Dieu est *incompréhensible,* cf. concile de Latran de 649, can. 1; IVe concile de Latran, can. *Firmiter;* concile du Vatican, sess. III, c. I; Denzinger-Bannwart, n. 254, 428, 1892. Le terme latin *comprehendere* a deux significations. Il peut être employé tout d'abord, dans un sens général, pour exprimer la connaissance intuitive, par opposition à la connaissance médiate, abstraite ou indirecte. En ce sens, les élus admis à la vision béatifique, sont dit *comprehensores.* Mais il peut être employé dans le sens spécial de pénétrer de part en part, d'épuiser par la connaissance toute l'intelligibilité de l'objet. Comprendre, en ce sens, c'est connaître l'objet autant qu'il est connaissable en lui-même. Or, nulle intelligence créée ne peut arriver à connaître l'essence divine selon le degré de perfection où elle est connaissable. Cela est évident; Dieu acte pur et sans limites, est infiniment connaissable. D'autre part, nulle intelligence créée ne peut connaître Dieu infiniment. Il est donc impossible qu'elle le comprenne. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia, q. XII, a. 7.

Mais une telle affirmation dogmatique ne crée-t-elle pas une antinomie avec le dogme de la vision intuitive? Car il n'est pas possible de restreindre l'incompréhensibilité divine aux seuls hommes encore dans l'état de voie et d'admettre que les élus, voyant Dieu tout entier, le voient aussi parfaitement qu'il se voit lui-même. Même appliquée à l'âme du Christ, cette affirmation a été censurée par le concile de Bâle, dans un livre d'Augustin de Rome. La proposition censurée était celle-ci : *Anima Christi videt Deum tam clare et intense quam clare et intense Deus videt seipsum.* Sess. xxii, dans Mansi, *Concil.*, t. xxix, col. 109. Le pape Nicolas V, confirma postérieurement la condamnation. D'ailleurs, l'inégalité de perfection dans la vision des différents élus, nous oblige à conclure que les élus n'ont pas de Dieu une connaissance compréhensive malgré la vision intuitive qu'ils ont de Dieu. Voir Compréhensive *(Science)*, t. iii, col. 632-645.

On n'a pas ici à démontrer le dogme de l'incompréhensibilité divine; mais, le supposant, de proposer sa conciliation avec le dogme de la vision intuitive. Plusieurs solutions ont été proposées :

*a) Solution de Vasquez.* — Ce théologien, *op. cit.*, disp. LII, semble tout d'abord favoriser l'opinion de quelques théologiens nominalistes, affirmant que de puissance absolue de Dieu, la compréhension de l'essence divine pourrait être le partage des élus. Toutefois, en fait, il n'en est pas ainsi. Bien que les documents authentiques ne nous permettent pas de dire qu'il est de foi que Dieu soit incompréhensible *pour ses élus*, il faut tenir cependant, sous peine de *témérité*, cette assertion pour vraie, c. ii. D'autre part, il lui semble bien difficile de ne pas admettre que les élus, voyant Dieu, simple dans son être et dans sa nature, ne voit pas Dieu dans toute son intelligibilité. Comment donc sauvegarder l'incompréhensibilité divine? Vasquez condense son « explication plus facile » de l'incompréhensibilité dans la disp. LIII, c. iv. Les élus voient Dieu tout entier et totalement en tout ce qui est *formellement* contenu dans l'essence divine. Mais, Dieu demeure incompréhensible pour eux, parce qu'ils ne voient pas tous les effets contenus dans la cause première, d'une façon réelle ou possible. *Quamvis beatus videat in Deo quidquid in eo est formaliter, non tamen videt omnia quæ ipsum consequi et ab eo pendere possunt : nec enim possibilia omnia, neque futura, quæ ex consilio Dei pendent, cognoscit beatus.* A prendre à la lettre cette affirmation, il faudrait dire que l'incompréhensibilité divine n'est plus un attribut de l'essence divine comme telle, et que l'inégalité de la vision intuitive chez les élus est tout accidentelle. Cf. Jean de Saint-Thomas, *op. cit.*, disp. XV, a. 8, n. 21. Voir la réfutation de Vasquez, dans Franzelin, *De Deo uno*, th. xviii, § 2.

Bien que Suarez soit plus ferme que Vasquez sur le dogme de l'incompréhensibilité de Dieu, *op. cit.*, c. v, n. 2-6, il paraît cependant se rapprocher singulièrement de lui quant à la conciliation du dogme de la vision intuitive et du dogme de l'incompréhensibilité. Voir cependant un essai d'explication de la doctrine de Suarez en sens opposé par Franzelin, *loc. cit.*, p. 239. Voici d'ailleurs comme s'exprime Suarez : *Dicamus ad comprehensionem non satis esse cognoscere totum id quod in re cognita formaliter inest, sed etiam illa omnia ita cognoscere, ut ex vi vitalis modi cognoscendi ea comprehendantur omnia, quæ quovis modo ab illa essentia emanant, aut emanare possunt. Et hoc ipsum est cognosci non tantum rem totam, sed etiam totaliter*, c. xxix, n. 13. Tout en gardant la terminologie de la solution traditionnelle, Dieu connu tout entier, mais non totalement, *totus, non totaliter*, Suarez, en réalité, se rapproche de Vasquez. C'est que sa tournure d'esprit et sa métaphysique l'empêchent de concevoir une incompréhensibilité autre que l'incompréhensibilité *extensive.* Les textes qu'il apporte de saint Thomas en faveur de son explication s'entendent fort bien de l'incompréhensibilité extensive; mais ils n'épuisent pas la question. De Vasquez, il faut rapprocher Petau, *De Deo Deique proprietatibus*, l. VII, c. iv, n. 3-4, 8-9, et, plus près de nous, Palmieri, *De novissimis* § 75. Petau combat expressément la doctrine communément admise, et qu'il méconnaît très certainement, à voir la façon dont il en attaque le plus complet, le meilleur et peut-être le plus clair représentant, Didace Ruiz, S. J., *De scientia Dei*, disp. VI.

*b) Solution de Tolet et de Thomassin.* — Le cardinal Tolet, dans son commentaire sur la *Somme*, *In Iam*, q. xii, a. 7, tombe dans l'excès opposé. Il explique l'incompréhensibilité divine en regard de la vision intuitive, en ce que les bienheureux ne perçoivent pas toutes les perfections divines, et n'en connaissent pas tous les degrés dans leurs infinies multiplications. Dieu n'est donc pas vu tout entier. C'est encore ici la métaphysique imaginative qui est à la base du système théologique : la vision de dix attributs, écrit Tolet, implique une vertu intellective plus grande que la vision de huit attributs seulement. Or Dieu a une infinité de perfections : pour les voir toutes, il faudrait donc une vertu infinie. Il est donc impossible à un esprit créé de voir Dieu tout entier. Et, prenant à partie l'argument traditionnel tiré de la simplicité divine, Tolet affirme que si cet argument avait une réelle valeur, il faudrait immédiatement en conclure que l'acte de la vision intuitive fait connaître en Dieu aux élus toutes les créatures possibles, tous les jugements secrets de Dieu, toutes les volontés cachées, car tout cela existe formellement en Dieu. Mais qui osera soutenir une pareille conséquence? Donc la simplicité divine n'est pas un argument suffisant pour prouver que les élus voient Dieu dans toutes ses perfections. Thomassin, *De Deo Deique proprietatibus*, après avoir posé, c. xvii, n. 1, le principe traditionnel qu'en raison de la simplicité divine, Dieu ne peut être vu sans être vu tout entier, *vix videri potest, quin videatur totus*, explique, au c. xix, l'incompréhensibilité divine, et il s'attache à démontrer par la sainte Écriture et les Pères, *quantumvis beati clare et intuitive Deum videant, nec tanto tamen lumine, nec tanto acumine videre, ut totum vel ex toto; sed multa ipsos præterire, et plura quam vulgo soleant suspicari*, n. 3. Et ce n'est pas seulement en raison des créatures possibles et de ses jugements secrets que Dieu est incompréhensible de cette façon, mais c'est encore en raison de son essence même, n. 11. Ce qui est vu tout entier est vu totalement, et n'est pas incompréhensible. Il faut donc que Dieu ne soit pas vu tout entier, sans quoi il ne serait plus incompréhensible, c. xx, n. 5.

Cette explication de l'incompréhensibilité divine ne paraît pas être l'apanage des seuls Tolet et Thomassin. Vasquez, disp. LIII, c. i, y fait allusion et en parle comme d'une thèse mise par certains théologiens contemporains (on pense qu'il vise ici le cardinal Tolet) sous le patronage de François Vitoria. Quoi qu'il en soit, cette thèse va à l'encontre de la doctrine communément admise par les théologiens, et qu'il faut maintenant exposer en la défendant contre les critiques que lui adressent Tolet et Thomassin.

*c) Solution traditionnelle.* — La solution traditionnelle tient en deux mots : Dieu est vu tout entier, *totus*, mais non pas totalement, *non totaliter.* Cf. S. Thomas, *In IV Sent.*, l. III, dist. XIV, q. i, a. 2; q. i, ad 2. Dieu est vu tout entier, si nous considérons que la connaissance qu'en ont les bienheureux se *termine* à Dieu, tel qu'il est en lui-même, être infiniment simple et qu'on ne peut voir sans le voir tel

qu'il est. Mais il n'est pas vu entièrement, si nous considérons le *principe* d'où émane l'acte de vision intuitive. Ce principe, l'intelligence créée, et élevée par la lumière de gloire, si parfait que nous le supposions, est cependant infiniment distant de la perfection de l'essence divine dans l'ordre de l'intelligibilité. L'essence divine est infiniment intelligible; l'esprit bienheureux ne peut la saisir que d'une manière finie. Et c'est en cette disproportion que se trouve la conciliation de dogme de la vision et de celui de l'incompréhensibilité divine. Mais remarquons-le immédiatement, la disproportion qui existe entre la mesure du sujet qui voit Dieu et la mesure de l'objet vu, c'est-à-dire de Dieu lui-même n'est pas seulement question d'extension, mais encore question d'*intensité*. Et c'est sur ce dernier point que la thèse de Vasquez certainement, la position de Suarez et de Petau probablement sont en défaut. A supposer par impossible que la vision intuitive n'ait pour objet que l'essence divine considérée en soi et non comme la forme idéale contenant éminemment tous les possibles, ou encore manifestant les secrets desseins du Tout-Puissant, cf. Gonet, *op. cit.*, disp. V, a. 6, elle resterait encore incompréhensible. Saint Thomas expose ce point de vue dans la *Somme contre les Gentils*, l. III, c. LV : « Tout ce qui est « compris » par quelqu'un, doit être connu aussi parfaitement qu'il est connaissable. Or, la substance divine est quelque chose d'infini par rapport à toute intelligence créée... Il est donc impossible que la vision d'une intelligence créée soit adéquate à la divine substance vue par cette intelligence, c'est-à-dire que cette intelligence voie l'essence divine aussi parfaitement qu'elle est intelligible. » Et dans la *Sum. theol.*, q. XII, a. 7, ad 2 : « Dieu donc est dit incompréhensible, non parce qu'il y a quelque chose en lui qui n'est point vu, mais parce qu'il n'est pas aussi parfaitement vu qu'il est visible. » Connaître Dieu tout entier, mais non totalement, c'est donc affirmer que tout en connaissant Dieu comme l'être infini, (ceci est l'aspect de l'objet de la vision intuitive, objet tout entier connu), notre mode de connaissance reste fini (et ceci est l'aspect du sujet connaissant). C'est ainsi, remarque encore saint Thomas, apportant un exemple bien capable de faire entendre cette doctrine délicate, que quelqu'un peut savoir qu'une proposition est démontrable et ne pas savoir la démontrer. Il connaît dans sa totalité le mode d'être de cette proposition, mais son mode de connaître n'est pas adéquat au mode d'être de la proposition. De même, les élus connaîtront dans le ciel l'Infini; ils connaîtront qu'il est infini, sans pourtant le connaître d'une manière infinie. Ils verront l'infini, un peu comme sur terre un objet vu à distance ou avec des moyens trop faibles peut être vu tout entier, sans être vu aussi parfaitement que s'il est à meilleure portée ou si le regard est rendu plus perçant.

Remarquons ensuite et en conséquence de ce qui vient d'être dit, que l'incompréhensibilité divine est encore une question d'*extension*. A propos de la plénitude de la science du Christ, saint Thomas, *Compendium theologiæ*, c. CCXVI, enseigne que si parfaite que fût la science de vision du Christ par rapport à celle des anges et des âmes, elle ne pouvait cependant être assez étendue pour permettre à l'humanité de Jésus de saisir dans la cause première tous les effets qui y sont renfermés. On trouvera aussi dans Jean de Saint-Thomas, *op. cit.*, a. 8, un excellent développement de ce point de vue. Mais, si clair qu'apparaisse le principe nous obligeant à limiter quant à son extension la science de vision des élus par rapport à tous les possibles dont l'essence divine contient la représentation idéale, il reste encore à déterminer la raison de cette limitation. Saint Thomas donne de cette limitation deux raisons, l'une prochaine, l'autre éloignée. La raison prochaine, c'est la nature même de la dépendance des effets par rapport à la cause première. Certains effets ont leur rapport de dépendance marquée avec plus de netteté; d'autres se rattachent à la cause moins apparemment, soit parce que plus éloignés, soit surtout, lorsqu'il s'agit des choses existantes ou des événements dépendant des libres décrets de Dieu, à cause de cette liberté même de la volonté divine. Dieu peut toujours ne manifester dans son essence cause première et suréminente de tout, que ce qu'il veut bien y laisser percevoir aux élus. Cf. *Sum. theol.*, Iª, q. LVII, a. 5; Gonet, *op. cit.*, disp. V, a. 3; Billuart, dissert. IV, a. 10; Salmanticenses, disp. VII, dub. III. Les effets les plus manifestes sont plus facilement connus; les plus cachés sont plus difficilement atteints. Cf. Gonet, a. 7, § 2. Mais cette différence même dans la connaissance que donne la vision intuitive tient à une cause plus profonde et plus éloignée, c'est-à-dire au plus ou moins de participation qu'ont les élus à la lumière de gloire, organe de la vision intuitive. C'est par une application des mêmes principes que se résolvent toutes les questions similaires relatives à la limitation de la connaissance intuitive quant aux décrets libres de Dieu, quant aux effets présents et futurs : ceux qui sont connus, sont connus en raison de la vision intuitive, quoi qu'en aient pu penser quelques rares théologiens, Durand de Saint-Pourçain, *In IV Sent.*, l. III, dist. XIV, q. II, n. 4, 5; l. IV, dist. XLIX, q. III, n. 12; Vasquez, *op. cit.*, disp. L, c. III, n. 23; Molina, *In Iam*, *Sum. theol.*, q. XII, a. 8, disp. V, memb. 5, 6. Sur toutes ces questions et les controverses secondaires qu'elles comportent, on consultera les Salmanticenses, *op. cit.*, disp. VII, dub. III, IV, V, où les différents aspects de ces problèmes plus théologiques que dogmatiques, et même plus scolastiques que théologiques, sont longuement et minutieusement élucidés.

2. *Deuxième controverse dogmatique : vision intuitive et inégalités dans le degré de la vision.* — Que les élus jouissent inégalement du bonheur céleste et que, par conséquent la vision intuitive, qui est le principe de ce bonheur, soit inégale chez les uns et les autres, c'est une vérité de foi catholique, que l'on a suffisamment exposée à l'article GLOIRE, t. VI, col. 1416 sq. Le point qui touche plus particulièrement à notre sujet est la conciliation de cette antinomie apparente : vision *intuitive*, vision *inégale*. Tout d'abord éliminons une équivoque possible sur l'épithète *inégale*, appliquée à la vision intuitive accordée aux anges et à celle accordée aux hommes. Alarcon, voir t. I, col. 658, dans son commentaire, *Prima pars theologiæ scholasticæ*, Lyon, 1633, q. XII, disp. III, c. VI, établit une différence essentielle entre la vision des anges et celle des hommes, comme si l'une était d'autre nature que l'autre, et ce théologien appuie son dire sur l'autorité d'autres auteurs, Richard de Middletown, Major, Durand de Saint-Pourçain, Molina, et quelques autres moins connus qu'il cite. Mais l'ensemble des théologiens rejette cette hypothèse qu'aucune raison plausible n'appuie. Cf. Gonet, *op. cit.*, disp. IV, a. 1; Salmanticenses, *op. cit.*, disp. V, dub. II. Admettons donc une simple différence de degré, quant à l'intensité et quant à l'extension dans la vision intuitive, chez tous ceux, anges ou hommes, qui en bénéficient dans le ciel. Reste à résoudre la question : d'où provient, en face de la souveraine et unique intelligibilité de l'objet, cette différence de perfection dans la vision de cet objet?

La solution, communément admise, est que toutes les inégalités de vision intuitive ont leur racine dans le plus ou moins de participation à la lumière de gloire. Cf. Suarez, *op. cit.*, c. XII, Jean de Saint-Thomas, *op.*

*cit.*, a. 6, n. 10 sq.; Billuart, *op. cit.*, dissert. IV, a. 8. Après ce que nous avons dit du rôle de la lumière de gloire, aucune obscurité ne subsiste dans cette affirmation. Voir col. 2377. Mais, sur cette réponse, se greffe une question subsidiaire, dont Cajétan, à propos de la vision intuitive du Christ, *In III*am, q. x, a. 4, ad 2, a mis en relief la répercussion dogmatique. Il s'agit de savoir si, en plus de cette raison admise par tous, il ne faudrait pas, pour expliquer l'inégalité de condition des élus, faire état de la puissance, de l'activité et de la perspicacité naturelles de l'intelligence. Cet aspect du problème n'est pas purement scolastique : envisagé par rapport à Notre-Seigneur, il comporterait, en cas de réponse affirmative, la possibilité d'une science de vision plus parfaite, d'intelligence plus déliée et plus forte, si le Christ avait pris, non la nature humaine, mais la nature angélique. Et telle est bien la solution préconisée par Cajétan, *loc. cit.*, et qu'on retrouve chez Scot, *In IV Sent.*, l. III, dist. XII, q. III; Durand de Saint-Pourçain, *id.*, disp. XIV, q. I; Molina, *op. cit.*, a. 6, disp. II. L'ensemble des théologiens, surtout de l'école thomiste, soutient l'opinion négative et s'appuie sur l'autorité du docteur angélique, *Sum. theol.*, Ia, q. XII, a. 6, et ad 3um, a. 7; *Cont. Gent.*, l. III, c. LVIII; *In IV Sent.*, l. IV, dist. XLIX, q. II, a. 4; et sur la raison théologique, la lumière de gloire étant le principe total et prochain de la vision intuitive. Cf. col. 2372. Voir Gonet, disp. IV a. 2; Salmanticenses, disp. V, dub. III, § 2. Puisque Cajétan a soulevé la question à propos de l'âme de Jésus-Christ ne semble-t-il pas que précisément ç'aurait dû être pour lui une raison de plus d'adopter l'opinion commune, puisque le Christ eut une science de vision qui dépasse toute science de vision, sa grâce ayant atteint la plénitude possible? Voir Jésus-Christ. Et, envisageant le présent problème par rapport à la sainte Vierge, le P. Terrien fait un raisonnement analogue, pleinement concluant en faveur de l'opinion thomiste : « La Reine du ciel, considérée dans ses facultés naturelles, quelques perfections que lui reconnaisse notre amour, n'est pas comparable aux esprits angéliques. Et pourtant qui oserait dire ou penser qu'un ange, fût-il le plus sublime des séraphins, plonge au sein de Dieu un regard aussi ferme, aussi pénétrant, aussi large que cette glorieuse mère du Sauveur? Le génie n'est ni le titre à la récompense éternelle, ni la mesure à laquelle cette récompense est proportionnée. » Et l'auteur tire cette conclusion qui, résumant la doctrine ci-dessus exposée, sera la nôtre : « Les visions chez les bienheureux sont inégales, parce que tous ne participent pas de la même manière à l'infinie perfection de l'intelligence divine; en d'autres termes, parce que la lumière de gloire, ce principe prochain de l'intuition de Dieu, ne leur est pas infusée au même degré. Or, ajoute saint Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, Ia, q. XII, a. 6; *Cont. Gent.*, l. III, c. LVIII, la mesure de cette lumière ne sera pas la plus ou moins grande vertu de la nature, mais la charité : « car là où il y a plus de charité, il y a plus de désir, et c'est de la véhémence du désir que vient l'aptitude à recevoir le bien poursuivi. » *La grâce et la gloire*, l. IX, c. IV.

3. *Discussions théologiques.* — Il suffit de signaler ici, avec les références indispensables, deux controverses théologiques, sans intérêt dogmatique, et que l'enseignement de la vérité catholique a reléguées avec raison depuis longtemps dans l'oubli.

La première, formulée d'une façon absolue, fut soulevée jadis par certains nominalistes. Ces théologiens prétendaient que la vision intuitive ne pouvait faire connaître tous les attributs de Dieu aux élus, certains de ces attributs, comme la science, la toute-puissance, ne pouvant être connus dans leur essence même qu'à la condition de pénétrer le nombre infini des créatures possibles, dont l'existence dépend de l'exercice de ces attributs. Mais il est facile de répondre que la connaissance de la science infinie et de la toute-puissance divine n'implique pas la connaissance détaillée des effets concrets qui peuvent dépendre de ces attributs. Sur cette première discussion, voir Gonet, *op. cit.*, disp. V, a. 1; Billuart, *op. cit.*, diss. IV, a. 10; Salmanticenses, *op. cit.*, disp. VII, dub. I.

La seconde dispute, formulée d'une façon simplement hypothétique, à cause de la définition dogmatique de Florence, condense une vieille controverse entre thomistes et scotistes. Se pourrait-il faire, théoriquement, que la vision intuitive donnât aux élus la connaissance de l'essence divine, sans leur révéler les attributs divins et même les personnes divines? l'intérêt de pareilles discussions d'école est plus que médiocre. L'opinion affirmative est tenue par l'école scotiste. Saint Thomas et ses disciples enseignent avec raison qu'on ne peut voir Dieu tel qu'il est, sans voir ses attributs et les personnes divines. Toute hypothétique que soit l'opinion scotiste, elle n'en est pas moins contradictoire et fausse. Voir les auteurs précédemment cités, Gonet, a. 2; Billuart, *loc. cit.*, Salmanticenses, dub. II.

2° *Objet secondaire : les créatures vues en Dieu.* — 1. *Distinction de deux ordres de connaissance dans la vie bienheureuse par rapport aux choses distinctes de Dieu.* — Nous ne rappelons ce principe, déjà exposé à Gloire t. VI, col. 1408, que pour mettre en relief le sens des mots : *vues en Dieu*. Les élus, en effet, ne connaissent pas tout ce qui concerne les créatures par le seul fait qu'ils voient la cause première de toutes choses dans son essence même. Daniel, X, 13, nous apprend que les anges ne savaient pas tout ce qui concernait le peuple juif. Il est certain d'ailleurs que les mêmes esprits bienheureux ne connaissaient pas l'incarnation dans tous ses détails. Il est probable aussi, assure Lessius, *De summo bono*, l. II, c. X, n. 69, que des événements de peu d'importance, qui cependant ne peuvent rester ignorés des élus parce qu'ils les touchent de près, ne sont pas connus d'eux par la vision intuitive d'une connaissance toujours actuelle et permanente. Il est donc nécessaire que Dieu les leur fasse connaître par des *espèces* créées et infuses, en dehors de cette connaissance intuitive qu'ils ont des choses dans le Verbe. Mais ceci ne signifie point que l'essence divine ne puisse être aussi le moyen dans lequel *(medium in quo*, disent les théologiens), d'une façon permanente et toujours actuelle, Dieu ferait connaître aux élus certaines des vérités concernant les créatures. Les deux ordres de connaissance ne sont pas d'ailleurs indépendants, les révélations particulières faites par Dieu aux élus, en dehors de la vision intuitive, étant toujours ordonnées à cette vision et réglées par elle. Cf. Gonet, *op. cit.*, disp. V, a. 4, n. 4-7.

2. *Comment l'essence divine peut-elle être le moyen dans lequel Dieu fait connaître aux élus certaines des vérités concernant les créatures?* — « Une chose, dit Gonet, disp V, a. 1, n. 48, peut être connue dans une autre, en raison de la connexion et de la dépendance que l'une possède vis-à-vis de l'autre; ainsi, l'effet peut être connu dans sa cause. Et c'est ainsi que, dans la présente question, nous envisageons la connaissance des créatures dans le Verbe. Et nous nous demandons si les bienheureux connaissent les créatures possibles dans l'essence divine, comme dans leur cause, comme dans le moyen de les atteindre, et ce en raison de la dépendance que ces créatures ont à l'égard de Dieu et du rapport que cette dépendance crée entre elles et l'essence divine? Et cette difficulté peut recevoir une autre application au sujet des créatures existantes ou futures; car le raisonnement que nous appliquons aux possibles leur convient également. Vasquez, disp.

L, c. VI, tient pour la négative, et plusieurs théologiens récents le suivent. Mais l'affirmative est défendue par les thomistes et d'autres encore » L'argument principal de Vasquez ne manque pas de valeur : il semblerait même concluant, si l'on appliquait à Dieu le genre de causalité qui convient aux créatures. C'est, dit-il, que l'effet n'est pas contenu formellement dans sa cause; mais on ne l'y trouve que d'une façon éminente. Voir FORMELLEMENT, t. VI, col. 593. Ce n'est pas ici le lieu de développer la doctrine thomiste de la causalité efficiente et *transcendantale* de Dieu; mais il suffira de rappeler que Dieu, cause transcendante de toutes choses, à cause même de sa transcendance, contient en lui la représentation de toutes choses distinctes de lui, même de l'ordre des simples possibles, selon leurs derniers éléments génériques, différentiels, spécifiques et individuels. Cf. Gonet, *loc. cit.*, n. 53. Ainsi, pouvons-nous dire avec le P. Terrien, l'ordre de notre connaissance sera très heureusement renversé. Ici, nous voyons les perfections invisibles de Dieu par l'intelligence que nous en donnent ses œuvres visibles, remontant des créatures à leur auteur. « Sortis de la terre d'exil et citoyens des cieux, nous n'aurons plus besoin de cette échelle... La créature céleste a devant elle, à sa portée, ce par quoi elle contemple les choses divines. Elle voit le Verbe, et, dans le Verbe, ce qui a été fait par le Verbe. Plus d'obligation pour elle de mendier auprès des œuvres la connaissance de l'ouvrier. Bien plus, même pour connaître ces œuvres, elle ne descend pas jusqu'à elles; car elle les voit sous un jour incomparablement plus lumineux qu'en elles-mêmes. » S. Bernard, *De consideratione*, l. V, c. I, n. 1, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 7; Terrien, *La grâce et la gloire*, l. IX, c. IV, p. 176-177. Voir aussi Monsabré, *Exposition du dogme catholique*, 1889, 100e conférence. On trouvera de longs développements dans les Salmanticenses, *op. cit.*, disp. VII, dub. V. Avant de terminer, il convient cependant de faire observer qu'en raison même de cette transcendance divine, plus la connaissance est extensive, plus elle est intensive; parce qu'à une somme plus grande de créatures possibles ou réelles connues en Dieu correspond nécessairement une connaissance plus profonde de la divinité. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. X, a. 2.

3. *Quelles réalités les bienheureux connaissent-ils, par la vision intuitive dans l'essence divine.* — Il ne s'agit pas ici évidemment des réalités divines, attributs et personnes, dont la connaissance est certainement l'objet de la vision intuitive, voir plus haut, col. 2386. La question ne concerne que les réalités distinctes de Dieu, mais connues dans l'essence divine, en vertu même de la vision intuitive. Il est assez difficile de tracer rigoureusement la théologie d'un problème si difficile et qui échappe à nos moyens actuels de raisonnements. On peut cependant poser deux principes certains : 1° Jamais aucune créature, pas même l'humanité sainte de Notre-Seigneur n'arrivera à connaître en Dieu tout ce que la toute-puissance pourrait réaliser en dehors de lui : car, il serait tout un de connaître en Dieu tous les êtres possibles, et de « comprendre » la toute-puissance c'est-à-dire la perfection infinie de Dieu; 2° Mais, d'autre part, il n'est pas moins indubitable que chacun des élus contemplera, dans la lumière divine, toutes *les choses existantes qui l'intéressent*, tout ce qu'il pourra légitimement désirer savoir. On cite, à ce sujet, le décret d'un concile de Paris (1528), justifiant l'invocation des saints par la considération suivante : *Beatis pervium esse uniforme illud divinitatis speculum, in quo QUIDQUID ILLORUM INTEREST illucescat.* Mansi, *Concil.*, t. XXXII, col. 1174. De ce principe on tire un certain nombre de conclusions.

*a*) *L'âme du Christ* a connu, par l'intuition de la divinité, tout l'objet de la science de *vision* de Dieu. Voir JÉSUS-CHRIST. Après la résurrection, tout l'objet de cette science pourra être connu des élus, mais non de chacun d'eux en particulier. S. Thomas, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XLIX, q. III, a. 5, ad 12; *Sum. theol.*, IIIa, q. X, a. 2.

*b*) Il est vraisemblable que *la vierge Marie* nous a présents sous ses yeux d'une manière continuelle. « N'est-ce pas un désir bien légitime pour une mère de connaître, autant du moins que faire se peut, tous les pas, toutes les démarches, tous les sentiments, tous les besoins de ses enfants, surtout quand ces fils sont d'un âge plus faible et dans une condition plus périlleuse? » Terrien, *op. cit.*, p. 178. Cf. *La dévotion au Sacré-Cœur*, Paris, 1893, l. IV, c. IV, p. 311 sq.

*c*) *Pour les élus en général*, nous pouvons les considérer soit en tant qu'ils sont appelés à la vie surnaturelle, soit en tant qu'ils font partie du monde créé, soit en tant qu'individus particuliers. — *a*. En tant qu'appelés à la vie de la grâce, les élus devront connaître les mystères de notre foi qu'ils ont crus en cette vie. La vision ne peut être inférieure à la foi. Ainsi tout ce qui concerne l'Église comme société surnaturelle, l'économie et l'efficacité des sacrements, la présence réelle de Jésus dans l'Eucharistie, les voies admirables de la Providence par rapport à leur propre salut ou au salut des êtres qui leur sont chers, tout cela sera connu d'eux dans la vision de Dieu. Nous ne parlons pas évidemment des mystères concernant la vie intime de Dieu, ces mystères appartenant à l'objet principal de la vision intuitive. — *b*. En tant qu'ils font partie du monde créé, les élus connaîtront des merveilles de ce monde ce qui leur sera utile pour accroître leur amour et leur reconnaissance envers le créateur. Il est assez difficile de dire avec précision jusqu'où s'étendra cette connaissance : jusqu'à la satiété du désir naturel, pouvons-nous répondre avec saint Thomas, *Sum. theol.*, Ia, q. XII, a. 8, ad 4; *Cont. Gent.*, l. III, c. LIX. — *c*. En tant qu'individus particuliers, les élus connaîtront soit dans la vision intuitive, soit par des révélations particulières, tout ce qui peut les concerner dans leur propre personne ou dans leurs affections et leurs œuvres. Beau thème de consolation pour ceux qui pleurent des personnes chères : « Mourant dans la paix du Seigneur, elles nous quittent pour un temps; mais grâce à l'éternelle extase où les jette la vue toujours présente de leur Dieu, nous ne sommes pas absents de leur pensée, puisque, suivant la mesure que le demandent et notre propre intérêt et le plein rassasiement de leurs désirs, elles nous voient dans le miroir infiniment clair de la lumière divine. » Terrien, *op. cit.*, p. 178-179. C'est aussi en vertu de la règle que rien de ce qui les intéresse personnellement n'échappera aux élus, que saint Thomas assure que les saints du ciel ont en Dieu l'intuition immédiate des prières que nous faisons monter vers eux, comme aussi des honneurs que nous rendons à leurs glorieux mérites. *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. LXXXIII, a. 4, ad 2; Suppl., q. LXXII, a. 1; *In IV Sent.*, l. IV, dist. XII, q. II, a. 1, q. II, etc. C'est en vertu du même principe que les théologiens accordent aux bienheureux une connaissance spéciale relative aux œuvres auxquelles ils se sont intéressés sur terre. Voir GLOIRE, col. 1407-1408. A consulter sur ce point spécial, Suarez, *op. cit.*, c. XXVIII; Lessius, *De summo bono*, l. II, c. X; Gonet, *loc. cit.*, a. 7, § 1; Jean de Saint-Thomas, disp. XV, a. 5, n. 10-15; et, parmi les auteurs contemporains, Terrien, *loc. cit.*; Monsabré, *loc. cit.*; Mgr Chollet, *La psychologie des élus*, Paris, 1900, c. VI, sq.

4. *Comment la même essence peut-elle produire des connaissances diverses chez les élus?* — Nous avons déjà vu que la lumière de gloire, participée d'une façon plus

ou moins intense, est la cause de visions plus ou moins parfaites. L'essence divine reste évidemment la même pour tous les élus; mais elle est vue selon les exigences de la lumière de gloire propre à chacun des élus. Et cette lumière de gloire infusée par Dieu se diversifie, selon la volonté de Dieu, conformément à l'état de chacun d'eux, c'est-à-dire à leur charité tout d'abord, mais aussi aux situations diverses dans lesquelles les élus ont manifesté leur charité et acquis des mérites pour le ciel. Cf. Gonet, *loc. cit.*, § 2.

VI. Caractères et propriétés. — 1° *La vision est l'apanage des élus parvenus au terme.* — Bien que cette première vérité soit plutôt une conclusion des propriétés qu'on exposera plus loin, nous préférons la présenter tout d'abord, en regard de certains faits, rapportés par l'Écriture, et dont il convient, avant toute autre chose, de donner une explication suffisante. Le premier fait, incontestable et s'imposant à notre adhésion, est celui de l'âme de Jésus-Christ, encore vivant sur terre, et déjà en possession de la vue de Dieu, d'une façon habituelle, permanente, inamissible. Mais, le fait de la vision intuitive accordée d'une manière transitoire à des hommes encore dans l'état de voie, et non parvenus au terme, semble, au premier abord, affirmé par la sainte Écriture pour Moïse, Num., xi, 8; pour saint Paul, II Cor., xii, 1-4; opinion appuyée par l'autorité de saint Augustin, *Epist.*, cxlvii, c. xiii, n. 31, 32, cf. *De Genesi ad litteram*, l. XII, c. xxviii, *P. L.*, t. xxxiii, col. 610; xxxiv, col. 478. Et si cette opinion est fondée, fondée aussi sera l'opinion attribuant la vision intuitive, d'une manière transitoire, et dans les circonstances les plus mémorables de sa vie terrestre, à la vierge Marie. Cf. Suarez, *De mysteriis vitæ Christi*, disp. XIX, sect. iv, n. 1-4. On peut tout d'abord nier que Moïse ou saint Paul aient joui dès cette terre de la vision intuitive, même d'une manière simplement transitoire; les textes de l'Écriture se rapportant à un état de contemplation extraordinaire qui fut le leur peuvent s'expliquer en un sens différent, et, dès lors, on ne voit non plus aucune raison d'attribuer à Marie la jouissance de cette faveur. Cf. Suarez, *loc. cit.*, et surtout Vasquez, *op. cit.*, disp. LV-LVII. Toutefois, *dato, non concesso*, que Moïse, saint Paul et la Vierge aient joui de visions transitoires, cette faveur n'infirmerait en rien notre position. « Autre est la vision béatifique, autre l'acte transitoire dont il est question ici. Celui-ci n'est que d'un instant et *ne suppose pas le principe intérieur et permanent de la lumière de gloire;* tandis que celle-là, procédant d'une intelligence élevée par cette lumière divine, ne connaît ni éclipse, ni terme. » Terrien, *op. cit.*, p. 305-306. On se rappelle comment saint Thomas résout la difficulté tirée de cette hypothèse. Quand on parle de vision intuitive, il s'agit à proprement parler de la vision qui procède de la lumière de gloire. Or, quel que soit le secours surnaturel que Dieu accorderait transitoirement pour suppléer la lumière de gloire, ce secours actuel ne saurait produire l'effet durable et permanent qu'on entend communément sous le nom de vision intuitive. Cf. IIª IIæ, q. clxxv, a. 2, ad 2; *De Ver.*, q. x, a. 11.

2° *La vision est un acte unique et toujours identique.* — Saint Thomas d'un mot rappelle ce caractère de l'acte de vision intuitive : « Cette opération est unique et éternelle, *unica et sempiterna* », *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. iii, a. 2, ad 4; cf. Iª, q. x, a. 5, ad 1. C'est que la mesure de l'acte de vision ne peut être que l'éternité elle-même. De même que la vision est une participation de la vie divine elle-même, vie qui est dans l'éternité ou plutôt qui est l'éternité elle-même, ainsi sa mesure sera une *participation de l'éternité*. S. Thomas, *Cont. Gent.*, l. III, c. lxi. Bien que les pensées des théologiens apparaissent, sur ce point assez concordantes, leurs expressions ne sont pas toujours identiques. Vasquez entend bien que la vision intuitive est toute de simultanéité, mais il la comprend cependant à la manière d'une opération dont le temps serait la mesure, disp. XXVI, c. ii. Scot, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XLVII, q. vi; Suarez, *Metaph.*, disp. L, sect. vi, n. 14, enseigne que l'*ævum* est la mesure de la vision intuitive. Sur l'*ævum* ou éviternité, voir Éternité, t. v, col. 913-915. Cette conception est inexacte en ce sens que la vision intuitive n'a pas de succession d'actes accidentellement jointe à son immobilité substantielle. L'opinion communément admise est que la mesure de la vision béatifique est l'éternité elle-même, non pas cependant l'éternité essentielle de Dieu, mais l'éternité participée, étant donné que cette vision aura eu un commencement, ce qu'on ne peut dire de l'éternité essentielle. Voir S. Thomas, *loc. cit.*; Gonet, *op. cit.*, disp. VI, n. 17; Jean de Saint-Thomas, *op. cit.*, q. x, disp. X, a. 1; etc. C'est donc vraiment la « vie éternelle ». De quelque côté qu'on regarde cet acte de vie, soit qu'on le considère en lui-même, soit qu'on en examine le principe et l'objet, on ne trouve rien qui donne l'idée de succession, rien même qui rappelle la possibilité du changement. Voir dans saint Augustin un admirable développement sur la félicité *immuable* du ciel, là où « nos pensées ne voltigeront plus, passant d'un objet à l'autre, et revenant sur ce qu'elles ont quitté : un coup d'œil embrassera tout notre science. » *De Trinitate*, l. XV, c. xvi, *P. L.*, t. xlii, col. 1079. Mais précisément si l'acte de vision est, comme le dit saint Thomas, « un instant qui ne passe ni ne s'écoule », *Cont. Gent.*, l. III, c. lxii, cet acte demeure éternellement identique à lui-même et ne comporte, à proprement parler, pour les élus, aucun progrès dans la connaissance des perfections divines. Il y a là une vérité sur laquelle il est bon d'insister en face de certaines descriptions du bonheur éternel, où l'imagination a plus de part que la raison théologique. « S'il faut en croire certains auteurs, Dieu ne s'arrêtera pas dans la manifestation qu'il fait de lui-même à ses élus. Contemplant sa face adorable, ils ne cesseront d'y découvrir des perfections nouvelles; et, leur amour croissant à proportion de la connaissance, ce sera le progrès continu, le progrès indéfini dans la béatitude, sans autres limites que celles de l'éternité. Deux considérations, l'une tirée de la nature de Dieu, l'autre, de celle de la créature intelligente, leur paraissent décisives en faveur de cette opinion. Dieu ne serait pas le souverain bien, s'il ne tendait à se répandre... D'autre part, la nature créée ne peut se contenter d'une félicité qui serait toujours la même. Une vie sans progrès et comme immobilisée ne peut être la vie parfaite; car la vie c'est le mouvement... » Mais ces raisons sont loin d'être concluantes. « Au ciel, c'est l'état de l'homme parfait..... Dès le premier abord, le voyant a mis dans son regard toute l'énergie, toute l'ampleur dont le jugement de Dieu l'a rendu capable. Pour étendre le champ de la vision, il faudrait un accroissement de grâce sanctifiante, un perfectionnement dans la lumière de gloire : car l'acte est adéquat à son principe. La flèche est entrée dans l'océan de lumière aussi loin que la portait la poussée de l'amour, et cet amour lui-même n'augmente pas, puisque les élus sont arrivés *au terme.* Du reste, les prodigalités de Dieu, loin de s'arrêter, continuent plus que jamais à couler à flots : car cette splendeur de gloire, il la conserve; cette perfection suprême de la connaissance, elle est constamment de lui ...Vainement nous objectez-vous encore qu'une vie sans mouvement n'est pas une vie. Je l'avoue, pas de vie sans mouvement; mais avouez, à votre tour, que le mouvement qui fait la vie parfaite, n'emporte avec lui ni changement, ni succession, ni progrès, puisque tout cela n'est autre chose que le

passage de la puissance à l'acte, et suppose l'imperfection même de la vie. S'il y a une vie souverainement pleine et souverainement parfaite, c'est bien la vie divine, Dieu lui-même étant sa propre vie. Mouvement infiniment parfait, parce que c'est un acte infiniment pur; mouvement infiniment immobile, puisqu'il est l'éternel et l'immuable par excellence. L'immobilité du cadavre, c'est la totale privation de la vie; l'immobilité dans la contemplation de la beauté suprême en est la possession la plus complète. Donc, pour conclure, la vie des élus sera d'autant plus parfaite qu'elle sera moins mobile, moins changeante, et moins progressive ». Terrien, p. 188-192, *La grâce et la gloire*, t. II, cf. Monsabré, *op. cit.*, 2e point; S. Thomas, *Cont. Gent.*, l. III, c. LXII.

En conséquence de ce principe, il ne peut y avoir d'accroissement dans la gloire substantielle, voir GLOIRE, col. 1415. Cet accroissement, en effet, ne pourrait provenir que d'un accroissement de lumière de gloire : mais, l'âme arrivée à son terme, ne peut plus mériter, ni par conséquent accroître la grâce qui est en elle, et la lumière de gloire proportionnée à cette grâce. Autre conséquence, tout ce que les élus voient dans le Verbe *formellement*, c'est-à-dire en raison même de la vision béatifique, ils le voient d'un seul acte, simultanément et non successivement. Cela résulte de la notion même d'acte éternel qui est essentielle à l'acte de vision. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia, q. XII, a. 10, et les commentateurs de cet article. Mais les vérités connues par les élus en dehors de la vision intuitive, par des révélations spéciales et des espèces infuses, peuvent être connues successivement. Cette connaissance n'est plus réglée par l'éternité, mais par l'*ævum*, S. Thomas, *id.*, *ibid.*; *Cont. Gent.*, l. III, c. LIX.

3o *La vision principe d'impeccabilité.* — La grâce et la charité, considérées dans l'état présent, sont réglées par la foi; mais dans le ciel, elles seront réglées par la lumière de gloire et la claire vision de Dieu. Aussi, tandis qu'ici-bas, leur mesure est le temps, qui leur fait partager les imperfections du sujet dans lequel elles se trouvent, et les expose aux changements inhérents à cet état d'imperfection, changement en bien, accroissement, ou en mal, perte totale; dans l'autre vie, leur mesure est l'éternité. Cette raison métaphysique, jointe à la raison morale de l'attachement indéfectible de la volonté parvenue à sa fin suprême, démontre l'inamissibilité de l'état de grâce et de charité dans l'autre vie. La gloire entraîne l'impeccabilité. Voir IMPECCABILITÉ, col. 1275.

4o *La vision intuitive, inamissible.* — C'est le même principe qui détermine cette conclusion. La lumière de gloire, étant réglée par l'éternité, ne peut disparaître de l'âme glorifiée. Comment d'ailleurs concevoir la disparition de la lumière de gloire? Forme spirituelle, elle n'est pas naturellement sujette à la corruption. Forme spirituelle reçue dans l'âme spirituelle, elle n'est pas appelée à disparaître par la disparition de son sujet. L'annihilation par Dieu serait un acte contraire à la sagesse, à la justice, à la bonté divines et tout à fait en dehors des voies de la Providence. Quant à la possibilité de pécher de la part de l'âme, nous venons de voir qu'on ne saurait envisager cette hypothèse. Il ne se peut donc jamais faire que la vision intuitive, réglée par la lumière de gloire, soit enlevée à celui qui en jouit. Tout autre serait la condition de l'âme, appelée à jouir de la vision de Dieu par un acte transitoire, réglé non plus par la lumière de gloire, mais par un secours actuel, tel que Dieu l'accorda peut-être à la vierge Marie et à saint Paul. Cet acte serait concédé d'une façon miraculeuse et préternaturellement, même par rapport à la condition d'un juste encore sur terre. Voir ci-dessus et *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. CLXXV, a, 3; *Cont. Gent.*, l. III, c. LXII.

5o *La vision intuitive, source du bonheur des élus.* — Considérée par rapport au bien suprême qu'est Dieu, et dont la possession marque la béatitude de l'homme, la vision intuitive est à la base et au principe même de cette possession; elle en est même, dans l'opinion thomiste, l'élément essentiel, et formel. Voir sur ce point déjà traité, BÉATITUDE, t. II, col. 506; GLOIRE, t. VI, col. 1395-1401. Considérée par rapport aux désirs que peuvent avoir les élus et dont la béatitude parfaite doit apporter la satisfaction complète, la vision intuitive est la source et le principe de cette satisfaction. Saint Thomas a admirablement exposé cette vérité dans le *Cont. Gent.*, l. III, c. LXIII. Cf. *Sum. theol.*, Ia, q. XXVI, a. 3-4. La raison prendra pleinement conscience de sa force; dans son union avec Dieu, elle trouvera une satisfaction bien plus haute que celle des honneurs et des louanges d'ici-bas. La gloire qu'elle retirera de cette sublime intimité dépassera toute gloire humaine; et la suffisance du bien éternel lui fera oublier les richesses terrestres. La délectation de la volonté, mise en possession du bien suprême, sera pour l'élu de Dieu une jouissance bien plus affinée et bien plus appréciée que les jouissances grossières des sens. La certitude de posséder la vie, d'une façon définitive et au plus haut degré où la vie peut être possédée, couronnera cet état de béatitude parfaite. Et, loin que la privation momentanée du corps affecte l'âme encore séparée, cette privation deviendra, grâce à la vision intuitive, une source de joie par la certitude qu'aura l'âme de se réunir au corps dans une résurrection glorieuse. D'ailleurs, l'*attente* n'existe pas au ciel : la gloire est la vie éternelle; la vision béatifique est toute en un acte, toujours identique, perpétuellement présente. Le corps ressuscité lui-même n'apportera aucun changement substantiel à cet état de satisfaction de tous les désirs. Il n'aura plus en effet d'appétits se manifestant dans un sens différent de celui qui est réglé par la vision bienheureuse; partant, plus de désirs déréglés et plus de désillusions.

Tous les actes de la vie céleste seront réglés par la vision intuitive. Et c'est ce qui fait qu'aucune peine, aucune douleur ne sera possible. La vision intuitive, faisant connaître aux élus la souveraine vérité et le souverain bien, toute connaissance, même reçue en dehors de la vision, par révélation particulière et par espèces infuses, sera nécessairement accueillie conformément aux exigences de la souveraine vérité et du souverain bien. C'est sous l'angle de la justice, de la miséricorde, de la bonté, et des autres perfections divines, que les élus apprendront, sauront, jugeront, apprécieront tout. Il n'y a donc point à craindre de jalousie ou de tristesse, parce qu'il y aura beaucoup de demeures dans la maison du Père, aucune peine, aucun regret, parce qu'il y aura des manquants à l'appel de Dieu, ou que ces manquants souffriront et expieront. « Rien ne viendra troubler cette douce et pacifique intimité : ni le regret des éternels absents, ni la compassion de notre amour dont ils se sont rendus indignes en outrageant, par un volontaire renoncement, le Dieu qui a fait de nos pensées et de nos sentiments les pieux esclaves de ses sages desseins et de ses justes volontés. » Monsabré, *op. cit.*, 2e point. Cf. *Sum. theol.*, *Suppl.*, q. XCV. Le ciel, réglé tout entier par la vision intuitive, même et jusque dans les biens qu'apporte, en dehors de cette vision, la gloire accidentelle des élus, sera vraiment la réalisation parfaite de la paix, la tranquillité dans l'ordre :

*Cœlestis urbs Jerusalem, beata pacis visio...*

On indiquera dans la bibliographie, tout d'abord les articles de saint Thomas auxquels il convient de se référer, ensuite les ouvrages didactiques des meilleurs commentateurs; enfin, certains ouvrages plus actuels où la doctrine de la vision intuitive a reçu de bons éclaircissements.

1° S. Thomas : *Summa theologica*, Iª, q. xii ; q. lvi, a. 3 ; q. lxii, a. 7 ; q. xciv, a. 1 ; Iª-IIªᵉ, q. iii, a. 8 ; q. v, a. 4, 5 ; q. lxvii, a. 3 ; IIª-IIªᵉ, q. clxxiii, a. 1 ; q. clxxv, a. 2-4 ; clxxx, a. 5 ; IIIª, q. ix, a. 2 ; q. x, a. 1-4 ; q. xv, a. 1 ; q. xxxiv, a. 4 ; Suppl., q. lxxi, a. 8 ; q. xc, a. 3 ; q. xcii, a. 1-3 ; q. xciii, a. 2, 3 ; q. xciv, a. 1-3 ; *Summa contra Gentes*, l. III, c. xxv ; l-lxiii ; cf. l. IV, c. xcv ; *In IV lib. Sententiarum*, l. II, dist. XI, q. ii, a. 1 ; dist. XXIII, q. ii, a. 1 ; l. III, dist. XII, q. ii, a. 1 ; dist. XIV, q. un., a. 1-3 ; l. IV, dist. XLV, q. iii, a. 1 ; dist. XLIX, q. ii ; dist. L, q. ii, a. 4 ; *De malo*, q. v, a. 1 ; *De veritate*, q. viii, a. 1-5 ; q. xii, a. 6 ; q. xiii, a. 2-4 ; q. xviii, a. 1, 2 ; q. xx, a. 1-5 ; *Quæstiones quodlibetales*, i, a. 1 ; ii, a. 3 ; vii, a. 1 ; viii, a. 19, 20 ; x, a. 17 ; *In evangelium Matthaei*, v, 8 (édit. Parme, t. x, p. 52-53) ; *In evangelium Joannis*, i, lect. xi, n. 1 ; xiv, lect. i, n. 3 ; xvii, lect. i, n. 3 ; *Expositio in omnes S. Pauli epistolas*, I Cor., xiii, lect. iii, iv ; II Cor., v, lect. ii ; xii, lect. i, ii ; *Compendium theologiæ* (édit. Parme, opusc. i), pars I, c. civ-cvii, cxlix, cl, clxiii-clxvi, ccxvi ; pars II, c. viii, ix ; *In symbolum Apostolorum*, (opusc. vii), a. 12 ; *In lib. Boetii de Trinitate* (opusc. lxiii), q. i, a. 2 ; q. vi, a. 3. Cf. *De natura beatitudinis*, question éditée par le P. Mandonnet, *Revue thomiste*, 1918, p. 366-371.

2° Pour la partie positive, Petau, *Theologica dogmata*, t. i, Bar-le-Duc, 1864, *De Deo Deique proprietatibus*, l. VII entier ; cf. édition Passaglia-Schrader, Rome, 1857 ; Thomassin, *Dogmata theologica*, t. i, Paris, 1864, *De Deo Deique proprietatibus*, l. VI, entier. — Commentateurs de saint Thomas : Capréolus, *Libri defensionum theologiæ divi doctoris Thomæ de Aquino in libros Sententiarum*, l. IV, dist. XLIX, Tours, 1908, t. vii ; Cajétan, *Commentarii in Iªᵐ partem Angelici doctoris D. Thomæ*, Padoue, 1698, q. xii ; *Summa cont. Gentes... cum commentariis Sylvestri Ferrariensis*, Lyon, 1617, l. III, c. l-lxiii ; Bañez, *Scholastica commentaria in Iªᵐ partem angelici doctoris D. Thomæ*, Douai, 1614, q. xii ; Jean de Saint-Thomas, *Cursus theologicus*, t. i, Paris, 1870, tr. I, q. x, disp. X, a. 1 ; q. xii, disp. I-VII ; Gonet, *Clypeus theologiæ thomisticæ*, Paris, 1875, t. i, tr. II, disp. I-VI ; Salmanticenses, (Antoine de la Mère de Dieu), *Cursus theologicus* Paris, 1870, t. i, tr. II, disp. I-VII ; Gotti, *Theologia scholastico-dogmatica juxta mentem D. Thomæ Aquinatis ad usum discipulorum*, Venise, 1783, t. i, *In Iªᵐ partem Divi Thomæ*, tr. III ; Billuart, *Summa S. Thomæ, hodiernis academiarum moribus accommodata*, Paris, 1878, t. i, *Tractatus de Deo*, dissertatio, IV, a. 1-11 ; Becanus, *Opera omnia*, Mayence, 1649, tr. I, c. ix ; Sylvius, *Commentarii in totam Iªᵐ partem S. Thomæ Aquinatis*, Anvers-Paris, 1714, q. xii ; Suarez, *Tractatus de divina substantia ejusque attributis*, l. II, *De attributis negativis Dei*, c. v-xxx, dans *Opera omnia*, Paris, 1856, t. i, p. 58-181 ; L. Lessius, *Opuscula*, Anvers, 1626, *De summo bono*, l. II, c. i-ix ; Vasquez, *Commentarii et disputationes in Iªᵐ partem S. Thomæ*, t. i, Lyon, 1700, disp. XXXVI-LVI ; Molina, *Commentaria in primam Divi Thomæ*, Venise, 1594, q. xii ; Ysambert, *Disputationes in primam partem S. Thomæ*, Paris, 1643, q. xii, disp. I-X ; De Lugo, *Opera omnia*, Venise, 1718 ; tr. iv, *De mysterio incarnationis*, disp. XIX ; Didace Ruyz de Montoya, *Commentarii ac disputationes, De scientia, de ideis, de veritate ac de vita Dei*, Paris, 1629, disp. VI (spécialement sur l'incompréhensibilité). Cf. Frassen, *Scotus academicus*, t. i, Rome, 1720, tr. I, disp. III, a. 7, 8.

On consultera aussi, en plus de ces grands auteurs, les manuels modernes de théologie, soit au traité *De Deo uno*, soit au traité *De novissimis*, de Lafosse (*Cursus* de Migne), Liebermann, Knoll, O. M., Stentrup, S. J., Kilber, S. J. (Wirceburgenses) ; Perrone, S. J., Satolli, Hontheim, S. J., Franzelin, S. J., Tepe, S. J., Einig, Kleutgen, S. J., Hurter, S. J., Palmieri, S. J., Billot, S. J., Pesch, S. J., Piccirelli, S. J., Buonpensiere, O. P., de Munnynck, O. P., Prevel, SS. CC., Lépicier, S. M., Tabarelli, Hugon, O. P., Van der Meersch, Tanquerey, S. S., et les commentaires plus développés de Mgr Janssens, *Summa Theologica*, t. i, Fribourg-en-Brisgau, 1899, et du P. Pègues, *Commentaire littéral de la somme théologique*, t. i, Toulouse 1907, q. xii, pp. 314-373.

3° S. François de Sales, *Traité de l'amour de Dieu*, l. III, c. xi-xv ; Monsabré, *Exposition du dogme catholique*, carême 1889, Paris, 1898, 100ᵉ conférence ; J.-B. Terrien, S. J., *La grâce et la gloire*, Paris, 1897, l. IX, et appendices VII et IX ; J. Souben, O. S. B., *Nouvelle théologie dogmatique*, ix, *Les fins dernières*, c. iv, Paris, 1906 ; Hugueny, O. P., *Critique et catholique*, Paris, 1911, t. ii, n. 108 ; t. iii, n. 168 ; 215-258 ; *A quel bonheur sommes-nous destinés*, dans la *Revue thomiste*, janvier et mars 1905 ; Heinrich-Gutberlet, *Dogmatische Theologie*, t. x, Münster-en-Westphalie, 1904, § 629-633 ; Scheeben, *Dogmatique*, trad. fr., Paris, 1881, t. ii, § 80 ; t. iii, § 164 ; Schwane, *Histoire des Dogmes*, trad. fr., Paris, 1903, § 105 ; D. Facchini, *Come i beati vedranno Iddio nel cielo e conosceranno le anime compagne nella gloria*, dans *Bessarione*, avril-juin 1912, p. 156-166 ; Mgr Chollet, *La psychologie des élus*, Paris, 1900, c. vi.

A. Michel.

**INVOCATION DES SAINTS,** voir Saints (Culte des).

**IRENDAEL** (**Chrétien d'**), pseudonyme sous lequel se dissimule un groupe de théologiens, et particulièrement Joseph Navæus († 1705.)

**1. IRÉNÉE** (**Saint**), évêque de Lyon. — I. Vie. II. Œuvres. III. Doctrine. IV. Place dans l'histoire de la théologie.

I. Vie. — 1° *Les origines*. — Tout ce que nous savons des origines de saint Irénée, c'est que tout jeune, παῖς ὤν, lettre à Florinus, dans Eusèbe, *H. E.*, l. V, c. xx, *P. G.*, t. xx, col. 485, ἐν τῇ πρώτῃ ἡμῶν ἡλικίᾳ, *Cont. hær.*, l. III, c. iii, n. 4, *P. G.*, t. vii, col. 852, il vit saint Polycarpe vieillard et recueillit ses paroles. Polycarpe mourut en 155 ; d'autre part, le sens élastique donné par Irénée au mot enfant, le souvenir très vif qu'il a conservé des discours de Polycarpe et l'assurance d'avoir pénétré dans sa pensée, dont témoigne la lettre à Florinus, ce qui ne saurait être le fait d'un petit enfant, s'ajoutant à ceci qu'Irénée a pu connaître Polycarpe quelques années avant la mort du vieil évêque, enfin l'affirmation d'Irénée que l'Apocalypse n'est pas de beaucoup antérieure à son temps, *Cont. hær.*, l. V, c. xxx, n. 3, col. 1207, tout cela invite à ne pas reculer trop avant vers le milieu du iiᵉ siècle la date de sa naissance. Peut-être pourrait-on la fixer aux environs de 130-135. Eusèbe, *H. E.*, l. V, c. v, *P. G.*, t. xx, col. 444, faisant écho à la lettre à Florinus, dit qu'Irénée entendit Polycarpe κατὰ τὴν νέαν ἡλικίαν. Saint Jérôme, *Epist.*, lxxv, *P. L.*, t. xxii, col. 687, l'appelle *vir apostolicorum temporum*, et saint Basile, *Liber de Spiritu Sancto*, c. xxix, n. 72, *P. G.*, t. xxxii, col. 201, « voisin des apôtres, » expressions qui, même prises dans un sens large, ne permettent guère de dépasser le premier tiers du iiᵉ siècle. Mais Irénée ne fut ni disciple de saint Jean, ni l'évêque (l'ange) de Thyatire de l'Apocalypse, ii, 18, comme l'ont supposé quelques anciens écrivains lyonnais. Cf. Massuet, *Dissertationes*, *P. G.*, t. vii, col. 175, 178. Et c'est à tort que Dodwell, *Dissertationes in Irenæum*, III, § 10-12, p. 237-242, a voulu conclure qu'il naquit en 97, ou 98, du passage de la lettre à Florinus où Irénée dit qu'il a vu Florinus, dans l'Asie Mineure, « brillant par son emploi à la cour » et cherchant à acquérir l'estime de Polycarpe. Irénée naquit probablement dans cette Asie Mineure qui fut le théâtre de sa rencontre avec Polycarpe. Son nom, la langue dans laquelle il écrivit, sa culture trahissent une origine grecque. L'hypothèse d'une origine sémitique et syrienne est sans fondement solide.

2° *Irénée en Occident avant l'épiscopat*. — Nous ignorons l'époque où Irénée vint en Occident. Les Asiates étaient nombreux à Rome et à Lyon. Irénée arriva-t-il directement à Lyon de l'Asie, ou passa-t-il par Rome et y séjourna-t-il quelque temps ? La certitude manque là-dessus. Grégoire de Tours, *Hist. Franc.*, l. I, c. xxvii, *P. L.*, t. lxxi, col. 174, dit, sans plus, qu'il fut envoyé à Lyon par Polycarpe. Un texte plus récent, l'appendice des actes de saint Polycarpe dans le manuscrit de Moscou (xiiiᵉ siècle), dans H. Hemmer et P. Lejay, *Les Pères apostoliques*, Paris, 1910, t. iii, p. 158, avance qu'Irénée, « à l'époque du martyre de l'évêque Polycarpe, était à Rome, où il instruisit

beaucoup d'âmes. » La manière dont Irénée parle du séjour de Polycarpe à Rome, dans sa lettre au pape Victor conservée par Eusèbe, *H. E.*, l. V, c. XXIV, *P. G.*, t. XX, c. 508; cf. *Cont. hær.*, l. III, c. III, n. 4, col. 853, bien qu'elle ne suppose pas nécessairement un témoin oculaire, s'explique mieux s'il s'est trouvé lui-même à Rome. Et sa dépendance de saint Justin, sur laquelle nous aurons à revenir, n'exige pas qu'il ait connu Justin personnellement, mais apparaîtrait toute naturelle s'il avait été à Rome au moment où Justin y enseignait. A plus forte raison faudrait-il admettre qu'il a vécu à Rome s'il était établi qu'il eut pour disciples directs saint Hippolyte et Caius de Rome, ainsi qu'on l'a prétendu; mais nous verrons que rien n'est moins sûr.

Irénée se montre en pleine lumière, en 177, à Lyon. A cette date, il est prêtre. Vraisemblablement il a été promu au sacerdoce par saint Pothin : *Pothini episcopi, qui Lugdunensem in Gallia regebat ecclesiam, presbyter*, dit saint Jérôme, *De viris illustribus*, c. XXXV, *P. L.*, t. XXIII, col. 649. Les « martyrs » de Lyon, en partie originaires de l'Asie comme Irénée, instruits de l'agitation produite par le montanisme naissant, écrivirent aux frères d'Asie et de Phrygie, parmi lesquels le mouvement montaniste s'était d'abord dessiné et, en même temps, au pape Éleuthère, afin de ramener la paix dans les communautés atteintes. Ils chargèrent Irénée de porter leur lettre à Rome. « Nous vous supplions, mandaient-ils au pape, de le considérer comme un homme tout à fait zélé pour le testament de Jésus-Christ. » Eusèbe, *H. E.*, l. V, c. IV, *P. G.*, t. XX, col. 440. Irénée s'acquitta-t-il de cette mission? Saint Jérôme l'affirme, *loc. cit.*; il n'y a pas de bonnes raisons d'en douter, et cette absence pourrait expliquer qu'Irénée n'ait pas péri dans la persécution. Rien n'autorise à soutenir, avec Valois, dans ses notes sur Eusèbe, *P. G.*, t. XX, col. 439-440, que la mort de Pothin empêcha ce voyage, l'Église de Lyon n'ayant pas voulu se priver des lumières d'Irénée dans ces circonstances critiques, pas plus qu'à supposer, avec F. Feuardent, *De vita Irenæi*, en tête de son édition de saint Irénée, Cologne, 1625, p. (III), et P. Halloix, *De vita S. Irenæi*, dans ses *Ecclesiæ orientalis scriptorum vitæ et documenta*, Douai, 1636, t. II, p. 437, qu'il porta également les lettres aux chrétiens d'Asie et de Phrygie, ou du vivant de Pothin (Feuardent), ou après sa mort (Halloix). Saint Jérôme ajoute qu'Irénée, prêtre de Pothin qui gouvernait alors l'Église de Lyon, envoyé par les « martyrs » de Lyon à Rome *ob quasdam Ecclesiæ quæstiones, honorificas super nomine suo ad Eleutherum episcopum perfert litteras. Postea, jam Pothino prope nonagenario ob Christum martyrio coronato, in locum ejus substituitur.* P. Quesnel, *Dissertationes in S. Leonis Magni opera*, V. c. XIII, n. 12, *P. L.*, t. LV, col. 477-480, et Massuet, *Dissert.*, *P. G.*, t. VII, col. 183-185, croient que saint Irénée alla à Rome, non seulement pour porter la lettre relative au montanisme, mais encore pour y recevoir l'ordination épiscopale du pape Éleuthère, et que c'est dans cette vue que les « martyrs » de Lyon parlaient si avantageusement de lui au pape et lui demandaient « de le préférer à tous », ἔχειν σε αὐτὸν ἐν παραθέσει. D'un mot Tillemont, *Mémoires*, t. III, p. 619, a montré le côté faible de l'hypothèse de Quesnel et de Massuet : si les Lyonnais avaient sollicité du pape l'ordination épiscopale d'Irénée, « ils auraient assurément témoigné plus clairement cette pensée, et, s'ils l'avaient fait, Eusèbe n'aurait pas manqué de le remarquer. Car, pour le mot ἔχειν ἐν παραθέσει, je ne vois pas qu'il puisse signifier autre chose en cet endroit que *habere commendatum*, comme le traduit M. Valois. » En outre, le *postea* de saint Jérôme signifie manifestement qu'Irénée partit pour Rome avec les lettres qu'on lui avait confiées pour le pape, et qu'ensuite, Pothin ayant subi le martyre, il fut nommé à sa place, c'est-à-dire après son retour de Rome, que Pothin ait été martyrisé après ce retour ou, chose plus probable, pendant l'absence. L'argument mis en avant par Quesnel et Massuet, à savoir qu'il n'y avait alors, dans les Gaules, point d'autre évêque que celui de Lyon, et qu'il fallait recourir à Rome pour le sacre d'Irénée, ne porte pas. Ce n'est pas le lieu de traiter la question ardue de l'organisation chrétienne des Gaules dans le dernier quart du IIe siècle. Qu'il suffise de rappeler que, d'après une première opinion, à laquelle s'est rangée A. Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig, 1902, p. 319-332, il y eut plusieurs évêchés; s'il en fut ainsi, le sacre de l'évêque de Lyon n'eut rien de difficile. D'après une seconde opinion, les chrétiens épars depuis le Rhin jusqu'aux Pyrénées formaient une communauté unique, avaient un seul centre et ne reconnaissaient qu'un évêque, celui de Lyon. Cf. L. Duchesne, *Les fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*, 2e édit., Paris, 1907, t. I, p. 40-46. Mais, alors même qu'il serait établi que Lyon fut le seul siège épiscopal des Gaules, le texte de saint Jérôme aurait le sens que nous avons indiqué; tout ce qu'on aurait le droit d'ajouter, c'est qu'il ne nous apprend pas comment Irénée reçut la consécration épiscopale.

3° *L'épiscopat.* — De l'épiscopat d'Irénée, en dehors de la composition de ses écrits, nous ne connaissons bien que son rôle dans la controverse de la Pâque. Tandis que les Asiates célébraient la Pâque le 14 nisan, les autres Églises, Rome en tête, la renvoyaient au dimanche suivant. Déjà, en 154, la question avait été discutée entre le pape Anicet et le maître d'Irénée, saint Polycarpe; ils ne purent s'entendre, mais, malgré cette divergence de vues, la paix subsista entre eux. Le débat reprit sous le pontificat de Victor, vers 190. Le pape jugea l'heure venue d'en finir en excommuniant les Asiates. Irénée s'interposa. Tout en estimant, pour son compte, que la Pâque devait être célébrée le dimanche, il demanda au pape, conformément aux exemples d'Anicet et de ses autres prédécesseurs, de ne pas rompre la communion avec les Églises d'Asie fidèles à la tradition qu'elles avaient reçue. La crise s'apaisa, le pape s'adoucit et les Asiates adoptèrent ultérieurement l'usage de Rome. Cf. Eusèbe, *H. E.*, l. V, c. XXIII-XXV, *P. G.*, t. XX, col. 489-510; le pseudo-Anatole d'Alexandrie, *Canon paschalis*, c. X, *P. G.*, t. X, col. 217.

Dans son récit de cette affaire, Eusèbe, citant les lettres des évêques qui prescrivirent à leurs diocésains de fêter la Pâque le dimanche, mentionne, c. XXIV, col. 497, la lettre qu'Irénée écrivit « au nom des frères qu'il présidait, ἡγεῖτο, en Gaule, » c. XXIII, col. 493, la lettre « des Églises de la Gaule que dirigeait Irénée, καὶ τῶν κατὰ Γαλλίαν δὲ παροικιῶν ἃς Εἰρηναῖος ἐπεσκόπει. » Cf. le pseudo-Anatole : *Quæ ab Irenæo, tunc Galliæ partis præsule, rectissime pacata est.* Qu'Irénée ait exercé une véritable primauté sur d'autres évêques de la Gaule ou qu'il ait été à la tête de l'unique Église épiscopale, il fut le chef du catholicisme gaulois. Même dans la première opinion, il n'y a pas à faire état de deux conciles, l'un (199), de douze évêques, contre Marcion, l'autre (197, ou après 199), de treize évêques, au sujet de la Pâque, qui auraient été présidés par Irénée. Cf. J. B. Martin, *Conciles et bullaire du diocèse de Lyon*, Lyon, 1905, p. 3.

Sur l'action épiscopale d'Irénée à Lyon nous avons un texte tardif, de Grégoire de Tours, *Hist. Franc.*, l. I, c. XXVII, *P. L.*, t. LXXI, col. 174 : *Beatissimus vero Irenæus.... admirabili virtute enituit, qui, in modici temporis spatio, prædicatione sua maxime in integro civitatem reddidit christianam.* Ce chapitre ne figurait

pas dans la première rédaction. Cf. Grégoire de Tours, *Histoire des Francs*, texte des manuscrits de Corbie et de Bruxelles, publié par H. Omont et G. Collon, 2e édit. par R. Poupardin, Paris, 1913, p. vi, 20. Les Actes des saints Félix, prêtre, Fortunat et Achillée, diacres, fondateurs de l'Église de Valence, *Acta sanctorum*, 3e édit., Paris, 1866, avril, t. iii, p. 99-101, et ceux des saints Ferréol, prêtre, et Ferrucion, diacre, fondateurs de celle de Besançon, *Acta sanctorum*, 3e édit., Paris, 1867, juin, t. iv, p. 6-7, donnent ces saints pour des disciples et envoyés d'Irénée. Quoi qu'il en soit de l'exactitude historique des détails que présentent ces documents, qui ne sont pas de tout repos, *nihil tamen est*, dit Massuet, *Dissert.*, II, a. 1, n. 18, *P. G.*, t vii, col. 191, *quod de missione sanctorum illorum dubitationem movere queat, cum maxime consentientem habeamus earum ecclesiarum traditionem.* Plus énigmatique est le saint Clément, prêtre de Lyon, qui aurait été aussi disciple d'Irénée. Cf. *Acta sanctorum*, 3e édit., Paris, 1863, janvier, t. ii, p. 616. Les saints Félix, Fortunat et Achillée, que le pseudo-Flavius Dexter, *Chronicon*, an. 255, *P. L.*, t. xxxi, col. 379-380, dit envoyés par Irénée à Valence de Portugal, *in Lusitania urbe Vectonum Valentia*, et que d'autres disent envoyés à Valence d'Espagne, cf. la note de l'éditeur, col. 380-381, ne sont évidemment qu'une réplique des trois saints de Valence de France. Cf. T. Raynaud, *Hagiologium lugdunense*, 2e édit., Lyon, 1662, p. 64.

4° *Le martyre.* — Il n'y a pas à s'arrêter au dire de Jean Fisher, évêque de Rochester, *De veritate corporis et sanguinis Christi in eucharistia*, l. IV, c. xxi, Cologne, 1527, fol. 108 *a*, qu'Irénée *sævientibus arrianis* (sic) *oculum alterum amisit paratus etiam pro fide Christi mortem subire quantumvis molestam.* Mais des textes plus graves qualifient Irénée de martyr. Sans parler des martyrologes historiques du ixe siècle et de leurs dérivés, ni de certains textes se rattachant au martyrologe hiéronymien, tel celui que donne Massuet, *Dissert.*, II, a. 1, n. 30, *P. G.*, t. vii, col. 205, ni des Actes du saint, cf. trois rédactions de ces Actes dans les *Acta sanctorum*, 3e édit., Paris, 1868, juin, t. vii, p. 699-701, qui ne sont pas antérieurs au viie siècle et que Ruinart a exclus de son recueil, cf. ses *Acta martyrum*, Ratisbonne, 1859, p. 118, nous avons trois témoignages intéressants. L'un est de Grégoire de Tours, *Hist. Franc.*, l. I, c. xxvii, *P. L.*, t. lxxi, col. 175, et *Miraculorum*, l. I, *De gloria martyrum*, c. l, *P. L.*, t. lxxi, col. 752; un autre du pseudo-Justin, *Responsiones ad orthodoxos*, cxv, *P. G.*, t. vi, col. 1364 (du ive ou du ve siècle); le troisième de saint Jérôme, *Comment. in Isaiam*, l. XVII, c. lxiv, *P. L.*, t. xxiv, col. 623. En dépit de ces textes, divers historiens, entre autres Dodwell, *Dissertationes in Irenæum*, III, §21-23, Oxford, 1689, p. 259-267, et B. Aubé, *Les chrétiens dans l'empire romain de la fin des Antonins au milieu du IIIe siècle*, Paris, 1881, p. 97-105, ont rejeté le martyre d'Irénée. Ils arguent du silence de Tertullien, de saint Hippolyte, de saint Épiphane, surtout d'Eusèbe si attentif à recueillir les noms des martyrs illustres. Ils notent que les meilleurs manuscrits du *Martyrologium hieronymianum*, édit. J. B. de Rossi et L. Duchesne, *Acta sanctorum*, Bruxelles, 1894, novembris t. ii *a*, p. (83), portent seulement : *Herenei episcopi, cum aliis.* Cf. L. Duchesne, dans le *Bulletin critique*, Paris, 1886, t. vii, p. 329; les *Analecta bollandiana*, Bruxelles, t. xiii, p. 167. Et ils écartent les témoignages de Grégoire de Tours, de saint Jérôme, du pseudo-Justin. Celui de Grégoire, disent-ils, est ruiné par une erreur grossière : il brouille si bien l'ordre chronologique que, après avoir distingué le massacre de 177 de celui où succomba Irénée, il place après la mort d'Irénée celle de quarante-huit des martyrs de 177. Saint Jérôme ne souffle mot du martyre d'Irénée dans le *De viris illustribus*, où il lui consacre une notice; l'appellation de « martyr » se trouve dans ses commentaires sur Isaïe, où il ne mentionne Irénée qu'en passant, et il y a des chances pour que les mots *et martyr*, ajoutés en marge par un lecteur, aient glissé de là dans le texte. Cf. G. Cave, *Scriptorum ecclesiasticorum historia litteraria*, Bâle, 1741, t. i, p. 67. Le pseudo-Justin a écrit trop tard pour inspirer confiance. Si impressionnants qu'ils soient, ces arguments ne forcent pas la conviction. Le pseudo-Justin, qu'il ait écrit au ive ou au ve siècle, s'il ne fournit pas une preuve décisive, n'est pas négligeable. Saint Jérôme ne dit pas, dans le *De viris illustribus*, qu'Irénée ait été martyr; il ne le dit pas non plus de saint Clément et de saint Hippolyte. Mais ce qu'il n'a pas fait pour ces derniers dans cet ouvrage, il l'a fait ailleurs, pour saint Clément à travers une citation de Rufin, *Apologia adversus libros Rufini*, l. II, c. xvii, *P. L.*, t. xxiii, col. 439, et, pour saint Hippolyte, dans le commentaire sur saint Matthieu, prol., *P. L.*, t. xxvi, col. 20, postérieur et dans une lettre au pape Damase, *Epist.*, xxxvi, *P. L.*, t. xxii, col. 460, antérieure au *De viris illustribus.* Pourquoi n'aurait-il pu omettre la mention du martyre d'Irénée dans le *De viris illustribus* et l'inscrire dans le commentaire sur Isaïe, qui lui est postérieur d'une vingtaine d'années? Dans l'*Adversus Helvidium*, c. xvii, *P. L.*, t. xxiii, col. 201, Jérôme allègue *Ignatium, Polycarpum, Irenæum, Justinum martyrem.* Qu'est-ce à dire? Que seul, des quatre, Justin a été martyr? Jérôme sait bien que non, et, dans le *De viris illustribus*, c. xvi, xvii, col. 635, il parle du martyre d'Ignace et de Polycarpe. L'argument *e silentio* demande, pour être probant, des conditions qui ne se réalisent pas dans le cas présent. De même en ce qui regarde Eusèbe. Son silence est difficile à expliquer; mais ne se tait-il pas sur le martyre de saint Hippolyte, qu'il nomme à plusieurs reprises? Le Martyrologe hiéronymien n'omet pas seulement pour Irénée, mais encore pour un certain nombre de martyrs indiscutables, l'indication du martyre. Cf. L. Lévêque, *Le martyre de saint Irénée*, dans *La science catholique*, Paris, 1892-1893, t. vii, p. 799-800. Enfin, la phrase qui place après celle d'Irénée la mort de quarante-huit victimes de la persécution de 177 suffit-elle à vicier à fond le témoignage de Grégoire de Tours? Elle prouve seulement que Grégoire, qui avait sous les yeux, d'une part, la relation des événements de 177, et, d'autre part, un récit de la mort d'Irénée, a interverti maladroitement l'ordre des faits. Encore pourrait-on se demander si l'anachronisme ne serait pas dû plutôt à la maladresse d'un copiste, car Grégoire fournit le moyen de corriger l'erreur en donnant ailleurs à sa vraie place la liste des compagnons de martyre de Pothin. Cf. *Miraculorum*, l. I, *De gloria martyrum*, c. xlix-l, col. 751-752. Bref, conclut P. Allard, *Histoire des persécutions pendant la première moitié du IIIe siècle*, Paris, 1886, p. 156-157, « si tous les doutes ne sont pas levés relativement au martyre d'Irénée, cependant on a de fortes raisons d'y croire. » D'après P. Allard également, p. 157, selon toute apparence, ce martyre est du temps du séjour de Sévère en Gaule, en 208. La donnée du fragment syriaque publié par Harvey, dans son édition d'Irénée, Cambridge, 1857, t. ii, p. 454, d'après laquelle, il aurait été tué par les hérétiques, mérite peu de confiance. Peut-être a-t-elle son origine dans une erreur de copiste qui, là où il y avait : « Irénée, qui tua, c'est-à dire vainquit, détruisit les hérétiques, » aurait écrit : « qui fut tué par les hérétiques. » Cf. A. Harnack, *Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius*, Leipzig, 1897, t. ii*a*, p. 322, n. 2.

Travaux d'ensemble. — Il y a toujours lieu de consulter sur Irénée les ouvrages très généraux sur l'histoire ancienne de l'Église et l'ancienne littérature chrétienne et sur-

tout : Tillemont, *Mémoires...* etc., Paris, 1695, t. III, p. 77-99, 619-629; Ellies du Pin, *Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, 3e édit., Paris, 1698, t. I, p. 160-178; Fabricius-Harles, *Bibliotheca græca*, t. VII, p. 75-87, t. x, p. 713-714; Oudin, *Commentarius*, Leipzig, 1722, l. I, p. 266-203; R. Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés*, Paris, 1730, t. II, p. 135-196; J. J. Ampère, *Histoire littéraire de la France avant le XIIe siècle*, Paris, 1839, t. I, p. 166-191; A. Harnack, *Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius*, t. I, p. 263-288; t. II, *a*, p. 320 sq., 517 sq., O. Bardenhewer, *Patrologie*, 3e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1912, p. 96, sq., et *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, 2e édit., Fribourg, 1913, t. I, p. 399-430.

Voir aussi les articles des diverses encyclopédies : *A dictionary of christian biography*, 1882, t. III, p. 253-279, (art. de Lipsius); *Kirchenlexicon*, 2e édit., 1889, t. VI, p. 867-872, (Strebeo); *Realencyklopädie*, 3e édit., 1901, t. IX, p. 401-411 (très remarquable article de Zahn).

Parmi les ouvrages spéciaux consacrés à Irénée citons : P. Halloix, *De vita S. Irenæi*, dans *Ecclesiæ orientalis scriptorum vitæ*, Douai, 1636, t. II, p. 402-694; H. Dodwell, *Dissertationes in Irenæum*, Oxford, 1689; J. E. Grabe, *Prolegomena de vita et scriptis Irenæi*, en tête de son édition, Oxford, 1702, reproduits dans *P. G.*, t. VII, vol. 1351-1364; Dom Massuet, *Dissertationes prævie in Irenæi libros*, en tête de son édition, *ibid.*, col. 23-382; S. Deyling, *S. Irenæus, evangelicæ veritatis confessor ac testis a R. Massueti pravis explicationibus vindicatus*, Leipzig, 1717, 2e édit., 1721; J.-B. Prilezky, *Acta et scripta S. Irenæi*, Kaschau, 1765; J. Beaven, *An account on the life and writings of S. Irenaeus*, Londres, 1841; C. Graul, *Die christliche Kirche an der Schwelle des irenäischen Zeitalters*, Leipzig, 1870; Mgr Freppel, *S. Irénée*, Paris, 1861; H. Ziegler, *Irenäus der Bischof von Lyon*, Berlin 1871; R. A. Lipsius, *Die Zeit des Irenäus von Lyon*, dans l'*Historische Zeitschrift*, Munich, 1872, t. XXVIII, p. 241-295; A. Gouilloud, *S. Irénée et son temps*, Lyon, 1876; J. Quarry, *S. Irenæus and early christianity*, dans la *British quarterly review*, Londres, 1879, t. LXX, p. 96-311; A. Dufourcq, *L'avenir du christianisme*, t. III, *Le Christianisme primitif : S. Paul, S. Jean, S. Irénée*, Paris, 1909; *S. Irénée* (collect. Les Saints), Paris 1901; *S. Irénée* (collect. *La pensée chrétienne*), Paris, 1905; F. R. Montgomery Hitchcock, *Irenaeus of Lugdunum, a study of his teaching*, Cambridge, 1914.

Biographie. — Outre ces ouvrages consulter : D. Papenbroeck *(Papebrochius)*, dans les *Acta sanctorum*, Anvers, 1709, junii t. v, p. 335-342; C. Janning, dans les *Acta sanctorum*, Anvers, 1715, junii t. VI, p. 263-272; L. Leimbach, *Wann ist Irenäus geboren?* dans la *Zeitschrift für die gesamte lutherische Theologie und Kirche*, 1873, t. XIV, p. 614-629; B. Aubé, *Les chrétiens dans l'empire romain de la fin des Antonins au milieu du IIIe siècle*, Paris, 1881, p. 97-105; P. Allard, *Histoire des persécutions pendant la première moitié du IIIe siècle*, Paris, 1886, p. 150-157; T. Zahn, *Zur Biographie des Polykarpus und des Irenäus*, dans ses *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und altkirchlichen Literatur*, Erlangen, 1891, t. IV, p. 217-283; *Apostel und Apostelschüler in der Provinz Asien*, *op. cit.*, 1900, t. VI, p. 27-40, 53-91; A. Harnack, *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius*, Leipzig, 1897, t. IIa, p. 320-358; C. Narbey, *Supplément aux Acta sanctorum pour des Vies de saints de l'époque mérovingienne*, Paris, 1899, p. 350-372; L. Lévêque, *Le martyre de S. Irénée*, dans *La science catholique*, Paris, 1892-1893, t. VII, p. 791-801; P. Corssen, *Zur Chronologie des Irenäus*, dans la *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums*, Giessen, 1903, t. IV, p. 155-166; P. de Labriolle, *La crise montaniste*, Paris, 1913, p. 230-241. — Sur l'organisation des Églises des Gaules et la primauté d'Irénée : I. D. Koelerus, *Dissertatio illustrans testimonium S. Irenæi de Germanis christianis in sæculo II post Christum natum*, Göttingue, 1742; O. Hirschfeld, *Zur Geschichte des Christentums in Lugdunum vor Konstantin*, dans les *Sitzungsberichte der k. preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, Berlin, 1895, p. 381-409; L. Duchesne, *Les fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*, 2e édit., Paris, 1907, t. I, p. 40-46, cf. J. Turmel, dans la *Revue du clergé français*, Paris, 1907, t. LI, p. 490-493; C. F. Bellet, *Les origines des Églises de France et les fastes épiscopaux*, 2e édit., Paris, 1898, p. 47-113; A. Harnack, *Die Mission und Ausbreitung der Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig, 1902, p. 319-332; E. Vacandard, *L'indistinction des Églises de Lyon et de Vienne au temps de la persécution de Marc-Aurèle (177)*, dans le *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes*, Paris, 1912, t. II, p. 128-131.

II. Œuvres. — 1° *Œuvres authentiques.* — 1. *Le traité contre les hérésies.* — *a) Titre.* — Le titre inscrit par Irénée, cf. l. I, c. XXII, n. 2; l. II, præf., n. 1; l. IV, præf., n. 1; l. V, præf., col. 670, 709, 973, 1119, nous a été conservé en grec par Eusèbe, *H. E.*, l. V, c. VII, n. 1, *P. G.*, t. XX, col. 415 : Ἔλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως. Le vieux traducteur arménien de la *Démonstration de la prédication apostolique*, c. XCIX, *P. O.*, t. XII, p. 730, et quelques modernes, par exemple, Feuardent, dans la *Commonitio* préliminaire de son édition d'Irénée, Cologne, 1625, p. (14), ont traduit Ἔλεγχος par *Critique* ou *Reprehensio*. L'ancienne traduction latine du traité porte à meilleur droit, col. 709, 973 : « Manifestation, » *De detectione et eversione falsæ cognitionis*; c'est le sens qui résulte du but de l'auteur et de la division de l'ouvrage. Ce titre est parfois cité sous des formes abrégées ou équivalentes : Πρὸς τὰς αἱρέσεις, dans Eusèbe, *H. E.*, l. II, c. XIII, *P. G.*, t. XX, col. 168, et saint Basile, *Liber de Spiritu Sancto*, c. XXIX, n. 72, *P. G.*, t. XXXII, col. 201; Καθ' αἱρέσεων, dans saint Maxime le Confesseur, *Scholia in lib. B. Dionysii De eccles. hier.*, c. VII : *in lib. De div. nomin.*, c. IX, *P. G.*, t. IV, col. 176, 377; *Adversus hæreses*, dans saint Jérôme, *De viris illustribus*, c. XXIV, *P. L.*, t. XXIII, col. 649; *Contra hæreticos*, dans l'auteur d'un prologue du traité (Florus de Lyon?) publié par J.-B. Pitra, *Spicilegium Solesmense*, Paris, 1852, t. I, p. 8; ἐν τοῖς κατὰ Οὐαλεντίνου, dans la *Doctrina Patrum de incarnatione Verbi*, publiée par F. Diekamp, Munster. 1907, p. 265, etc. Photius, *Bibliotheca*, cod. CXX, *P. G.*, t. CIII, col. 401, juxtapose le titre complet et le titre abrégé : *Contre les hérésies*. Les éditeurs ont employé, les uns le titre *Adversus hæreses*, les autres *Contra hæreses*. Nous nous en tenons à ce dernier titre adopté par Massuet. — *b) Authenticité.* — L'authenticité est certaine, et il a fallu un véritable prurit de négation pour amener J. S. Semler, *Dissert.* I, dans son édition de Tertullien, Halle, 1776, t. v, à s'inscrire en faux contre l'attribution de cet ouvrage à Irénée. G. F. Walch, *Commentatio de αὐθεντίᾳ librorum Irenæi Adversus hæreses*, *P. G.*, t. VII, col. 381-404, n'a pas eu de peine à démontrer contre lui que l'authenticité s'appuie sur des arguments tels que, si on ne les tenait pas pour probants, *vereor sane ne nulla sit veteris historiæ omnis fides, nullum pretium*, col. 398. Cf. plus brièvement, Freppel, *Saint Irénée*, 2e édit., Paris, 1870, p. 196-198. — *c) Objet.* — Le titre indique l'objet du livre. Le gnosticisme était venu d'Orient en Italie et en Gaule. Le gnosticisme de Valentin, modifié par Ptolémée et ses disciples, « la fleur de l'école valentinienne, » l. I, præf., n. 2; cf. c. XII, n. 1, col. 441, 569, et par le magicien Marc, l. I, c. XIII, n. 1, 7, col. 577, 592, ravageait la vallée du Rhône. Cf. A. Steyert, *Nouvelle histoire de Lyon*, Lyon, 1895, t. I, p. 418, sur des amulettes gnostiques trouvées à Lyon. Or, « les gnostiques ne montraient pas leur erreur pour ne pas se découvrir et ne pas être pris. » Irénée résolut de les faire connaître, persuadé que « c'était déjà les vaincre que de révéler leurs doctrines. » L. I, c. XXXI, n. 3 (tenir compte de la conjecture de Feuardent, édit. de 1625, Cologne, p. 140, qu'il faut lire : *detectio autem eorum*, au lieu de *delectatio*); cf. c. XV, n. 6, col. 705, 627. Mais, en même temps, il ne laissa pas de prouver que ces doctrines étaient contraires à la vérité, *ut simus non tantum ostendentes sed et vulnerantes undique bestiam*. L. I, c. XXXI, n. 4, col. 706. — *d) Division.* — Des cinq livres le Ier est consacré à l'exposition du gnosticisme. Irénée s'occupe de Valentin et de ses disciples, surtout de Ptolémée et de Marc; puis il remonte à Simon le magicien, « de qui dérivent toutes les hérésies, »

c. xxiii, n. 2, col. 671, et lui rattache les diverses sectes gnostiques. Dans les livres suivants il réfute le gnosticisme, d'abord, l. II, par la raison, *ex ratione*, l. V, præf., col. 1119, ensuite par l'Écriture, *ex Scripturis, ex Scripturis dominicis, divinis*, l. IV, præf.; l. III. c. xxxv, n. 4, col. 843, 842; en premier lieu, l. III, par la doctrine des apôtres, *apostolorum doctrina*, l. V, præf., col. 1119; en second lieu, l. IV, par les paroles du Seigneur, *per Domini sermones*, l. III, c. xxv, n. 7, col. 972, par quoi il entend l'Ancien et le Nouveau Testament, « car les écrits de Moïse et des autres prophètes sont les paroles du Christ,» l. IV, c. ii, n. 3, col. 977; enfin, l. V, par d'autres paroles du Christ et des apôtres, *ex reliquis doctrinæ Domini nostri et ex apostolicis epistolis*, l. V, præf., col. 1119, surtout de saint Paul; cf. l. IV, c. xli, n. 4, col. 1117. — *e) Date.* — L'ouvrage fut publié en quatre fois : d'abord les l. I-II, puis successivement les l. III, IV, V. Il s'est allongé au delà des prévisions de l'auteur. Irénée croit, quand il va entreprendre le l. II, qu'il ne sera pas besoin de longs discours pour réfuter la doctrine exposée, l. I, c. xxxi, n. 4, col. 706; mais il constate déjà que *enarratio in longum pergit*, et, à mesure qu'il avancera, les développements prendront une ampleur imprévue. Vers la fin du l. II, c. xxxi, n. 1, col. 824, il annonce « les livres suivants, » et, malgré le souci de ne pas faire trop long, l. III, c. iii, n. 2, col. 848, « pour n'avoir pas l'air de fuir la preuve scripturaire annoncée, » l. II, c. xxxv, n. 4, col. 842, « pour que rien ne manque de ce qu'on attend de lui, » l. III, præf., col. 843, il publie un III[e] livre, puis un IV[e], l. IV, præf., n. 1, col. 973, puis un V[e], l. V, præf., col. 1119, tous de vaste dimension. Le l. III fut écrit du vivant du pape Éleuthère (175-189). Cf. c. iii, n. 3, col. 851. Irénée y cite la version de Théodotion, c. xxi, n. 1, col. 946. Si Théodotion avait publié sa traduction de l'Écriture en 184, comme l'ont cru Massuet, *Dissert.*, II, a. 2, n. 47, *P. G.*, t. vii, col. 222-223, et d'autres savants, nous aurions là le *terminus a quo* de la composition du l. III, le *terminus ad quem* étant fourni par l'année de la mort d'Éleuthère. Mais, en réalité, la date de Théodotion est inconnue. Reste donc qu'Irénée a écrit le l. III du temps du pape Éleuthère. Contrairement à ce que dit T. Zahn, *Realencyklopädie*, t. ix, p. 404, le *Contra hæreses* fait allusion à un état de persécution de l'Église : *tota die* (Rom., viii, 36) *pro omni hoc tempore dictum est in quo persecutionem patimur et ut oves occidimur*, lisons-nous, l. II, c. xxii, n. 2, col. 782. Ce langage est impressionné par la persécution de Marc-Aurèle et ne convient pas au temps de Commode. Au contraire, un passage du l. IV, c. xxx, n. 1, col. 1065, cadre avec ce que nous savons de l'influence que Marcia exerça sur Commode, à partir de 181, en faveur des chrétiens : *hi qui in regali aula sunt fideles nonne ex eis quæ Cæsaris sunt habent utensilia?* Le II[e] livre semble donc antérieur, le IV[e] paraît postérieur à 181, et l'œuvre totale gravite autour de 180. — *f) Destinataire.* — Irénée envoie son écrit à un personnage qui lui est « très cher, » l. I, præf., n. 2; c. ix, n. 1, col. 441, 537, etc.; qui depuis longtemps cherche à étudier la doctrine valentinienne; qui a demandé, « commandé » (ce second mot est synonyme du premier) à Irénée de la lui faire connaître, l. III, præf.: l. IV, præf., n. 1; l. V, præf., col. 843, 973, 1119, et qui, dit Irénée, l. I, præf., n. 3, col. 444-445, « plus habile que lui, montrera avec force à ceux qui l'entourent ce qui lui aura été indiqué faiblement, rivalisant avec Irénée au service des frères, selon la grâce qui lui a été donnée par le Seigneur. » Cf. encore, l. I, c. xxxi, n. 4; l. III, præf.; l. IV, præf., n. 1; l. V, præf., col. 706, 843, 973, 1119-1120. Irénée écrit en grec. « Tu n'attendras pas, dit-il, l. I, præf., n. 3, col. 444, l'art du style de nous qui vivons parmi les Celtes et qui, la plupart du temps, employons un langage barbare, » (sans doute le latin, plutôt que le celtique). Le destinataire du traité n'habite donc pas vraisemblablement dans la Gaule, mais dans un pays où le grec est en usage, où sévit le valentinianisme, probablement en Égypte ou dans l'Asie Mineure. A-t-il été évêque? L'auteur du prologue publié, sous le nom de Florus de Lyon, par J.-B. Pitra, *Spicilegium Solesmense*, Paris, 1852, t. i, p. 8, lui en donne le titre. Toutefois, le *Quemadmodum postulasti a nobis obedientibus præcepto tuo, quoniam et in administratione sermonis positi sumus*, l. V, præf., col. 1119, n'indiquerait-il pas une différence de fonction entre Irénée chargé du ministère de la parole et celui qui lui a demandé d'écrire, et n'inviterait-il pas à voir dans ce dernier un prêtre de marque ou même un laïque influent? A mentionner, pour mémoire, le pseudo-Flavius Dexter imaginant, *Chronic.*, an. 185, *P. L.*, t. xxxi, col. 531-532, que le destinataire de l'ouvrage d'Irénée fut Turibius, évêque de Tolède. — *g) Traduction latine.* — Qu'en est-il du texte grec de l'ouvrage, qui aurait été vu à la bibliothèque de Venise, ou à la Vaticane? La question a été agitée. Si ce n'est à Venise et à la Vaticane, le texte grec exista au xvi[e] siècle, dans un monastère de Pathmos et, au xvii[e], dans un monastère de l'Athos. Cf. A. Harnack, *Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius*, Leipzig, 1893, t. i, p. 264-265, et voir, à la bibliographie, les travaux de T. Zahn et de P. Meyer. D'aucun de ces manuscrits, on n'a retrouvé les traces, et le texte grec est perdu, sauf ce qui en a été conservé par les citations, dont quelques-unes sont importantes, qu'en a faites l'antiquité chrétienne. Mais nous en possédons une traduction latine, très complète, très littérale (à signaler pourtant quelques brèves gloses du traducteur, par exemple, l. II, c. xxi, n. 2, col. 780; cf. la note 62), d'une latinité fruste, et certainement antérieure à saint Augustin, qui la cite fort exactement. *Contra Julianum*, l. I, c. ii, n. 5, *P. L.*, t. xliv, col. 644. Cf. *Cont. hær.*, l. IV, c. ii, n. 7; l. V, c. xix, n. 1, col. 979, 1175-1176. Elle n'est pas d'Irénée lui-même, comme l'a supposé, avec plusieurs autres, Feuardent, dans la *Commonitio* qui est en tête de son édition d'Irénée, Cologne, 1625, p. (14), car elle contient des contresens qu'Irénée ne pouvait commettre. Elle ne saurait être non plus de Tertullien dont elle ne reproduit ni le vocabulaire, ni la syntaxe. Cf. Massuet, *Dissert.*, II, a. 2, n. 53, *P. G.*, t. vii, col. 233-234. Elle est, d'autre part, en relation évidente avec l'*Adversus valentinianos* de Tertullien. Cf. A. d'Alès, *La date de la version latine de saint Irénée*, dans les *Recherches de science religieuse*, Paris, 1916, t. vi, p. 133-135. Pour expliquer ces rapports, deux hypothèses ont été émises. La première, proposée par Dodwell, *Dissertationes in Irenæum*, V, § 6, et reprise par H. Jordan, *Das Alter und die Herkunft der lateinischen Uebersetzung des Hauptwerkes des Irenäus*, dans les *Theologische Studien* dédiées à T. Zahn, Leipzig, 1908, p. 133-192, veut que le traducteur d'Irénée ait reproduit la traduction faite par Tertullien de plusieurs passages d'Irénée; sa traduction serait du iv[e] siècle. La deuxième, défendue par Grabe, *Prolegomena*, I, § 2, n. 3 = *P. G.*, t. vii, col. 1356, Massuet, *loc. cit.*, et, de nos jours, par F. R. Montgomery Hitchcock, *Irenaeus of Lugdunum*, Cambridge, 1914, p. 44, 344-347, et A. d'Alès, *loc. cit.*, p. 136, estime que Tertullien a utilisé la version latine, laquelle se trouve reportée par là vers l'an 200. L'invraisemblance qu'un traducteur du iv[e] siècle soit allé emprunter à Tertullien des bribes de traduction et des archaïsmes d'expression, l'abondance de ces archaïsmes dans tout le cours de l'ouvrage, explicable seulement par l'enfance du latin ecclésiastique, font que la seconde hypothèse confine à la certitude. Sur quel-

ques particularités littéraires et grammaticales de ce latin, cf. Hitchcock, *op. cit.*, p. 349-353. Cette traduction a été conservée dans de nombreux manuscrits; dix-neuf sont connus, la plupart incomplets des derniers chapitres, l. V, c. XXXII-XXXVI, où Irénée patronne le millénarisme. Grabe, *Prolegomena*, I, § 2, n. 6 = *P. G.*, t. VII, col. 1358, a prétendu à tort que nous n'avons pas la finale du traité. Cf. Massuet, *Dissert.*, II, a. 2, n. 54, *P. G.*, t. VII, col. 235. De ce que nous lisons dans Agobard, *De judaicis superstitionibus*, c. IX, *P. L.*, t. CIV, col. 85, une citation du *Contra hæreses* différente du texte de l'antique traduction latine, G. Mercati, *D'alcuni nuovi sussidi per la critica del testo di san Cipriano*, Rome, 1899, p. 100-108, avait d'abord cru pouvoir conclure à l'existence d'une seconde version latine ;mais, plus tard, *Note di letteratura biblica e cristiana antica*, Rome, 1901, p. 241-243, il reconnut que la citation d'Agobard provient non d'une traduction intégrale du traité contre les hérésies, mais de la traduction, par Rufin, d'un des fragments d'Irénée insérés par Eusèbe dans son *Histoire ecclésiastique*. Le grand ouvrage d'Irénée fut également traduit en arménien. Nous possédons les l. IV-V de cette version. Nous avons aussi des fragments syriaques; probablement ce ne sont pas des restes d'une traduction complète.

2. La *Démonstration de la prédication apostolique*, dont l'existence était connue par Eusèbe, *H. E.*, l. V, c. XXVI, *P. G.*, t. XX, col. 509, était, jusqu'à ces derniers temps, considérée comme perdue. Une traduction arménienne en a été découverte en décembre 1904, dans un manuscrit de l'église de la Mère de Dieu, à Érivan (Arménie russe), par Karapet Ter-Mekerttschian, alors vicaire du catholicos, et publiée, à Leipzig, en 1907, avec une traduction allemande de K. Ter-Mekerttschian et d'Erwand Ter-Minassiantz et des notes d'A. Harnack, *Des heil. Irenäus Schrift zum Erweise der apostolischen Verkündigung*. Le manuscrit est de la seconde moitié du XIII[e] siècle. La traduction est antérieure et, sinon du V[e], du moins du VII[e] ou du VIII[e] siècle. Elle est très littérale. On ne sait si elle a été faite directement sur l'original grec ou sur un intermédiaire syriaque. La *Démonstration* est postérieure au livre III du *Contra hæreses*, qu'elle cite. Cf. c. XCIX, *P. O.*, t. XII, p. 730. Il n'est pas impossible que le passage sur les rois qui « haïssent maintenant (le Christ) et persécutent son nom, » c. XLVIII, p. 696, fasse allusion à la persécution de Sévère, commencée en fait vers 198 et officiellement en 202. La *Démonstration de la prédication apostolique* était-elle intitulée : Εἰς ἐπίδειξιν τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος, comme semble le dire Eusèbe, ou Ἐπίδειξις τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος, comme l'indiquerait la traduction arménienne, ou Λόγος εἰς ἐπίδειξιν τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος, comme le suggère Harnack? Rien de sûr là-dessus. Le destinataire est un Marcien, qu'on a d'autant moins de raisons valables d'identifier avec l'auteur des Actes de Polycarpe, c. XX, dans H. Hemmer et P. Lejay, *Les Pères apostoliques*, Paris, 1910, t. III, p. 155, que ce dernier s'appelait très probablement Marcion, non Marcien. Le but d'Irénée est d'exposer « en abrégé la prédication de la vérité » et de fournir « les preuves des dogmes divins, » afin que Marcien s'affermisse lui-même dans ses convictions et puisse instruire les autres et « confondre tous ceux qui sont dans l'erreur. » C. I, p. 659. A la différence du traité contre les hérésies, la *Démonstration* n'est donc pas directement un livre de polémique. A. Harnack, *Des heil. Irenäus Schrift zum Erweise der apostolischen Verkündigung*, p. 65, y a vu une œuvre de catéchèse; P. Drews, *Der literarische Character der neuentdeckten Schrift des Irenäus zum Erweise...*, dans la *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, Giessen, 1907, t. VIII, p. 226-233, a repris et développé cette idée, signalant dans cet écrit un ancêtre du *De catechizandis rudibus* de saint Augustin. Pour U. Mannucci, *La didascalia della Chiesa primitiva*, dans la *Rivista storico-critica delle scienze teologiche*, Rome, 1907, t. III, p. 134-140, c'est une sorte de catéchèse supérieure, le *schéma* d'une didascalie transmise fidèlement à travers les générations chrétiennes et fixée partiellement dans les écrits des Pères. O. Bardenhewer, *Gesch. der altkirchlichen Lit.*, t. I, p. 410-411, se refuse à y voir une simple catéchèse; ce serait plutôt une apologie. Cf. S. Weber, *Sancti Irenæi episcopi Lugdunensis Demonstratio apostolicæ prædicationis*, Fribourg-en-Brisgau, 1917, p. 13-22. La qualification la meilleure a été donnée par J. Lebreton, *Le nouveau traité de saint Irénée*, dans la *Revue de l'Institut catholique de Paris*, Paris, 1907, t. XII, p. 131 : « Ce n'est point une discussion savante, comme l'*Adversus hæreses;* c'est un exposé populaire de la foi chrétienne et de ses preuves. » Sans apporter des révélations sensationnelles sur la théologie d'Irénée, la *Démonstration* est un témoin précieux de la doctrine et de la théologie du II[e] siècle, remarquable par un sens du christianisme simple, sûr et profond, d'un accent très pur. Quelques traits complètent ou corrigent le *Contra hæreses*.

3. Les autres écrits d'Irénée sont perdus. Il reste des fragments de plusieurs, dont *a)* trois contre Florinus. C'était un prêtre de Rome qui, avec Irénée enfant, avait été l'un des auditeurs de saint Polycarpe. Florinus enseigna que Dieu est l'auteur du mal; Irénée le combattit dans une lettre Περὶ μοναρχίας ou Περὶ τοῦ μὴ εἶναι τὸν θεὸν ποιητὴν κακῶν, *Sur la monarchie* ou *Que Dieu n'est pas l'auteur du mal*. Puis, Florinus étant tombé dans le valentinianisme, Irénée écrivit le Περὶ ὀγδοάδος, *Sur l'ogdoade*, Eusèbe, *H. E.*, l. V, c. XX, *P. G.*, t. XX, col. 484. Irénée demanda, par lettre, la déposition de Florinus au pape Victor. On a dépensé beaucoup d'encre en pure perte pour identifier Florinus avec Tertullien. Voir la bibliographie. — *b)* Florinus fut le chef d'une petite Église schismatique de Rome, en compagnie d'un certain Blastus. Irénée adressa à Blastus une lettre *Sur le schisme*, Περὶ σχίσματος, cf. Eusèbe, *H. E.*, l. V, c. XV, XX, *P. G.*, t. XX, col. 464, 484, dont nous avons un fragment dans une traduction syriaque. — *c)* Dans la question de la Pâque, Irénée écrivit une lettre au pape Victor, une autre aux fidèles, d'autres à plusieurs évêques. Cf. Eusèbe, *H. E.*, l. V, c. XXIII, XXIV, *P. G.*, t. XX, col. 493, 500, 508. Le pseudo-Justin, *Responsiones ad orthodoxos*, CXV, *P. G.*, t. VI, col. 1364, cite un traité d'Irénée sur la Pâque, Περὶ τοῦ Πάσχα λόγος, qui pourrait bien être une de ces lettres. — *d)* Eusèbe a connu de lui un « court mais nécessaire » traité Περὶ ἐπιστήμης, *De la science*, adressé aux Grecs, *H. E.*, l. V, c. XXVI, *P. G.*, t. XX, col. 509, dont la perte est bien regrettable. Il semble que saint Jérôme, *De viris illustribus*, c. XXXV, *P. L.*, t. XXIII, col. 649, l'ait dédoublé de la sorte : *Scripsit.... contra gentes volumen breve, et de disciplina aliud.* — *e)* Eusèbe mentionne aussi, *loc. cit.*, un livre de *Discours* ou *Traités variés*, βιβλίον τι διαλέξεων διαφόρων, qui paraît avoir été un recueil d'homélies, et dont nous possédons des fragments. — *f)* Irénée avait annoncé, *Cont. hær.*, l. I, c. XXVII, n. 4; l. III, c. XII, n. 12, col. 689, 906, un traité contre Marcion. A lire Eusèbe, *H. E.*, l. IV, c. XXV, *P. G.*, t. XX, col. 389, on croirait d'abord que ce dessein fut exécuté. Mais, dans ce passage, Eusèbe fait ou une confusion ou une allusion aux chapitres du *Contra hæreses* contre cet hérétique; on s'en rend compte quand on le voit, plus loin, l. V, c. XXII, col. 452, s'expliquer sur le projet d'Irénée.

2° *Œuvres douteuses et apocryphes.* — 1. Maxime le Confesseur, *Ex quæstionibus a Theodoro monacho*

illi propositis, P. G., t. xci, col. 276, cite un fragment d'un traité d'Irénée *Sur la foi*, Περὶ πίστεως, adressé à Démétrius, diacre de Vienne, dont il indique l'*incipit:* « Toi qui cherches Dieu, écoute David qui dit. » D'autres fragments de ce traité ont été publiés. L'attribution à Irénée peut être légitime, et il n'y a pas lieu, en particulier, de lui enlever ce traité pour le donner à Méliton. Cf. T. Zahn, *Realencyklopädie*, t. ix, p. 405. Mais, en l'absence d'une attestation plus ancienne, la paternité d'Irénée reste douteuse. — 2. Œcuménius, *Comment. in Epist. I S. Petri*, c. iii, *P. G.*, t. cxix, col. 536-537, donne un fragment d'un écrit où Irénée parlait des martyrs de Lyon Sanctus et Blandine. Ce fragment appartenait sans doute à la partie de la lettre lyonnaise sur les martyrs de 177 qui n'a pas été reproduite par Eusèbe. Que saint Irénée ait été l'auteur de cette lettre, c'est ce que beaucoup ont admis au moins comme probable. Les preuves positives manquent; à l'appui de cette hypothèse il y a non seulement ceci « qu'on ne connaît personne qui fût plus digne que lui et plus en état » d'écrire cette admirable lettre, ainsi que l'a remarqué Tillemont, *Mémoires*, t. iii, p. 2, mais encore une ressemblance d'esprit et d'idées entre l'auteur de la lettre et Irénée. Cf. E. Renan, *Marc-Aurèle*, p. 339-340, note. Sur les futiles attaques de l'américain J. W. Thompson contre la valeur de la lettre, voir à la bibliographie. — 3. Théodoret, *Hæretic. fabul. compendium*, l. I, c. xxiii, *P. G.*, t. lxxxiii, col. 372, dit que, les prêtres romains Florinus et Blastus ayant passé au valentinianisme, Irénée, qui déplorait cette perte, écrivit contre Valentin. S'agit-il là d'un écrit spécial contre Valentin, ou d'un des écrits adressés à Florinus et à Blastus? Cette dernière hypothèse est plus vraisemblable. — 4. Quand saint Jérôme, *De viris illustribus*, c. ix, *P. L.*, t. xxiii, col. 625, dit que saint Irénée, comme saint Justin, a « interprété » l'Apocalypse, entend-il par là un commentaire spécial de l'Apocalypse? Ce n'est pas probable, car, plus loin, c. xxiii, xxxv, col. 641, 649, dans ses notices sur Justin et sur Irénée, où il donne la liste de leurs œuvres, il n'est pas question de ce commentaire. Sans doute il fait allusion aux explications de l'Apocalypse qui se trouvent au l. V du *Contra hæreses*, à moins qu'il n'ait voulu dire tout simplement, ainsi que l'a supposé l'éditeur de saint Jérôme, *P. L.*, t. xxiii, col. 625, que Justin et Irénée ont appelé « Apocalypse » la vision de saint Jean. Sûrement Irénée n'est pas l'auteur du commentaire sur l'Apocalypse qui lui est attribué dans le *Voyage littéraire de deux religieux bénédictins* (E. Martène et U. Durand), Paris, 1717, t. ii, p. 260. — 5. Le Περὶ τῆς ἁγίας Τριάδος, mentionné comme l'œuvre d'Irénée par un manuscrit des *Sacra parallela* attribués à saint Jean Damascène, cf. A. Harnack, *Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius*, t. i, p. 264, n'a pas été composé par lui. — 6. Les scholies d'Irénée, qui se trouvent dans un manuscrit de Moscou, du xi^e siècle, cf. A. Harnack, *op. cit.*, t. i, p. 264, ne sont vraisemblablement pas authentiques. — 7. Le Περὶ τοῦ παντός, que quelques-uns, au rapport de Photius, *Bibliotheca*, cod. xlviii, *P. G.*, t. ciii, col. 85, attribuaient à Irénée, n'est pas de lui, mais de saint Hippolyte. Cf. A. d'Alès, *La théologie de saint Hippolyte*, Paris, 1906, p. iv, xxix, xxxiii, l. — 8. Sous le nom d'Irénée ont été publiés en grec, en syriaque, en arménien, un certain nombre de fragments d'un Περὶ τοῦ μὴ εἶναι ἀγέννητον τὴν ὕλην, de commentaires sur l'Écriture, de traités théologiques. L'authenticité de la plupart de ces morceaux n'est rien moins que sûre. Cf. A. Harnack, *Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius*, t. i, p. 264, 281-288, t. ii*a*, p. 518-522. Leur importance, en général, n'est pas grande. Parmi les plus importants seraient les trois textes christologiques (le 1^er avec une traduction latine d'E. Renan) publiés par J.-B. Pitra, *Spicilegium Solesmense*, Paris, 1852, t. i, p. 3-7, et les sept fragments également christologiques récemment publiés par Karapet Ter-Mekerttschian, évêque d'Azerbijan, d'après un manuscrit du monastère de Saint-Étienne à Darashambi (Arménie russe), *P. O.*, t. xii, p. 732-744. Le 1^er reproduit tel quel le 1^er fragment édité par Pitra. Le 2^e, très court, est tiré, avec des différences verbales, de *Dem.*, c. xxxi, p. 683-684. Le 5^e se présente comme extrait « du discours sur l'incarnation du rédempteur, » p. 735; le 6^e comme tiré « du discours : Ceux qui..., » p. 736; le 7^e comme venant du « discours contre Colarbus et ses adhérents, qui déclarent que le Christ, par l'imperfection et les défauts assumés par lui, a subi la tristesse et la crainte, » p. 741-744. Il y a là des réminiscences du *Contra hæreses;* mais la rédaction est postérieure au concile de Nicée et, sans doute, du temps des grands débats sur le monophysisme. Les expressions suivantes sont significatives : « Dieu de Dieu, Fils du Père, » Pitra, p. 4, et *P. O.*, p. 733; « le Verbe de Dieu toujours consubstantiel a été fait chair, » *P. O.*, p. 744. L'utilisation d'un passage de la *Démonstration* montre comment on s'y est pris. Là où saint Irénée disait, *P. O.*, p. 683 : « Il (le Verbe incarné) a uni l'homme à Dieu et opéré la communauté de société entre Dieu et l'homme, car il nous serait impossible autrement de participer à l'immortalité si..., » le nouveau texte porte, p. 733 : « Il unit la nature divine et la nature humaine, car il nous serait impossible autrement de participer à l'immortalité si... » D'autre part, les 1^er et 3^e textes du *Spicilegium Solesmense*, p. 3-4, 6-7, se lisent dans *Timotheus Ælurus des Patriarchen von Alexandrien Widerlegung der auf der Synode zu Chalcedon festgesetzten Lehre*, texte arménien publié par Karapet Ter-Mekerttschian et Erwand Ter-Minassiantz, Leipzig, 1908, p. 256-258. Cf. F. Cavallera, *Le dossier patristique de Timothée Ælure*, dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique*, Paris, 1909, p. 355. Il est probable que tous ces textes se rattachent à l'entreprise monophysite de falsification patristique sur laquelle Anastase le Sinaïte, *Viæ dux*, c. x, *P. G.*, t. lxxxix, col. 184-185, ouvre un jour éclatant. — 9. En 1715, après les avoir communiqués à S. Maffei, qui les avait publiés, dès 1713, dans le *Giornale de' letterati d'Italia*, un professeur protestant de Tubingue, C. M. Pfaff, édita, sous le nom de saint Irénée, d'après, disait-il, des manuscrits des Chaînes des Pères de la bibliothèque de Turin, quatre fragments assez courts, mais non sans importance, surtout le 2^e qui concerne l'épiclèse eucharistique, et le 4^e qui se rapporte au salut universel, *P. G.*, t. vii, col. 1255, 1256-1257. L'authenticité de ces fragments fut combattue par Maffei et le conventuel Maria Leoni; Pfaff la défendit énergiquement. L'opinion leur fut plutôt favorable. Cf., par exemple, dom R. Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, Paris, 1730, t. ii, p. 178. Quelques-uns hésitèrent; ce qui les décida à se tenir sur la réserve, c'est que les manuscrits allégués par Pfaff restèrent introuvables. Puis, d'autres, tel A. Harnack, *Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius*, t. i, p. 760; cf. P. Batiffol, *La littérature grecque*, 2^e édit., Paris, 1898, p. 105, jugèrent que ces fragments ne semblent pas d'Irénée, dont ils portent le nom, mais peuvent être du ii^e siècle et sont dans la même nuance doctrinale qu'Irénée. F. X. Funk, *Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen*, Paderborn, 1897, t. ii, p. 198-208, approfondit la question et crut pouvoir conclure que l'authenticité du 1^er fragment est probable, celle du 3^e douteuse, que le 4^e ne soulève aucune objection et que le 2^e fragment est du v^e siècle. Enfin, une étude retentissante d'A. Harnack, *Die Pfaffschen Irenäusfragmente als Fälschungen Pfaffs*

*nachgewiesen*, Leipzig, 1900, a démontré que les fragments sont d'un faussaire, que ce faussaire est Pfaff lui-même, et que la tendance théologique des quatre fragments en question est piétiste et antiorthodoxe, c'est-à-dire conforme à la position religieuse de Pfaff.

I. Éditions. — 1° *Le Contra hæreses.* — 1. *Texte grec.* — L'original est perdu. Nous en possédons des fragments. Une partie considérable du l. I (præf., c. I-XXI, et quelques autres passages) a été conservée dans le *Panarium* de saint Épiphane. D'autres fragments des cinq livres nous sont connus par saint Hippolyte, Eusèbe (et Nicéphore Calliste), saint Athanase, saint Basile, Théodoret, saint Anastase le Sinaïte, André de Césarée, Procope de Gaza, saint Maxime le Confesseur, saint Jean Damascène et les *Sacra parallela* qui lui sont attribués, Nicétas Serronius, Arétas, Œcuménius et les Chaînes des Pères. Presque tous ces textes grecs sont reproduits dans l'édition de Massuet, sauf, bien entendu, ceux qui ont été fournis par les *Philosophoumena* de saint Hippolyte publiés longtemps après Massuet (1851); ils sont donnés dans les éditions Harvey et Mannucci. De nouveaux fragments ont été publiés par A. Papadopoulos-Kerameus, Ἀνάλεκτα ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας, Saint-Pétersbourg, 1891, t. I, p. 387-389; J. Hausleiter, dans la *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, Gotha, 1894, t. XIV, p. 69-73; C. Diobouniotis et A. Harnack, *Die Scholienkommentar des Origenes zur Apokalypse Johannis nebst einem Stück aus Irenäus (Texte und Untersuchungen*, t. XXXVIII, 3), Leipzig, 1911, p. 41-44. — 2. *Traduction latine.* — L'édition *princeps* a été publiée à Bâle, chez Froben, par Érasme, 1526; nouvelles éditions, 1528, 1534, et, après la mort d'Érasme (1536), 1545, 1548, 1554, 1560, 1563, 1567. Autres éditions par le protestant N. Desgallards (*Gallasius*), Genève, 1570; le pasteur J. J. Grynée, Bâle, 1571; le cordelier F. Feuardent, 1575-1576, 1596 (édition améliorée), 1625, 1639, 1675, 1677, Cologne et Paris; le protestant J. E. Grabe, Oxford, 1702; le bénédictin R. Massuet (très belle édition), Paris, 1710; Venise, 1734; Paris, 1857, *P. G.*, t. VII; D. A. B. Caillau, *Tatiani assyrii et sancti Hippolyti episcopi et martyris opera*, Paris, 1842, t. I, p. 217-552; t. II, p. 1-58 (édition partielle); A. Stieren, Leipzig, 1853; W. Harvey, Cambridge, 1857; U. Mannucci, dans la *Bibliotheca sanctorum Patrum et scriptorum ecclesiasticorum.* Series II. *Scriptores græci antenicæni*, t. III, Rome, 1907; cf. E. B(uonaiuti), dans la *Rivista storico-critica delle scienze teologiche*, Rome, 1907-1908, t. III, p. 482-483; t. IV, p. 65-66. Feuardent, le premier, publia les cinq derniers chapitres, absents de la plupart des manuscrits à cause de leur millénarisme; il montra aisément leur authenticité. Cf. son édition de Cologne, 1625, p. 494-495. Les chapitres conservés par saint Épiphane avaient paru dans la traduction du *Panarium* par J. Hagenbut (*Cornarius*), Bâle, 1543, et cette traduction passa dans l'édition de Grynée. J. de Billy (*Billius*), abbé de Saint-Michel en l'Herm (Vendée), publia une nouvelle traduction, *Interpretatio latina XVIII (XXI) priorum libri I S. Irenæi adversus hæreses capitum*, Paris, 1575, qui fut reproduite par Feuardent et par Massuet. Enfin, dans son édition d'Épiphane, Paris, 1622, *P. G.*, t. XLI, D. Petau donna une quatrième traduction de ces chapitres. — 3. *Traductions syriaque et arménienne.* — Nous avons des fragments syriaques et arméniens du *Contra hæreses*, dans l'édition Harvey, t. II, p. 431-453, et dans J.-B. Pitra, *Spicilegium Solesmense*, Paris, 1852, t. I, p. 1-2; *Analecta sacra*, Paris, 1882, t. II, p. 18-26; 1884, t. IV (édité par P. Martin), p. 17-25, 33, 292-299, 304; H. Jordan, *Armenische Irenäus-Fragmente*, dans *Texte und Untersuchungen*, 1913, t. XXXVI, fasc. 3. Nous possédons depuis peu les l. IV-V en entier dans une traduction arménienne, du VII^e^ ou du VIII^e^ siècle, publiée, d'après le même manuscrit qui a livré la *Démonstration de la prédication apostolique*, par Erwand Ter-Minassiantz, *Irenäus gegen die Häretiker, Buch IV und V in armenischer Version* (*Texte und Untersuchungen*, t. XXXV, 2), Leipzig, 1910. — 4. *Traductions modernes.* — Il existe une traduction française médiocre par l'abbé de Genoude (A. E. Genou), dans *Les Pères de l'Église*, Paris, 1837, et une bonne traduction partielle par A. Dufourcq, *Saint Irénée* (collection *La pensée chrétienne*), Paris, 1905; une traduction allemande d'E. Klebba, dans la *Bibliothek der Kirchenväter*, Kempten, 1912. Cf. P. de L(abriolle), dans le *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes*, Paris, 1912, t. II, p. 315-316. — 2° *La Démonstration de la prédication apostolique.* — Elle a été publiée, pour la première fois, par Karapet Ter-Mekerttschian et Erwand Ter-Minassiantz, *Des heiligen Irenäus Schrift zum Erweise der apostolischen Verkündigung (Texte und Untersuchungen*, t. XXXI, 1), Leipzig, 1907; 2^e^ édit. améliorée, 1908; nouvelle édit., par K. Ter-Mekerttschian et Wilson, dans la *Patrologia orientalis*, (*P. O.*), Paris, 1919, t. XII, fasc. 5, p. 659-731. Traductions allemandes par les éditeurs des deux premières éditions, à la suite du texte arménien, et par S. Weber, à la suite de la traduction par E. Klebba du *Contra hæreses*, dans la *Bibliotek der Kirchenväter*, Kempten, 1912, t. II. Traduction latine par S. Weber, *S. Irenæi episcopi Lugdunensis Demonstratio apostolicæ prædicationis*, Fribourg-en-Brisgau, 1917. Traduction française par J. Barthoulot, avec une introduction par J. Tixeront, dans les *Recherches de science religieuse*, Paris, 1916, t. VI, p. 361-432, reproduite dans la *Patrologia orientalis*, t. XII, p. 747-802. Traduction anglaise par Wilson, avec la collaboration du prince Max de Saxe, *P. O.*, t. XII, p. 659-731. Sur une traduction russe, cf. *P. O.*, t. XII, p. 655. — 3° *Œuvres dont nous n'avons que des fragments.* — Eusèbe nous a conservé des fragments de deux écrits adressés à Florinus, *H. E.*, l. V, c. XX, et de la lettre au pape Victor sur la Pâque, c. XXIV, *P. G.*, t. XX, col. 484-485, 501-508. Voir les autres fragments grecs, authentiques ou douteux, dans *P. G.*, t. VII, col. 1231-1248, 1257-1264, 2017-2018; les fragments syriaques et arméniens, dans l'édition Harvey, t. II, p. 454-469; J.-B. Pitra, *Analecta sacra*, t. II, p. 200-201; t. IV, p. 26-35, 299-305; *P. O.*, t. XII, p. 732-744 (avec la traduction française de Bayan pour les trois premiers fragments et de Maxudian pour les autres); K. Ter-Mekerttschian et E. Ter-Minassiantz, *Timotheus Ælurus des Patriarchen von Alexandrien Widerlegung der auf Synode zu Chalcedon festgesetzten Lehre*, Leipzig, 1908, p. 256-258. Un fragment copte dans P. de Lagarde, *Catenæ in Evangelia ægyptiacæ quæ supersunt*, Gœttingue, 1886, p. 220. La lettre sur les martyrs de Lyon, qu'Eusèbe avait insérée intégralement dans son *Recueil d'anciens Actes des martyrs* perdu, figure, par très larges extraits, dans *H. E.*, l. V, c. I-IV, col. 408-440. — 4° *Les fragments de Pfaff.* — Publiés, d'abord, par S. Maffei, *Giornale de' letterati d'Italia*, Venise, 1713, t. XVI, p. 226-228; puis, par C. M. Pfaff, *S. Irenæi fragmenta anecdota*, La Haye, 1715; reproduits dans les éditions d'Irénée, notamment *P. G.*, col. 1248-1257.

II. Travaux. — 1° *Le Contra hæreses.* — 1. *Questions générales.* H. Dodwell, *Dissertationes in Irenæum*, p. 286-389; C. G. Walch, *De αὐθεντία librorum Irenæi adversus hæreses commentatio*, dans les *Novi commentarii societatis regiæ scientiarum Gottingensis*, Gœttingue, 1775, t. V *b*, p. 3-36 = *P. G.*, t. VII, col. 381-404; A. Stieren, *De Irenæi adversus hæreses operis fontibus, indole, doctrina et dignitate commentatio historico-critica*, Gœttingue, 1836. — 2. *Texte grec.* — H. O. Duysing, *Disputatio de textu Irenæi græco*, Marbourg, 1747; T. Zahn, *Der griechische Irenäus und der ganze Hegesippus im XVI Jahrhundert*, dans la *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, Gotha, 1878, t. II, p. 288-291; *Der griechische Irenäus und der ganze Hegesippus im XVI und XVII. Jahrhundert*, dans *Theologisches Literaturblatt*, Bonn, 1893, n. 43, col. 495-497; P. Meyer, *Der griechische Irenäus und der ganze Hegesippus im XVII. Jahrhundert*, dans la *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, Gotha, 1890, t. XI, p. 155-158; H. Lietzmann, *Der Ienaer Irenäus-papyrus*, dans les *Nachrichten von der k. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, Philol.-hist. Klasse, Gœttingue, 1912, p. 291-320. — 3. *Traduction latine.* — H. Dodwell, *Dissertationes in Irenæum*, V, *De latino interprete, ejus ætate capitumque partitione*, Oxford, 1689, p. 390-412; H. O. Duysing, *Disputatio de versione Irenæi latina*, Marbourg, 1745; A. Stieren, *De codice Vossiano seu Burelliano quo continentur Irenæi libri V adversus hæreses*, Leipzig, 1847; les *Prolegomena* de son édition d'Irénée = *P. G.*, t. VII, col. 405-414; J.-B. Pitra, *Analecta sacra*, Paris, 1882, t. II, p. 188-193, 211-217; F. Loofs, *Die Handschriften der lateinischen Uebersetzung des Irenäus und ihre Kapitelteilung*, dans les *Kirchengeschichtliche Studien*, offertes à H. Reuter, Leipzig, 1888, p. 1-93, tirage à part, Leipzig, 1890; W. Sanday, *The mss. of Irenaeus*, dans *The journal of philology*, Londres, 1888, t. XVII, p. 81-91; H. Jordan, *Das Alter und die Herkunft der lateinischen Uebersetzung des Hauptwerkes des Irenäus*, dans les *Theologische Studien* offertes à T. Zahn, Leipzig, 1908, p. 133-192; G. Mercati, *D'alcuni nuovi sussidii per la critica del testo di S. Cipriano*, Rome, 1899, p. 100-108; *Note di letteratura biblica e cristiana antica*, Rome, 1901, p. 211-243; L. H. Turner, *Mercati on Cyprian*

and Irenaeus, dans *The journal of theological studies*, Cambridge, 1901, t. II, p. 143-148; A. d'Alès, *La date de la version latine de S. Irénée*, dans les *Recherches de science religieuse*, Paris, 1916, t. VI, p. 133-137. — 4. *Traduction arménienne.* — F. C. Conybeare, *The age of the old armenian version of Irenaeus*, dans le *Festschrift* pour le centenaire des Mékhitaristes, Vienne, 1911, p. 193-202; K. Kastner, *Das IV und V Buch des heil. Irenäus Adversus hæreses*, dans *Theologie und Glaube*, Paderborn, 1911, t. III, p. 758-759. — 2° *La Démonstration de la prédication apostolique.* — A. Harnack, *Nachwort und Anmerkungen*, à la suite de l'édition *princeps* de la *Démonstration*, Leipzig, 1907, p. 53-66; A. Degert, *Une œuvre inédite de S. Irénée*, dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique*, Paris, 1907, p. 57-76; J. Lebreton, *Le nouveau traité de S. Irénée sur la Démonstration de la prédication apostolique*, dans la *Revue de l'Institut catholique de Paris*, Paris, 1907, t. XII, p. 127-142; M. Jacquin, dans la *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, Kain, 1907, t. I, p. 373-375; H. Koch, *Zur neuentdeckten Schrift des Irenäus*, dans la *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums*, Giessen, 1907, t. VIII, p. 68-69; P. Drews, *Der literarische Charakter der neuentdeckten Schrift des Irenäus*, *ibid.* p. 226-233; (E. van Laak), *Intorno all' opera di S. Ireneo testè scoperta*, dans la *Civiltà cattolica*, Rome, 1907, t. III, p. 580-589; J. Rendel Harris, *Irenaeus on the apostolical Preaching*, dans *The Expositor*, mars 1907, p. 246-258; F. Conybeare, *The newly recovered treatrise of Irenaeus*, dans *The Expositor*, Londres, juillet 1907, p. 35-44; N. Sagarda, *Novo-otkrytoe proizvedenie Sv. Irineia Liouskago (Un traité de S. Irénée de Lyon récemment découvert)*, dans la *Khristianskoe Tchténie (Lecture chrétienne)*, Saint-Pétersbourg, 1907, t. I, p. 476-491, 664-691, 853-881; F. R. Montgomery Hitchcock, *The apostolic Preaching of Irenaeus*, dans *The journal of theological studies*, Cambridge, 1908, t. IX, p. 284-289; S. Weber, *Zum armenischen Text der* Ἐπίδειξις *des heil. Irenäus*, dans la *Theologische Quartalschrift*, Tubingue, 1909, t. XCI, p. 559-573; L. T. Wieten, *Irenäus geschrift Ten bewijze der apostolische prediking*, Utrecht, 1909; P. N. Akinian, *La Doctrina prædicationis apostolicæ de S. Irénée est-elle traduite du latin en arménien?* dans l'*Handes Amsorya, Monatschrift für armenische Philologie*, Vienne, 1911, t. XXV, p. 305-310; E. Ter-Minassiantz, *Zu des Irenäus Erweis der apostolischen Verkündigung*, dans la *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums*, Giessen, 1913, t. XIV, p. 258-262; J. Tixeront, *Introduction* à la traduction française, dans les *Recherches de science religieuse*, Paris, 1916, t. VI, p. 361-367 = *P. O.*, t. XII, p. 749-755. — 3° *Œuvres dont nous n'avons que des fragments.* — Sur Florinus, voir t. VI, col. 52-53, et, en plus des travaux qui y sont indiqués : K. Kastner, *Irenäus von Lyon und der römische Presbyter Florinus*, dans *Der Katholik*, Mayence, 1910, t. II, p. 40-54, 88-105; P. de L(abriolle), dans le *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes*, Paris, 1913, t. III, p. 157-158, 169. Sur la lettre du pape Victor relative à la Pâque, cf. T. Zahn, *Sendschreiben des Irenäus an Viktor von Rom*, dans ses *Forschungen zur Geschichte des neutestamentliches Kanons und altkirchlichen Literatur*, Erlangen, 1900 t. VI, p. 31-35. Sur l'Archæus sous le nom de qui parut un fragment de la lettre à Victor dans une traduction arabe et dans une autre éthiopienne, cf. H. Jordan, *Wer war Archäus?* dans la *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums*, Giessen, 1912, t. XIII, p. 157-160. Sur l'authenticité de la lettre des martyrs de Lyon : J. W. Thompson, *The alleged persecution of the christians at Lyon in 177*, dans *The american journal of theology*, 1912, t. XVI, p. 359-384; *The alleged persecution of the christians at Lyon in 177. A reply to certain criticism*, *ibid.*, 1913, t. XVII, p. 249-258; P. Allard, *Une nouvelle théorie sur le martyre des chrétiens de Lyon en 177*, dans la *Revue des questions historiques*, Paris, 1913, t. XCIII, p. 53-67; *Encore la lettre sur les martyrs lyonnais de 177*, *ibid.*, 1914, t. XCV, p. 83-89; A. Harnack, dans la *Theologische Literaturzeitung*, Leipzig, 1913, col. 74-79; P. de Labriolle, *A propos de la lettre des chrétiens de Lyon en 177. Une difficulté résolue*, dans le *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes*, Paris, 1914, t. IV, p. 140-141. Ont été attribués faussement à Irénée des fragments de saint Hippolyte, voir t. VI, col. 2498; cf. Bonwetsch, *Drei georgisch erhaltene Schriften von Hippolytus*, Leipzig, 1904, p. XIII-XIV, 49-50, 94-95; de S. Grégoire de Nazianze, cf. J. Viteau, *Note sur un fragment grec attribué à S. Irénée*, dans la *Revue de philologie*, Paris, 1910, t. XXXIV, p. 146-148; de S. Grégoire de Nysse, cf. H. Jordan, *Theologisches Literaturblatt*, Bonn, 1911, p. 288. — 4° *Les fragments de Pfaff.* — S. Maffei, dans le *Giornale de' letterati d'Italia*, Venise, 1713-1716, t. XVI, p. 229, t. XXVI, p. 51; C. M. Pfaff, *S. Irenæi fragmenta anecdota quæ... duabus dissertationibus de oblatione et consecratione eucharistiæ illustravit*, La Haye, 1715; nouvelles éditions à Tubingue, 1718, Leyde, 1743; F. X. Funk, *Die Pfaffschen Irenäusfragmente*, dans ses *Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen*, Paderborn, 1897, t. II, p. 198-208; cf. D. Lenain, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, Paris, 1900, t. V, p. 560-561; A. Harnack, *Die Pfaffschen Irenäusfragmente als Fälschungen Pfaffs nachgewiesen*, Leipzig, 1900; H. Achelis, dans le *Theologische Literaturzeitung*, Leipzig, 1901, col. 267 sq.; P. Batiffol, *Le cas de Pfaff d'après des pièces nouvelles*, dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique*, Paris, 1901, p. 189-200. cf. *Akten des 5. internationalen Kongresses katholischer Gelehrten zu München (1900)*, Munich, 1901, p. 265; E. Preuschen, dans la *Realencyklopädie*, 3e édit., Leipzig, 1904, t. XV; p. 234-235.

III. DOCTRINE. — *I. SYNTHÈSE DOCTRINALE D'IRÉNÉE.* — De tous les anciens écrivains ecclésiastiques, Irénée est le seul qui ait écrit une dogmatique relativement complète. La plupart des œuvres de l'antiquité chrétienne sont nées des circonstances, selon les besoins de la polémique, en vue d'un résultat partiel. Deux fois Irénée a tracé une somme de la doctrine catholique. Dans la *Démonstration* il l'a fait directement, mais d'une façon brève. C. I, *P. O.*, t. XII, p. 659. Le *Contra hæreses* est directement l'exposition et la réfutation du gnosticisme; mais, parce que le gnosticisme avait dénaturé tout l'enseignement chrétien, Irénée en vient à défendre contre lui tout cet enseignement. Il nous avertit que c'est du « corps entier de la vérité » qu'il s'agit. L. I, c. IX, n. 4; l. II, c. XXVII, n. 1, *P. G.*, t. VI. col. 548, 802.

A coup sûr, cet ensemble il ne l'expose selon un plan rigoureux ni dans le *Contra hæreses*, où le caractère polémique de l'œuvre explique cette absence d'un développement méthodique, ni dans la *Démonstration*, où l'on s'attendrait davantage à le rencontrer. La pensée irénéenne se plaît aux méandres les plus imprévus. Avec un peu d'attention, parmi des détours et des retours sans fin, on arrive à la suivre. *Quæcumque... dixerint omnes hæretici in ultimum ad hoc deveniunt ut blasphement fabricatorem, et contradicant saluti plasmatis Dei quod quidem est caro, propter quam omnem dispositionem fecisse Filium Dei multis modis ostendimus*, dit-il, l. IV, præf., n. 4, col. 975. Négation d'un seul Dieu créateur, négation du Verbe incarné et rédempteur, négation du salut de l'homme dans sa chair, à cela se ramène le gnosticisme. Toute la doctrine de vérité se réduit, au contraire, à admettre qu'il y a un seul Dieu créateur, un seul Christ Fils de Dieu, incarné pour nous racheter, et le salut de l'homme total, corps et âme, salut qui vient du Christ et qu'on reçoit par le Saint-Esprit : *integrum corpus operis Filii Dei ostendens, semper eumdem Deum sciens, et semper eumdem Verbum Dei cognoscens etiamsi nunc nobis manifestatus est: et semper eumdem Spiritum Dei cognoscens, etiamsi in novissimis temporibus nove effusus est in nos, et a conditione mundi usque ad finem in ipsum humanum genus, ex quo qui credunt Deo et sequuntur Verbum ejus percipiunt eam quæ est ab eo salutem.* L. IV, c. XXXIII, n. 15; cf. c. VI, n. 7; l. V, c. XX, n. 1, col. 1083, 990, 1177. C'est le cadre de ce qu'on nomme maintenant la théologie spéciale. Irénée nous offre également une partie importante de la théologie fondamentale. A l'encontre des gnostiques, qui appuient leurs doctrines fausses et changeantes sur l'Écriture, puis, se sentant battus sur le terrain de l'Écriture, en appellent à la tradition, et finissent par rejeter la tradition et se déclarer supérieurs à elle, l. III, c. II, col. 846-847, Irénée, dans chacun des cinq

livres du *Contra hæreses*, même dans le l. I, qu'il donne pour un simple exposé des doctrines gnostiques, l. I, c. XXXI, n. 4; l. II, præf., col. 706, 707-709, même dans le l. II, qui est une réfutation du gnosticisme par la raison, l. II, c. XI, n. 2; c. XXV, n. 1; l. V, præf., col. 737, 798, 1119, établit que la règle de foi nécessaire, sûre et inébranlable, est dans l'Écriture et dans la tradition, l'une et l'autre possédées et garanties par l'Église, c'est-à-dire, en langage moderne, que la règle de foi immédiate est le magistère de l'Église, et que l'Écriture et la tradition sont les règles de foi éloignées principales, la raison étant la règle de foi éloignée, subsidiaire. Avec celle du magistère de l'Église, il aborde les diverses questions qui se posent au sujet de celle-ci. Mêmes indications dans la *Démonstration* en ce qui regarde la théologie tant fondamentale, c. XCVIII, que spéciale, c. VI, XCIX, p. 730, 664, 730-731. Voici donc les grandes lignes de sa synthèse doctrinale. I. *Théologie fondamentale.* 1° Règle de foi immédiate : l'Église, *Cont. hær.*, l. I, c. X; l. II, c. IX; l. III, c. III-IV; l. IV, c. XXVI, XXXI-XXXIII; l. V, c. XX; *Dem.*, c. XCVIII. — 2° Règles de foi éloignées. 1. Principales. *a)* L'Écriture, *Cont. hær.*, l. I, c. III, XVIII-XX, XXVII-XXVIII; l. III-V; *Dem.*, c. XCVIII. — *b)* La tradition, *Cont. hær.*, l. I, c. X, n. 2; l. II, c. IX; l. III, c. I-IV; l. IV, c. XXXI, n. 1; c. XXXII, n. 1; l. V, c. XX, n. 1. — 2. Subsidiaire : la raison, *Cont. hær.*, l. II, en particulier, c. XI, n. 2. — II. *Théologie spéciale.* 1° Le Dieu unique et créateur, l. II, c. I-XXVIII, XXX-XXXII, XXXV; l. III, c. V-XV, XXV, n. 1; l. IV, c. I-VI, IX, XIV-XVII, XIX-XX, XXIX-XXXII, XXXIV-XXXVI; l. V, c. IV; *Dem.*, c. IV-XXX. — 2° Le Verbe incarné et rédempteur, l. II, c. XX-XXIII, XXXII; l. III, c. XVI-XXII; l. IV, c. VI-XIII, XVII-XVIII, XX-XXVI, XXXIII-XXXIV; l. V, c. I-II, VII, XVI-XIX, XXI, XXIII-XXIV, XXXI, XXXIII; *Dem.*, c. XXX, XXXVII, XL-XCVI. — 3° L'Esprit Saint sanctificateur et le salut de l'homme, l. II, c. XIX, XXXIII-XXXIV; l. III, c. XXIII, XXV, XXXIII, n. 15; l. IV, c. VII-VIII, XXI-XXII, XXVII-XXVIII, XXXVII-XLI; l. V, c. I-XVII, XXV-XXVI; *Dem.*, c. V-VII, XXXVII-XXXIX, XCVII-C.

Sur l'ensemble de la doctrine, voir, en plus des travaux d'ensemble sur saint Irénée indiqués plus haut. J. Schwane, *Dogmengeschichte*, Munster, 1862, t. I, trad. française par P. Bélet, Paris, 1886, p. 121-135, 283-299, 442-454, 658-676; *The witness of St. Irenaeus to catholic doctrine*, dans la *Dublin review*, Dublin, 1876, t. XXVII, p. 117-155; F. Bonifas, *Histoire des dogmes de l'Église chrétienne*, publiée par C. Bois, Paris, 1886, t. I, p. 161-163; cf. l'index alphabétique, p. 380; A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1894-1897, t. I, p. 507-583; cf. le Sachregister, t. III, p. 827; A. Dorner, *Grundriss der Dogmengeschichte*, Berlin, 1899, p. 66-71; V. Courdaveaux, *Saint Irénée*, dans la *Revue de l'histoire des religions*, Paris, 1890, t. XXI, p. 149-175; F. Cabrol, *La doctrine de S. Irénée et la critique de M. Courdaveaux*, dans *La science catholique*, Paris, 1890-1891, t. VII, p. 97-117, 241-256, 304-315; J. Tixeront, *Histoire des dogmes*, Paris, 1905, t. I, p. 247-262; F. Loofs, *Leitfaden für seine Vorlesungen über Dogmengeschichte*, 4e édit., Halle, 1906, p. 139-151; R. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 2e édit.; Leipzig, 1908, t. I, p. 285-382; P. Beuzart, *Essai sur la théologie d'Irénée*, Paris, 1908, cf. U. Mannucci, dans la *Rivista storico-critica delle scienze teologiche*, Rome, 1909, t. V, p. 613-614; P. Galtier, *L'évêque docteur; saint Irénée de Lyon*, dans les *Études*, Paris, 1913, t. CXXXVI, p. 5-28, 211-223; les ouvrages qui traitent de l'histoire des dogmes.

*II. LA RÈGLE DE FOI ET L'ÉGLISE.* — 1° *La règle de foi.* — « L'affaire de notre salut dépend de la foi; » il faut donc avoir « une règle de foi inaltérable, » « règle de notre salut. » *Dem.*, c. III, XCVIII, p. 662, 730. L'expression « règle de foi » ne se retrouve pas dans le *Contra hæreses*. L'expression « règle de vérité » y est fréquente. Quel en est le sens? Irénée oppose la « règle de vérité » à la « règle » ou aux « règles » des gnostiques. Or, il entend par là leurs doctrines, instables, infirmes, vaines, fausses, blasphématoires. L. II, præf., n. 2, c. XIX, n. 8; c. XXXV, n. 1; l. III, c. XI, n. 3; c. XVI, n, 1, 5; l. IV, præf., n. 2, 3; c. XXXV, n. 2, col. 709, 775, 837, 882, 920, 924, 973, 974, 1087. Le synonyme est γνώμη, *sententia*, l. I, c. XI, n. 1; c. XXXI, n. 3; l. III, c. XI, n. 3, à quoi s'oppose *sententia apostolorum*, l. IV, præf., n. 3, col. 560, 705, 882, 974. Un autre synonyme, c'est *argumenta*, *argumentatio*, ὑπόθεσις, l. I, c. VIII, n. 1; c. IX, n. 2, 3, 4; c. X, n. 3; c. XX, n. 3, col. 520, 540, 541, 541, 545, 553, 556, 656. Cf. l. IV, præf., n. 2, col. 973-974 : *regulas sive argumenta ipsorum.., regulam ipsorum.., doctrinam eorum.., omnibus qui sunt malæ sententiæ.* Par contraste, la règle de vérité, c'est la doctrine chrétienne, ferme et véritable.

Cette « règle immobile de vérité a été reçue au baptême. » L. I, c. IX, n. 4, col. 545. La *Démonstration* nous livrerait-elle le canon baptismal connu d'Irénée, quand elle dit, c. III, p. 662, que la foi « tout d'abord nous oblige à nous rappeler que nous avons reçu le baptême pour la rémission des péchés, au nom de Dieu le Père, et au nom de Jésus-Christ, le Fils de Dieu, qui s'est incarné, est mort et est ressuscité, et dans l'Esprit Saint de Dieu? » Peut-être. Cf. APOTRES *(Symbole des)*, t. I, col. 1670, la formule de saint Cyrille de Jérusalem. Quoi qu'il en soit, la règle de vérité n'est pas seulement le canon baptismal. Irénée dit, l. I, c. IX, n. 4, col. 545-548, que, quand les gnostiques cousent bout à bout des passages épars dans l'Écriture et les détournent de leur sens naturel pour les tirer à eux, celui qui garde immobile la règle de vérité reçue au baptême reconnaît les mots, les phrases, les paraboles scripturaires, mais n'y reconnaît pas l'enseignement impie des gnostiques, et, remettant chaque texte à sa place et l'accommodant au corps de la vérité, προσαρμόσας τῷ τῆς ἀληθείας σωματείῳ, découvre la fiction et montre son inconsistance. Cela suppose plus que la connaissance du canon baptismal. Ailleurs manifestement la « règle de vérité » est la foi chrétienne, la foi véritable, l. I, c. XXII, n. 1; c. XXVII, n. 2; l. III, c. II, n. 1; c. XI, n. 1; c. XII, n. 6, l'ensemble des vérités de foi, la vérité tout court, l. II, c. XXVIII, n. 1; cf. c. XXV, n. 1; l. III, c. IV, n. 1, col. 669, 803, 847, 880, 898, 804, 798, 855. Et cette vérité, c'est celle qui est enseignée par l'Église, l. I, c. IX, n. 5, col. 549; c'est la foi que l'Église, répandue par toute la terre, a reçue des apôtres et de leurs disciples, l. I, c. X, n. 1; l. IV, c. XXVI, n. 2-6, col. 549, 1053-1056; c'est la tradition des apôtres, l. III, c. III, n. 1, 3, col. 848, 849, la foi qui a été livrée par les apôtres, qui vient des apôtres, l. II, c. IX, n. 1; l. III, præf.; c. III, n. 3; c. V, n. 1; l. V, præf.; c. XX, n. 1, col. 734, 843, 850, 857, 1119, 1177; *Dem.*, c. III, XCVIII, p. 662, 730; c'est la tradition de la vérité, *Cont. hær.*, l. III, c. III, n. 3, 4, col. 851, 852; c'est la tradition apostolique de l'Église, l. III, c. III, n. 3, col. 850; c'est l'enseignement, la proclamation de l'Église, l. III, c. XII, n. 13; l. V, præf.; c. XX, n. 1, col. 916, 1119, 1177; c'est « la prédication de la vérité... Les prophètes l'ont annoncée, le Christ l'a établie, les apôtres l'ont transmise, partout l'Église l'offre à ses enfants. » *Dem.*, c. XCVIII, p. 730; cf. *Cont. hær.*, l. II, c. XXX, n. 9, si bien qu'être hors de l'Église, c'est être hors de la vérité, l. IV, c. XXIII, n. 7, col. 1076.

Des principaux points de cette règle de la vérité Irénée a fait, à plusieurs reprises, l. I, c. X, n. 1; l. III, c. IV, n. 2, col. 549-552, 855-856; *Dem.*, c. V-VI, p. 663-664, un exposé global qui ressemble passablement au symbole des apôtres. La question des origines de la formule romaine du symbole des apôtres et de ses rapports avec saint Irénée a été débattue, durant ces dernières années, sans aboutir, semble-t-il, à des conclusions fermes. Cf. t. I, col. 1669-1670; A. Harnack, article *Apostolisches Symbolum*, dans la *Realencyklopädie*, 3e édit., Leipzig, 1896, t. I, p. 751-752; E. Va-

candard, *Les origines du symbole des apôtres*, dans ses *Études de critique et d'histoire religieuse*, Paris, 1905, t. I, p. 39-40, etc. Certaines expressions d'Irénée se rapprochent, plus que celles de ses prédécesseurs, du symbole romain. Par contre, d'autres, et plus caractéristiques, se rapprochent du texte oriental du symbole. La variété de ces exposés prouve qu'Irénée ne s'attache pas à reproduire tel quel un symbole ayant cours dans son milieu. En plus de ces exposés d'ensemble, Irénée a des exposés moins complets, moins méthodiques: l. I, c. XXII, n. 1; l. III, c. I, n. 2; c. III, n. 3; c. XVI, n. 6; l. IV, c. XXXIII, n. 15; l. V, c. XX, n. 1, col. 669-670, 845-846, 850, 925, 1083, 1177. Sous des divergences le fond est le même, et le cadre est toujours fourni par le canon baptismal. La chose apparaît plus nettement encore, dans *Dem.*, c. VI, p. 664. « Voici l'enseignement méthodique de notre foi... Dieu le Père.., créateur de tout, c'est le premier article de notre foi. Quant au second article, le voici : c'est le Verbe de Dieu, le Fils de Dieu, Jésus-Christ Notre-Seigneur, qui... Quant au troisième article, c'est le Saint-Esprit, qui.... » Cf. c. XCIX-C, p. 730-731. G. Voisin, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, Louvain, 1901, t. II, p. 96, a justement maintenu, contre Kattenbusch, *Das apostolische Symbol*, Leipzig, 1897-1900, t. II, que la formule trinitaire du baptême est le cadre du symbole; saint Irénée, dans le *Contra hæreses*, menait à cette conclusion, et les textes de la *Démonstration* la confirment. Du reste, Irénée va par delà les formules du symbole des apôtres. F. R. M. Hitchcock, *Irenaeus of Lugdunum*, Cambridge, 1914, p. 340-341, a tiré du *Contra hæreses* un *Credo* très riche, qui çà et là est une anticipation du symbole de Nicée.

Aurions-nous, dans l'œuvre d'Irénée, l'écho d'une catéchèse ancienne, superposée au symbole, qui se serait transmise, par l'enseignement officiel, oralement et fixée en partie dans la littérature patristique? On l'a pensé, dès avant la publication de la *Démonstration*. Voir t. I, col. 1670; t. II, col. 1877-1881. La *Démonstration* a paru appuyer cette hypothèse. U. Mannucci, *La didascalia della Chiesa primitiva*, dans la *Rivista storico-critica delle scienze teologiche*, Rome, 1907, t. III, p. 137-139, a émis la supposition que cette catéchèse ou didascalie aurait compris « une large application de passages de l'Ancien Testament aux articles du symbole » et constituerait la trame de la *Démonstration*. Mais l'existence même de cette catéchèse traditionnelle n'est pas sûre. En tout cas, la *Démonstration* n'est ni une simple catéchèse ni un exposé intégral de ce qui aurait été l'objet de la catéchèse : le thème de ce que l'on prêchait aux fidèles « comprenait certainement, sur les sacrements et la liturgie, sur la morale et la vie chrétienne surtout, des instructions qui, pour n'être pas complètement omises ici, n'y sont touchées qu'en passant. » J. Tixeront, *P. O.*, t. XII, p. 752. Le passage du *Contra hæreses*, l. I, c. X, n. 3, col. 553-558, où Mannucci, p. 136, a signalé ingénieusement l'idée et comme la canevas de la *Démonstration* est, en toute hypothèse, d'extrême importance. Irénée dit que l'Église, répandue partout, a partout la même et unique règle de foi, et donc que celui qui peut en parler longuement n'y ajoute pas et que celui qui saurait moins en parler n'y retranche rien, car le plus ou le moins de connaissance en cette matière ne consiste pas à changer ce qui est de foi, mais uniquement à creuser le sens des vérités de foi et à exposer les desseins et la conduite de Dieu envers le genre humain. Et Irénée énumère quinze questions parmi celles qui peuvent se poser aux doctes, questions, comme l'a bien vu Mannucci, qu'il développe, à peu près dans le même ordre, au cours de cette *Démonstration de la prédication apostolique*, qui est destinée, y lisons-nous, c. I, p. 659, non seulement à présenter l'ensemble du corps de la vérité, mais encore à « fournir les preuves des dogmes divins. » En d'autres termes, la foi du théologien est la même que celle du simple fidèle, car celle qui est l'Église universelle a une seule et même foi dans tout le monde. » *Cont. hær.*, l. I, c. X, n. 3, col. 560.

S. Baümer, *Das apostolische Glaubensbekenntniss, seine Geschichte und sein Inhalt*, Mayence, 1893; C. Blume, *Das apostolische Glaubensbekenntnisz*, Fribourg-en-Brisgau, 1893; T. Zahn, *Das apostolische Symbolum. Eine Skizze seiner Geschichte und eine Prüfung seines Inhaltes*, Leipzig, 1893; A. Harnack, article *Apostolisches Symbolum*, dans la *Realencyklopädie*, 3e édit., Leipzig, 1896, t. I, p. 741-755; *Materialien zur Geschichte und Erklärung des alten römischen Symbols aus der christlichen Literatur der zwei ersten Jahrhunderten*, en appendice à A. Hahn, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregel der apostolisch-katholischen Kirche*, 3e édit. Breslau, 1897, p. 364-390. A. Burn, *An introduction to the Credo and to the Te Deum*, Londres, 1899, p. 41-44; J. Kunze, *Glaubensregel, Heilige Schrift und Taufbekenntniss. Untersuchungen über die dogmatische Autorität, ihr Werden und ihre Geschichte, vornehmlich in der alten Kirche*, Leipzig, 1899; F. Kattenbusch, *Das apostolische Symbol*, Leipzig, 1897-1900, t. II, p. 25-53. *Das σωματεῖον τῆς ἀληθείας bei Irenäus*, dans la *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, Giessen, 1909, t. X, p. 331; T. Barnes, *A study on the marcosian heresy* dans *The journal of theological studies*, Cambridge, 1906, p. 304-411; F. R. M. Hitchcock, *Creeds of SS. Irenaeus and Patrik*, dans l'*Hermathena*, Londres, 1907, t. XXI, p. 168-182; U. Mannucci, *La didascalia della Chiesa primitiva. A proposito di un' opera recentemente scoperta di S. Ireneo*, dans la *Rivista storico-critica delle scienze teologiche*, Rome, 1907, t. III, p. 134-140; A. Becker, Ὁ κανὼν τῆς ἀληθείας, *Regula veritatis eller Sandhedens Regel et Bidrag til Belysning of dette Udtryks Forekomst og Betydning hos Irenaeos*, Copenhague, 1910.

2° *L'Écriture.* — Les gnostiques, simulateurs des catholiques, dit Irénée, *simulantes nostrum tractatum*, l. III, c. XV, n. 2, col. 918, se servent de l'Écriture, mais abusivement. Ils rejettent des parties de l'Écriture et ils donnent comme étant de l'Écriture des écrits qui n'en sont pas. Valentin et son école ont un Évangile qui ne s'accorde point avec celui des apôtres et qu'ils appellent « l'Évangile de vérité. » L. III, c. XI, n. 9, col. 891. Les marcosiens apportent une multitude d'Écritures bâtardes et apocryphes, qu'ils ont fabriquées eux-mêmes. L. I, c. XX, n. 1, col. 653. Voir t. I, col. 1498-1500; cf. E. Jacquier, *Le Nouveau Testament dans l'Église chrétienne*, Paris, 1911, t. I, p. 29 32. Un de leurs récits sur Jésus enfant est probablement puisé dans l'Évangile de Thomas. Cf. A. Loisy, *Histoire du canon du Nouveau Testament*, Paris, 1891, p. 68. Marcion rejette en bloc l'Ancien Testament, et, sans exclure positivement les écrits du Nouveau Testament, opère parmi eux un triage, ne gardant que ce qu'il croit pouvoir accommoder à ses doctrines; sa Bible comprend deux parties : l'Évangile, qui n'est qu'une édition mutilée de saint Luc, et le « livre apostolique, » édition abrégée et incomplète de saint Paul. L. I, c. XXVII, n. 2,4; l. III, c. XI, n. 7, 9; c. XII, n. 12; c. XIII, n. 1; c. XIV, n. 3-4, col. 688-689, 884, 890, 906, 910, 916. Voir t. V, col. 1634-1635. Les ébionites ne gardent que saint Matthieu ou plutôt l'Évangile aux Hébreux et récusent saint Paul. L. I, c. XXVI, n. 2; l. III, c. XI, n. 7, col. 686-687, 884. Voir t. IV, col. 1991-1992; t. V, col. 1633. Quant à ceux qui, « séparant Jésus du Christ, et, disant que le Christ est resté impassible pendant que Jésus était passible, préfèrent l'Évangile selon Marc, » l. III, c. XI, n. 7, col. 884, il n'est pas sûr que ce soient des cérinthiens, comme on l'a supposé, et ils demeurent énigmatiques. Au contraire, le passage sur ceux qui « n'admettent pas cette forme d'Évangile, dite « selon saint Jean », l. III, c. XI, n. 9, col. 890-891, a été éclairci. Cf. P. de Labriolle, *La crise montaniste*, Paris, 1913, p. 231-238. Il n'y est question

ni des ophites, mis en avant par R. A. Lipsius, *Die Quellen der ältesten Ketzergeschichte*, Leipzig, 1875, p. 214, note 1, ni des montanistes, mais des aloges. Voir t. I, col. 899-901. Sur ce que, d'après Irénée, les ophites admettaient des Écritures, cf. A. Loisy, *Histoire du canon du Nouveau Testament*, Paris, 1891, p. 77-78. Les caïnites se réclamaient d'un Évangile de Judas. L. I, c. XXXI, n. 1, col. 704. Voir t. II, col. 1308. En second lieu, les gnostiques altèrent le sens des Écritures qu'ils gardent; ils les « calomnient » et les « diffament ». L. I, c. IX, n, 1, 3, col. 537, 543. Ils prennent des textes de l'Ancien et du Nouveau Testament, et en particulier les paraboles et les prophéties, et les adaptent à leurs fictions. L. I, c. I, n. 3; c. III; c. VIII, n. 1, col. 449-451, 465-478, 521. Ou bien ils assemblent des textes épars et leur prêtent, par l'assemblage, un sens qu'ils n'ont pas. Cf., pour les valentiniens, l. I, c. VIII, col. 519-538; pour les marcosiens, l. I, c. XVI, n. 1, c. XX, n. 2-3, col. 628-629, 653-658. Ou encore ces derniers jonglent avec les nombres qui sont mentionnés dans l'Écriture et en tirent leurs rêveries doctrinales. L. I, c. XVIII, col. 641-650. Cf. encore, sur les carpocratiens, l. I, c. XXV, n. 4, col. 682-684; sur les barbéliotes, l. I, c. XXIX, n. 4, col. 694; sur les ophites, l. I, c. XXX, n. 6-14, col. 697-703; sur les cérintiniens et les ébionites, l. I, c. XXVI, n. 1-2, col. 686-687. Voir t. II, col. 384, 1801, 2155. Certains gnostiques opposent les divers noms que l'Écriture donne à Dieu et en concluent l'existence de vertus diverses ou de plusieurs dieux, à moins qu'Irénée se borne à prévenir cette objection comme possible : *si autem quidam... opponant*. L. II, c. XXXV, n. 3, col. 838. Il y a plus fort encore. Quand ils sont embarrassés par les Écritures, les gnostiques en deviennent les accusateurs : elles se trompent, elles sont sans autorité, leur enseignement n'est pas uniforme, les apôtres auraient mêlé aux paroles du Seigneur des idées légalistes. L. III, c. II, n. 1-2, col. 846-847. Jésus aurait eu un enseignement ésotérique, au dire des carpocratiens. L. I, c. XXV, n. 5, col. 685. Le Seigneur et les apôtres, d'après les « très vains sophistes » que sont les gnostiques, auraient enseigné non pas conformément à la vérité, mais conformément à la capacité des auditeurs. L. III, c. V, n. 1, col. 858. Saint Paul, selon quelques-uns, aurait seul connu la vérité complète, et cette vérité aurait été connue seulement en partie de son disciple Luc. L. III, c. XIII, n. 1; c. XIV, n. 3, col. 910-911, 915. Enfin, le Seigneur aurait parlé tantôt au nom du démiurge, tantôt au nom du Dieu suprême, tantôt au nom des éons intermédiaires, et ce seraient les gnostiques qui connaîtraient certainement, exactement, sincèrement, le mystère caché. L. III, c. II, n. 2, col. 847.

1. *Le canon des Écritures.* — Contre ces errements gnostiques Irénée défend, d'abord, les véritables Écritures. Ni il n'a le mot « canon des Écritures » ni il ne trace le canon de l'Ancien et du Nouveau Testament. Mais cette liste nous pouvons l'extraire de ses œuvres; il y cite de nombreux passages de presque tous les Livres saints. Pour l'Ancien Testament, il accepte le récit légendaire du IV^e^ livre d'Esdras, voir t. II, col. 1569-1570, tout comme l'authenticité de la lettre d'Aristée sur la traduction des Septante, faite, d'après lui, sous Ptolémée fils de Lagus, et qui aurait embrassé toute l'Écriture et non pas seulement le Pentateuque. L. III, c. XXI, n. 2, col. 947-948. Il cite tous les livres, sauf Judith, Esther, les Paralipomènes, l'Ecclésiaste, le Cantique des cantiques, l'Ecclésiastique, Job, Tobie, Abdias, Nahum, Sophonie, Aggée et les Macchabées; encore mentionne-t-il Tobie, Nahum, Sophonie et Aggée, de manière à montrer qu'on les classait parmi les « prophètes ». L. I, c. XXX, n. 11, col. 701. Il ne met pas de distinction entre les deutéroeanoniques et les protocanoniques, et cite la Sagesse, l'histoire de Susanne et celle de Bel et du dragon, et Baruch sous le nom de Jérémie. L. IV, c. XXVI, n. 3; c. XXXVIII, n. 3; l. V, c. V, n. 2; c. XXXV, n. 1, col. 1054, 1108, 1135, 1209; *Dem.*, c. XCVII, p. 729. Important surtout est son témoignage sur les écrits du Nouveau Testament. Dans le *Contra hæreses* il le cite plus d'un millier de fois. Voir les chiffres, légèrement différents, à cause de l'incertitude de plusieurs emprunts, donnés par F. R. M. Hitchcock, *Irenaeus of Lugdunum*, p. 221, et par E. Jacquier, *Le Nouveau Testament dans l'Église chrétienne*, Paris, 1911-1913, t. I, p. 181-182; t. II, p. 309. Cf., pour les citations de la *Démonstration de la prédication apostolique*, *P. O.*, t. XII, p. 802, et, pour la lettre des Églises de Lyon et de Vienne, E. Jacquier, *op. cit.*, t. I, p. 178. Irénée atteste l'existence des quatre Évangiles, ou plutôt de l'Évangile unique à quatre faces, du « tétramorphe, » et déclare qu'il n'y en a pas davantage. L. III, c. I, n. 1; c. XI, n. 8-11, col. 844-845, 855-891. Ce n'est pas le moment d'insister sur son témoignage capital pour l'attribution à saint Jean du IV^e^ Évangile. Voir JEAN *(Évangile selon saint)*. Quoi qu'on en ait dit, le passage sur l'Évangile de saint Marc, l. III, c. I, n. 1, col. 845, met la composition de cet Évangile après la mort des apôtres Pierre et Paul. Cf. la note de Massuet et M. J. Lagrange, *Évangile selon saint Marc*, Paris, 1911, p. XXII-XXIII, XXX-XXXI. A côté des Évangiles, Irénée place « la doctrine des apôtres, » « les lettres des apôtres, » surtout de saint Paul. L. IV, c. XLI, n. 4; l. V, præf., col. 1117, 1119. Peut-être *apostolus*, qui s'applique d'ordinaire à la collection des Épîtres pauliniennes, a-t-il parfois un sens plus ample et signifie-t-il, par opposition à *Dominus*, qui désigne l'Évangile, toute la seconde partie du Nouveau Testament. Cf. E. Jacquier, *op. cit.*, t. I, p. 185. Sûrement cette seconde partie est bien connue de lui. Il en cite tous les livres, à l'exception de la lettre de Paul à Philémon, de celle de Jude, de la III^e^ de saint Jean; un emprunt à la II^e^ lettre de Pierre et deux emprunts à celle de Jacques sont douteux. L'Épître aux Hébreux est utilisée, mais peu littéralement, dix fois, sans être nommée. Eusèbe, *H. E.*, l. V, c. XXVI, *P. G.*, t. XX, col. 510, nous apprend qu'Irénée la mentionnait et l'utilisait, ainsi que la Sagesse, dans le livre perdu des *Discours* ou *Traités variés;* au dire de Photius, *Bibliotheca*, cod. CCXXXII, *P. G.*, t. CIII, col. 1104, il niait que l'Épître fût de saint Paul. En ce qui regarde les Actes des apôtres et l'Apocalypse, Irénée, le premier, désigne Luc, disciple de Paul et auteur du III^e^ Évangile, pour auteur des Actes l. III, c. XIV, n. 1, col. 913-914, et Jean, disciple du Seigneur, pour auteur de l'Apocalypse, l. V, c. XXVI, n. 1, col. 1192. Ajoutons qu'il cite, entre la Genèse et Malachie, sous cette forme : « l'Écriture dit, » le *Pasteur* d'Hermas, ainsi que beaucoup le firent jusqu'à la fin du IV^e^ siècle. L. IV, c. XX, n. 2, col. 1032. *Dem.*, c. IV, p. 662-663, il l'utilise sans avertir. Cf. A. Lelong, *Le Pasteur d'Hermas*, dans H. Hemmer et P. Lejay, *Les Pères apostoliques*, Paris, 1912, t. IV, p. LXXXIX-XCII. Quant à la lettre de saint Clément aux Corinthiens, qui fut, elle aussi, parfois considérée comme une « Écriture sainte, » il ne semble pas qu'Irénée l'ait tenue pour telle, en dépit de l'*Ex ipsa scriptura* du traducteur. L. III, c. III, n. 3, col. 849-850. « Irénée dit, en cet endroit, que l'Église romaine écrivit aux Corinthiens ἱκανωτάτην γραφήν, ce que l'ancien interprète latin traduit par : *potentissimas litteras*. Quelques lignes plus loin, Irénée renvoyait à la même Épître; mais cette fois l'interprète a traduit γραφή par *scriptura*: *ex ipsa scriptura qui velint discere possunt*. Cela ne prouve pas que l'Église de Lyon ait regardé alors cette Épître comme Écriture divine. » A. Loisy, *Histoire du canon du Nouveau Testament*,

Paris, 1891, p. 107, n. 4. Qu'Irénée n'ait pas connu les écrits des deux Testaments à l'état de dispersion, mais recueillis ensemble, c'est ce qu'on pourrait conclure des passages où il distingue quatre groupes d'écrits, d'un côté les évangéliques et les apostoliques, Nouveau Testament, et, de l'autre, la loi et les prophètes, Ancien Testament. Cf. l. I, c. III, n. 6; l. II, c. XXX, n. 9; c. XXXV, n. 4, col. 477, 822-823, 841, etc. « La mise en face de l'un avec l'autre prouve que le premier était dans le même état que le second, c'est-à-dire réuni en collection. » E. Jacquier, *op. cit.*, t. I, p. 84.

2. *Le texte et les citations des Écritures.* — Il n'est pas possible de connaître avec certitude le texte scripturaire d'Irénée; les citations que nous avons en grec ont pu être modifiées par ceux qui nous ont conservé des fragments de son œuvre et les traducteurs latin du traité *Contre les hérésies* et arménien de la *Démonstration de la prédication apostolique* ont pu ne pas suivre de près l'original ou se conformer au texte des versions latines ou arméniennes de leur temps. Pour l'Ancien Testament Irénée suit généralement les Septante; parfois il se rapproche davantage de l'original hébreu. Il connaît et cite, pour leur reprocher leur traduction d'Is., VII, 14, les versions de Théodotion et d'Aquila. L. III, c. XXI, n. 1, col. 946. Pour le Nouveau Testament, il semble supposer que les textes autographes ne subsistent pas, au moins en entier : dans sa discussion sur le chiffre 666, Apoc., XIII, 18, désignant le nom de la bête, il oppose à des copies, altérées *ut fieri solet*, les copies anciennes et exactes, *in omnibus antiquis et probatissimis et veteribus scripturis*, l. V, c. XXX, n. 1, col. 1203-1204, non les textes autographes. Autant qu'on peut en juger, les citations du Nouveau Testament qu'on relève dans ses œuvres représentent un texte du type dit occidental, non influencé par le *Diatessaron* grec de Tatien. Cf. E. Jacquier, *Le Nouveau Testament dans l'Église chrétienne*, t. II, p. 297, 303, 345, 362-363, 519, 526. Le vieux traducteur latin d'Irénée est indépendant de tout texte latin connu. On ne sait si les nombreuses citations néotestamentaires ont été traduites directement sur le grec ou empruntées à une version latine. Elles ont des rapports avec le texte du *Vercellensis*, et on a remarqué leur affinité plus grande avec la version latine africaine qu'avec l'européenne. « Faut-il conclure que la version africaine était prépondérante même en Gaule..., ou plutôt que le traité de saint Irénée a été traduit en Afrique et que le traducteur a conformé son texte néotestamentaire à celui qui était courant en Afrique? » E. Jacquier, *op. cit.*, t. II, p. 362; cf. 131, 151. Irénée allègue deux *agrapha*, l. V, c. XXXIII, n. 3-4 (d'après Papias), c. XXXVI, n. 2 (inspiré de Matth., XXV, 15). Cf. E. Jacquier, *Les sentences du Seigneur extracanoniques (les Agrapha)*, dans la *Revue biblique*, II[e] série, Paris, 1918, p. 129-131. Il ne se sert pas des apocryphes, sauf peut-être du livre d'Hénoch. L. IV, c. XVI, n. 2, col. 1016; cf. la note de Massuet.

Comme tous les anciens, Irénée cite parfois de mémoire. Par là s'expliquent des transpositions, des combinaisons de textes, des changements de construction, l'usage de mots équivalents, des variantes dans les citations successives d'un même texte. Ces variantes, quand il s'agit des citations latines, peuvent être le fait du traducteur. Voici quelques-unes de ses citations intéressantes à divers points de vue. De deux citations données comme de Jérémie, *Dem.*, c. XLIII, p. 692, l'une est, en réalité, du psaume CIX, 3, l'autre n'a pu être identifiée. Irénée prête à Jérémie deux longs passages de Baruch. *Dem.*, c. XCII, p. 729; *Cont. hær.*, l. V, c. XXXV, n. 1, col. 1219. Il a jusqu'à six fois, et presque toujours avec des variantes, dues peut-être au traducteur, deux fois sous le nom de Jérémie, *Dem.*, c. LXXVIII, p. 717; *Cont. hær.*, l. IV, c. XXII, n. 1, col. 1046, une fois sous le nom d'Isaïe, l. III, c. XX, n. 4, col. 945, trois fois avec une attribution imprécise aux prophètes, l. IV, c. XXXIII, n. 2, 12; l. V, c. XXXI, n. 1, col. 1072, 1081, 1208-1209, un texte apocryphe sur la descente du Christ aux enfers, voir t. IV, col. 579, qui est de ceux que saint Justin, *Dialogus cum Tryphone judæo*, c. LXXII, *P. G.*, t. VI, col. 645, déclarait disparus de l'Écriture par la fraude des Juifs. Cf. Justin, *Dialogue avec Tryphon*, édit. G. Archambault, Paris, 1909, t. I, p. 349-350, note. Il applique au fils de Marie, l. III, c. XXIII, n. 7; l. IV, c. XL, n. 3; l. V, c. XXI, n. 1, col. 964, 1114, 1179, le *Conteret caput tuum* de Gen. III, 15. Il transporte quatre fois, *Dem.*, c. XX, XXI, p. 673-674; *Cont. hær.*, l. IV, c. XXXI, n. 1, col. 1068, à Cham la malédiction de Canaan, qui se lit Gen., IX, 25-27. Un mot écrit « dans les douze prophètes, » cité dans la *Démonstration* c. LXXXVII, a été identifié, *P. O.*, t. XII, p. 717, avec Os., X, 6, texte des Septante. Irénée, parlant de la généalogie du Christ, dit que Matth., I, 18, ne dit pas : *Jesu vero generatio sic erat*, mais : *Christi autem generatio sic erat*, l. III, c. XVI, n. 2, col. 921, en quoi il s'accorde avec la Vulgate, non avec nos manuscrits grecs. Il connaît et utilise, comme parties intégrantes du texte, les généalogies et les récits de l'enfance qui sont propres à saint Luc, l. III, c. IX, n. 2; c. X, n. 1-5; c. XXII, n. 3, col. 870-871, 872-878, 958, et aussi la finale de Marc, l. III, c. X, n. 6, col. 879. Sur la manière dont il cite Marc, I, 1, cf. E. Jacquier, *Le Nouveau Testament dans l'Église chrétienne*, t. II, p. 363. Il cite, l. III, c. XVII, n. 1, col. 929, Matth., XXVIII, 19, sur la formule trinitaire du baptême. Dans un même chapitre, l. IV, c. VI, n. 1, 3, 7, col. 986, 988, 990, il cite de trois manières le verset sur la connaissance que le Fils a du Père, Matth., XI, 27; Luc., X, 22, dit que ce verset se lisait aussi dans Marc (qui ne l'a plus aujourd'hui, si tant est qu'il l'ait jamais eu), et combat le texte qu'alléguaient les gnostiques, n. 1, col. 986-987. Cf. J. Lebreton, *Les origines du dogme de la Trinité*, Paris, 1910, t. I, p. 474-475. Il parle de la sueur de sang. L. III, c. XII, n. 2, col. 957; voir t. I, col. 617, 618. Il cite Joa., I, 3-4, 12-13, 14, 18, autrement que la Vulgate. L. I, c. VIII, n. 5; l. III, c. XI, n. 1; c. XVI, n. 2: c. XIX, n. 2, col. 533-537, 880, 921-922, 940. Il rapporte ainsi le décret du concile de Jérusalem, Act., XV, 29 : *Ut abstineatis ab idolothytis, et sanguine, et fornicatione, et quæcumque non vultis fieri vobis aliis ne faciatis, a quibus custodientes vos ipsos bene agetis, ambulantes in Spiritu Sancto*, l. III, c. XII, n. 14, col. 908-909. L. III, c. IX, n. 1; c. XII, n. 15; col. 868-910, Irénée a manifestement sous les yeux un codex, qu'il feuillette pour en extraire les textes qui prouvent qu'il n'y a qu'un seul Dieu et un seul Seigneur, Fils de Dieu. Or, dans son manuscrit, les Évangiles sont disposés dans l'ordre suivant : Matthieu, c. IX, n. 1-3; Luc, c. X, n. 1-5; Marc, c. X, n. 6; Jean, c. XI, n. 1-6. Cet ordre est encore marqué, l. III, c. XI, n. 7; l. IV, c. VI, n. 1, col. 884, 986. Le livre des Actes, dont sont cités des versets appartenant aux quatorze premiers chapitres l. III, c. XII, n. 1-15, col. 892-910, suit immédiatement le quatrième Évangile. Enfin, au c. XIV, n. 1, col. 913-914, Irénée mentionne ou analyse, de la seconde partie de ce livre de saint Luc, tous les passages, que les modernes appellent les *Wirstücke*. Il fait commencer le premier *Wirstück* à Act., XVI, 8. Il n'en résulte pas que Luc ait été témoin oculaire de tous les événements qui suivent dans son récit, car, au n. 2, col. 914-915, Irénée rapporte le discours que saint Paul avait prononcé à Milet comme un fait que Luc avait appris des autres. Les Épîtres homonymes n'étaient sans doute pas séparées dans son texte. *Cont. hær.*, l. I, c. VIII, n. 2, col. 523-524, la traduction latine a : *in prima ad Corinthios*, mais le grec a simplement : ἐν τῇ πρὸς Κορινθίους. Il y a des

chances pour que l'*in secunda ad Corinthios*, qui se lit plus loin, l. III, c. VII, n. 1, col. 864, soit également du traducteur. Ce qui invite à le croire, c'est que, l. III, c. XIII, n. 5, 8, col. 925, 927, les expressions : *Joannes... in epistola sua, Joannes in prædicta epistola, et rursus in epistola, rursus in epistola clamat* (cette fois nous avons l'original : ἐν τῇ ἐπιστολῇ φησί), désignent, la seconde fois, la IIe lettre de saint Jean, et les trois autres fois la Ire lettre. C'est donc que les Épîtres homonymes n'étaient pas distinguées. Dans Gal., III, 5, Irénée, l. III, c. XIII, n. 3, col. 912, supprime la négation : *neque ad horam cessimus*, admise par Marcion et les principaux manuscrits et réclamée par le contexte. Cf. A. d'Alès, *La théologie de Tertullien*, Paris, 1905, p. 240-241. Cf., sur quelques autres citations, F. R. M. Hitchcock, *Irenaeus of Lugdunum*, p. 353-357.

3. *L'interprétation des Écritures.* — Si, dans les choses humaines, tout ne nous est pas connu, il n'est pas étonnant que les Écritures, toutes spirituelles, nous échappent en partie. Il faut se contenter de ce que nous atteignons et, pour le reste, s'en remettre à Dieu et pour ce monde et pour le monde futur, en telle sorte que Dieu enseigne toujours et que l'homme apprenne toujours ce qui est de Dieu. L. II, c. XXVIII, n. 3, col. 805-806. Un esprit sain, ferme, religieux et ami de la vérité, que Dieu a livrée au pouvoir des hommes et soumise à notre science, est celui qui profitera. Il ne faut pas expliquer l'obscur par l'obscur, mais par ce qui est clair. Et donc les paraboles, qui sont susceptibles de sens divers, ne doivent pas être adaptées à des choses douteuses au gré des rêveries de chacun, sinon il n'y a pas de règle de vérité possible, mais autant de prétendues vérités contradictoires que de fabricateurs de dogmes, et l'homme, cherchant toujours, ne trouvera jamais *eo quod ipsam inventionis abjecerit disciplinam.* L. II, c. X, n. 1; c. XXVII, col. 735, 802-804. Mieux vaut l'ignorance aimante que des prétentions scientifiques impies. L. II, c. XXVI, n. 1, col. 800. Pour connaître Dieu, il n'y a pas à jongler avec les nombres, les syllabes et les lettres, mentionnés par l'Écriture, car on peut leur faire dire tout ce qu'on veut, mais à rapporter les nombres et tout ce qui a été fait à la doctrine de vérité, *non enim regula ex numeris sed numeri ex regula nec Deus ex factis sed ea quæ facta sunt ex Deo.* L. II, c. XXV, n. 1, col. 798; cf. c. XX-XXVI, col. 776-802. Défense encore de combiner des textes épars et disparates et de les détourner de leur sens naturel; respect du sens naturel et attachement au texte. L. I, c. IX, col. 537-550. Tenir compte des procédés de style, par exemple, des hyperbates dont saint Paul use fréquemment *propter velocitatem sermonum suorum et propter impetum qui in ipso est Spiritus.* L. III, c. VII, n. 1-2, col. 864-865. Tenir compte aussi de la ponctuation. *Ibid.* En un mot, « avoir pour règle la vérité même. » L. II, c. XXVIII, n. 1, col. 804.

Tout cela est sagesse. Ce n'est pas que, dans le détail, Irénée ne se soit trompé plus d'une fois. Précisément dans le chapitre où il demande de tenir compte des procédés de style, Irénée voit une hyperbate là où elle n'existe pas. Cf. A. d'Alès, *La théologie de Tertullien*, p. 247; J. Turmel, *Histoire de la théologie positive depuis l'origine jusqu'au concile de Trente*, Paris, 1904, p. 16. Çà et là son exégèse peut sembler aventureuse, par exemple, quand, d'accord avec tant d'autres, il voit des anges dans les « fils de Dieu » de Gen., VI, 2. Nous retrouverons le texte sur l'âge du Christ, l. II, c. XXII, n. 3-6, col. 782-786, où il conclut bien, de saint Jean, que le ministère public a duré plus d'une année, mais mal que le Christ mourut vers cinquante ans. Mais pour ce dernier point il invoque la tradition des presbytres d'Asie. Ne pourrait-on pas surtout lui reprocher de tomber dans des travers qu'il condamne chez les gnostiques, d'abuser de l'allégorisme, d'accorder trop d'importance aux nombres, de subtiliser à l'excès? La critique ne serait pas tout à fait injuste, à condition toutefois de s'appuyer sur le sens véritable du texte irénéen. Quand J. Pédézert, *Le témoignage des Pères*, Paris, 1892, p. 213, dit qu'Irénée semble avoir pour le nombre cinq « une préférence fondée sur l'Écriture, » et cite, en preuve, l. II, c. XXIV, n. 4, col. 794, il ne s'est pas aperçu qu'Irénée affirme seulement que l'usage des nombres par les gnostiques n'est pas justifié, et que tout autre nombre dont ils ne se servent pas, par exemple, cinq, si on admettait leurs procédés d'exégèse, paraîtrait avoir une grande valeur d'après l'Écriture, *et alia quoque multa millia hujusmodi et in hoc numero et in quo quis voluerit sive ex Scriptura sive ex subjacentibus naturæ operibus colligere potest*, col. 795. Mais ailleurs, par exemple, l. V, c. XXIX, n. 2, col. 1202-1203, il attribue aux nombres une valeur de signification fantaisiste. Et, un peu partout, partant de cette idée très juste que l'Ancien Testament est la figure du Nouveau, que « le Christ est le trésor caché dans les Écritures, que signifiaient les types et les paraboles, » il en fait — lui et d'autres Pères — une application inconsistante et tout au plus valable contre les gnostiques comme argument *ad hominem.* Où il excède encore, c'est quand, sous le couvert d'un presbytre et sous le prétexte que rien n'est inutile dans l'Écriture et que, là où elle raconte sans blâme des choses inexcusables, nous ne devons pas devenir accusateurs, *sed typum quærere*, il excuse Lot et ses filles, Gen., XIX, 31-38, en ce que *per verba earum significabatur neminem esse alterum qui possit filiorum generationem majori et minori synagogæ præstare quam Patrem nostrum.* L. IV, c. XXXI, n. 2, col. 1069. Nous verrons tout à l'heure que cet allégorisme intempérant a été influencé, sinon produit, par la notion défectueuse qu'avait Irénée de l'inspiration de l'Ancien Testament. Les gnostiques n'avaient pas à s'en plaindre, car il était conforme à leurs principes. Et Irénée avait autre chose que ces allégories ténues. Son procédé le plus habituel de démonstration fut aussi simple qu'efficace. Il consista à rapporter les textes de l'Ancien Testament cités par les auteurs inspirés, ainsi que les endroits où Notre-Seigneur avait invoqué l'autorité des Écritures et à montrer aux gnostiques, opposant le Dieu de l'Ancien Testament et celui du Nouveau, que le Sauveur lui-même et les apôtres identifiaient le Dieu créateur avec le Dieu rédempteur, et qu'ainsi le dualisme gnostique, qui se réclamait de l'Écriture, était condamné par elle.

Ajouterons-nous que les protestants allégueraient à faux saint Irénée pour soutenir que l'Écriture se suffit, qu'elle est parfaitement claire? Il en est qui l'ont prétendu, tel P. du Moulin, *Le bouclier de la foy*, Sedan, 1621; cf. J. Jaubert de Barrault, *Bouclier de la foy catholique*, Paris, 1626, t. I, p. 177-179; tels encore Grabe, cf. *P. G.*, t. VII, col. 255-256, et, plus récemment, des auteurs attardés l'ont répété, tel F. Bonifas, *Histoire des dogmes de l'Église chrétienne*, publiée par C. Bois, Paris, 1886, t. I, p. 227, qui appelle Irénée « le représentant le plus fidèle du principe protestant. » *Cont. hær.*, l. II, c. XXVII, n. 2, col. 803, ne signifie pas, ainsi que le paraphrase F. Bonifas, p. 226 : « Le sens des Écritures est facilement intelligible pour tout esprit droit et simple. S'il est des passages obscurs, ils s'expliquent par d'autres plus clairs, de telle sorte que l'Écriture s'explique par l'Écriture, et n'a besoin, pour être interprétée, d'aucun secours étranger. » Irénée n'affirme pas que toutes les Écritures ont cette clarté — il affirme plusieurs fois le contraire, notamment au chapitre suivant, c. XXVIII, col. 804-812 — mais qu'elles enseignent avec cette clarté que le Dieu unique a fait toutes choses par son Verbe. F. Bonifas, p. 227, cite de la

sorte un second texte d'Irénée, l. III, c. iv, n. 1, col. 855 : « S'il y a quelque question secondaire, *modica quæstio*, que l'Écriture ne puisse résoudre, il faut s'en rapporter à la tradition des plus anciennes Églises apostoliques. Mais, sur les grandes questions de la foi et du salut, il n'y a pas d'incertitude possible : la Bible est claire et la tradition la confirme. » Voilà une traduction bien large et bien tendancieuse ! Irénée dit que les apôtres « ont déposé dans l'Église la plénitude de la vérité, qu'en dehors d'elle tous sont des voleurs et des brigands, qu'il faut donc éviter ceux-ci, aimer extrêmement celle-là et saisir la tradition de la vérité, et que, si quelque petite question provoque une querelle, il n'y a qu'à recourir aux Églises les plus antiques et, sur la question débattue, prendre les certitudes qu'elles ont. Pourquoi ? Parce que les apôtres y ont vécu et leur ont livré ce qui est certain. S'ils ne nous avaient pas laissés des textes écrits, n'aurait-il pas fallu suivre l'ordre de la tradition qu'ils ont communiqué à ceux auxquels ils confiaient les Églises ? » Dans ce remarquable passage l'Écriture, loin d'être au premier plan, n'intervient que d'une façon incidente. L'idée exposée par Irénée, c'est que toute la vérité est dans l'Église ; que, sur les grandes questions de la foi et du salut, l'enseignement de l'Église et la tradition de la vérité ne font pas de doute, mais que, des doutes pouvant s'élever sur des questions moins importantes, pour les trancher on a le recours aux Églises d'origine apostolique ; que, à la rigueur, les apôtres auraient pu ne pas écrire, mais que dans tous les cas il est nécessaire et il suffit de suivre l'ordre de la tradition, à preuve « les nations barbares devenues chrétiennes, qui n'ont pas les Écritures, mais qui gardent diligemment la vieille tradition, et, sans livres, ont la foi et plaisent à Dieu. » Cf. l. IV, c. xxvi, n. 5, col. 1056. Sommes-nous à distance du principe protestant !

4. *L'Écriture et la règle de foi.* — Irénée professe l'inspiration des Écritures. Il a deux fois le mot « inspiration, » pour caractériser l'œuvre des Septante et celle d'Esdras ; Dieu, dit-il, inspira, ἐνέπνευσεν, à celui-ci de recueillir les écrits des prophètes et la Loi, et ceux-là traduisirent les Écritures par l'inspiration de Dieu, κατ' ἐπίπνοιαν τοῦ θεοῦ. L. III, c. xxi, n. 2, col. 949, 948. Aussi Dieu fut-il glorifié et les Écritures — non pas seulement la traduction des Septante, mais les écrits qu'ils traduisirent — furent-elles « crues vraiment divines. » Que les livres de l'Ancien Testament aient été tenus pour divinement inspirés par Irénée, comme par tous ses contemporains, cela ne fait pas de doute. Quant à sa notion de l'inspiration de l'Ancien Testament, nulle part elle n'est formulée d'une manière complète et précise. Autant qu'on peut la dégager de l'ensemble des textes, il semble que, pour lui, l'écrivain sacré de l'Ancien Testament, aussi bien celui du Pentateuque et des livres sapientiaux ou historiques que celui des livres prophétiques proprement dits, est un « prophète ». De là vient que, s'il distingue la Loi et les prophètes dans l'Ancien Testament, par opposition à l'Évangile et aux écrits des apôtres dans le Nouveau, plus souvent il englobe tous les Écrivains de l'Ancien Testament sous l'appellation de prophètes, et il se plaît à la trilogie : *prophetæ, Dominus, apostoli.* L. I, c. vi, n. 6 ; c. viii, n. 1 ; l. II, c. ii, n. 6 ; c. xxxv, n. 4 ; l. V, præf., col. 477, 520, 716, 841, 1119 ; *Dem.*, c. xcviii, p. 730, etc. La conséquence, c'est que l'écrivain de l'Ancien Testament est l'organe de Dieu dans ses écrits de la même manière qu'il l'est dans les discours prophétiques, et il n'y a pas de distinction entre l'inspiration et la révélation. C'est dire que le rôle de la personnalité humaine du prophète est tout à fait secondaire ; qu'il n'y a pas à se préoccuper de la limitation donnée à ses paroles par le milieu qu'elles traversent et les circonstances de temps et de lieu où elles furent écrites ; que Dieu parlait non pas tant aux contemporains du prophète qu'à tous les hommes, et, en particulier, aux chrétiens à qui la croix a livré la clef du mystère ; que nous avons dans les prophètes tout ce qu'il y a dans l'Évangile écrit par les apôtres, toute l'action, toute la doctrine, toute la passion du Christ, annoncées d'avance : *legite diligentius id quod ab apostolis est Evangelium nobis datum et legite diligentius prophetas, et invenietis universam actionem, et omnem doctrinam et omnem passionem Domini nostri prædictam in ipsis.* L. IV, c. xxxiv, n. 1, col. 1083. Cela explique avec quelle assurance Irénée allégorise, « avec quelle facilité il trouve dans l'Ancien Testament des textes se rapportant au Père, au Fils et au Saint-Esprit, ou à la condition du Fils avant et après l'incarnation. » W. S. Reilly, *L'inspiration de l'Ancien Testament chez saint Irénée*, dans la *Revue biblique*, 1917, p. 499 sq. Évidemment, avec de tels principes, Irénée sera un guide peu sûr quand il s'agit de déterminer le sens historique exact de l'Ancien Testament. L'allégorie érigée à ce point en système aura de la valeur comme argument *ad hominem* ; mais c'est tout.

Il en va tout autrement du Nouveau Testament. Ici nous avons la distinction entre la révélation et l'inspiration. L'inspiration accordée à l'écrivain sacré n'est pas accompagnée de révélation. Elle n'en vient pas moins de Dieu, et l'autorité des écrits du Nouveau Testament est identique à celle des écrits de l'Ancien, étant divine. Dans saint Irénée, les mots « Ancien Testament » et « Nouveau Testament » désignent directement les deux révélations, les deux alliances : *duo testamenta dicit, vetus quidem, quod ante fuerat, legisdatio* ; *novum autem, quæ secundum Evangelium est, conversatio.* L. IV, c. ix, n. 1, col. 996. Pour désigner les deux parties de la Bible, tantôt il oppose la Loi et les prophètes aux Évangiles et aux écrits des apôtres, ou les prophètes au Seigneur et aux apôtres ; tantôt il oppose simplement les prophètes et les apôtres. L. III, c. xxiv, n. 1, col. 966. Quelle que soit l'appellation employée, elle se rapporte clairement à un corps d'écrits apostoliques placé au même rang que le corps des anciens livres juifs inspirés. Les uns et les autres sont compris sous le nom commun d'« Écriture » ou « Écritures ». Introduits de la même façon : « Il est écrit », « selon qu'il est écrit », « l'Écriture dit », ils ont la même force probante : *omnes clamant Scripturæ.* L. II, c. ix, n. 1 ; cf. c. xxx, n. 7, col. 733, 818. Cf. c. xxvii, n. 2, col. 803 : *universæ Scripturæ et prophetiæ et Evangelia* ; c. xxviii, n. 7, col. 810 : *Dominus manifeste docuit et reliquæ demonstrant Scripturæ*, etc. Ils sont également parfaits, *Scripturæ quidem perfectæ sunt, quippe a Verbo Dei et Spiritu ejus dictæ.* L. II, c. xxviii, n. 2, col. 805. Ils sont également la parole du Saint-Esprit, *unus enim et idem Spiritus Dei, qui in prophetis quidem præconavit.., ipse et in apostolis nuntiavit.* L. III, c. xxi, n. 4, col. 950. Les apôtres ont d'abord prêché l'Évangile de vive voix, *postea vero, per Dei voluntatem, in Scripturis nobis tradiderunt.* L. III, c. i, n. 1, col. 844. Le Verbe nous a donné l'Évangile tétramorphe ἑνὶ δὲ Πνεύματι συνεχόμενον ; le Christ réside, ἐγκαθέζεται, dans les Évangiles. L. III, c. xi, n. 8, col. 885, 887. En eux pas de fausseté ni d'ésotérisme, ni de la part du Christ, qui ne ment pas, ni de la part des apôtres et de saint Paul, qui ont reçu du Saint-Esprit la connaissance parfaite et qui ne sont pas menteurs. L. III, c. i, n. 1, c. v, n. 1 ; c. xiv, n. 2-4 ; c. xv, n. 1, col. 844, 857-858, 914-918. D'un mot, toutes les Écritures sont divines, l. II, c. xxvii, n. 1, col. 802 (le mot « divines », absent de la traduction, est dans l'original grec), les écrits du Nouveau Testament comme ceux de l'Ancien, c. xxxv, n. 4, col. 842. Voir INSPIRATION DE LA SAINTE ÉCRITURE, col. 2080 sq.

Divines, les Écritures sont la règle de la foi. Les gnostiques, qui enseignent une doctrine non contenue dans l'Écriture, se réclament ἐξ ἀγράφων, ou faisant, selon la formule consacrée, des tissus, des ficelles, avec des grains de sable, appliquent l'Écriture à leurs imaginations, afin que celles-ci ne paraissent pas sans témoignage. L. I, c. VIII, n. 1 ; cf. c. X, n. 1, col. 520-523, 735. Mais l'Écriture est contre eux. C'est elle qu'il faut croire, « non les gnostiques, qui ne disent rien de sain et délirent avec une instabilité continuelle. » L. II, c. XXIX, n. 6, col. 818. Et Irénée consacre les l. III-V à recueillir contre eux le témoignage des Écritures, « fondement et colonne de notre foi. » L. IV, c. I, n. 1, col. 844.

E. A. Frommann, *Interpretationes Novi Testamenti ex Irenæo*, Cobourg, 1766; J. G. Taust, *Summa probabilitatum hypothesis sancti Irenæi de numero Apocalypsis 666 argumento adstruitur*, Halle, 1769; H. Ziegler, *Des Irenäus Lehre von der Autorität der Schrift, der Tradition und der Kirche*, Berlin, 1868; T. Zahn, *Die Tiersymbole der Evangelisten*, dans ses *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und altkirchlichen Literatur*, Erlangen, 1883, t. II, p. 257-275; *Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, t. I, *Das Neue Testament vor Origenes*, Leipzig, 1888-1889; art. *Kanon der Neuen Testaments*, dans la *Realencyklopädie*, 3e édit., Leipzig, 1901, t. IX, p. 768-796; J. Werner, *Der Paulinismus des Irenäus. Eine kirchen-und dogmengeschichtliche Untersuchung über das Verhältniss des Irenäus zu der paulinischen Briefsammlung und Theologie (Texte und Untersuchungen*, t. VI, 2), Leipzig, 1891; A. Loisy, *Histoire du canon du Nouveau Testament*, Paris, 1891, p. 64-81, 102-107, 124; *Le quatrième Évangile*, Paris, 1903, p. 7-14, 24-28; A. Camerlynck, *Saint Irénée et le canon du Nouveau Testament*, Louvain, 1896; J. Labourt, *De la valeur du témoignage de saint Irénée dans la question johannine*, dans la *Revue biblique*, Paris, 1898, t. VII, p. 59-73 = *Compte rendu du IVe congrès scientifique international des catholiques tenu à Fribourg (Suisse)*, Paris, 1898, t. II, p. 118-131; J. Belser, *Zur Datierung der Evangelien*, dans *Theologische Quartalschrift*, Tubingue, 1898; H. von Soden, *Die Schriften des Neuen Testaments in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt*, Berlin, 1902-1910, t. I, p. 1615-1620; J. Turmel, *Histoire de la théologie positive depuis l'origine jusqu'au concile de Trente*, Paris, 1904, p. 497 (table analytique); J. Leipoldt, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, Leipzig, 1907, t. I; M. Lepin, *L'origine du quatrième Évangile*, Paris, 1907, p. 77-82, 96-99, 116-118, 155-164, 190-192, 223-228; U. Mannucci, *Ein unbeachtetes Irenäusfragment*, dans *Theologie und Glaube*, Paderborn, 1909, t. I, p. 291; J. Denk, *Das « unbeachtetes Irenäusfragment » Mannucci's und Itala*, dans *Theologie und Glaube*, Paderborn, 1909, t. I, p. 648-649; E. Jacquier, *Le Nouveau Testament dans l'Église chrétienne*, Paris, 1911-1913, t. I, p. 148-162, 178-189; t. II, *passim* (utilise le travail de W. Sanday sur les citations du Nouveau Testament par Irénée, dont la partie imprimée lui a été communiquée par l'auteur, cf. p. 297); ce *Novum Testamentum S. Irenæi*, dont la publication a été retardée par la divergence de vue sur la date de la traduction latine du *Contra hæreses*, est annoncé par H. Turner, *The study of the New Testament, 1883 and 1920*, Oxford, 1920; cf. *Revue biblique*, 1921, p. 409; W. S. Reilly, *L'inspiration de l'Ancien Testament chez saint Irénée*, dans la *Revue biblique*, Paris, 1917, p. 489-507; J. Chapman, *St. Irenæus on the dates of the Gospels*, dans *The journal of theological studies*, Cambridge, 1905, t. VI, p. 563-569; A. Harnack, *Neue Untersuchungen zur Apostelgeschichte*, Leipzig, 1911, p. 90-92; *Die Entstehung des Neuen Testaments und die wichtigsten Folgen der neuen Schöpfung*, Leipzig, 1914, p. 15, 64; J. Hoh, *Die Lehre des heil. Irenäus über das Neue Testament*, Munster, 1919; W. S. Reilly, *Le canon du Nouveau Testament et le critère de la canonicité*, dans la *Revue biblique*, Paris, 1921, p. 195-205 (à contrôler et à rectifier); E. Mangenot, *Le témoignage de S. Irénée sur saint Luc et le livre des Actes des apôtres et son auteur*, dans la *Revue des sciences religieuses*, Paris, 1921, t. I, p. 97-117.

3° *La tradition.* — Les gnostiques ajoutent la tradition à l'Écriture, ou en appellent de l'Écriture à la tradition orale, tradition demeurée secrète et qui serait en leur possession, tradition dont ils font un Évangile, tradition arbitraire et fantasque, variant sans fin. L. I, c. VIII, n. 1; c. XXI, n. 1, 5; c. XXVIII, n. 1; l. III, c. II, n. 1; c. XI, n. 9; l. IV, c. XXXV, n. 4, col. 520, 657, 668, 690, 846, 891, 1089. Irénée, lui aussi, se réclame de la tradition; il n'a pas inventé l'argument de tradition, « mais il en a déterminé le principe, défini l'emploi et expliqué la valeur. » A. Dufourcq, *Saint Irénée* (collection *Les saints*), 2e édit., Paris, 1904, p. 113. La tradition dérive des apôtres, répète-t-il souvent, *ab apostolis traditionem.* L. V, c. XX, n. 1, col. 1177. L'Écriture n'est pas toujours claire; la tradition l'interprète. L'Écriture ne dit pas tout, la tradition supplée à son silence. L'enseignement oral est antérieur aux textes écrits; ceux qui nous ont transmis l'Évangile l'ont prêché, « et c'est plus tard que, par la volonté de Dieu, ils l'ont confié à l'écriture. » S'ils n'avaient pas écrit, nous ne serions pas absolument déshérités pour cela; il suffirait de suivre l'ordre de la tradition qu'ils laissaient à ceux qu'ils préposaient aux Églises. « De fait, c'est la règle que suivent beaucoup de nations barbares qui croient au Christ, ayant la doctrine du salut écrite dans leurs cœurs par le Saint-Esprit, sans papier ni encre, et gardant fidèlement l'ancienne tradition. » La tradition orale peut donc remplacer l'Écriture là où elle manque, la compléter là où elle est insuffisante, se substituer à elle auprès des illettrés. *Cont. hær.*, l. III, c. I, n. 1; c. IV, n. 1-2, col. 844, 855-856. P. Beuzart, *Essai sur la théologie d'Irénée*, Paris, 1908, p. 143-145. En d'autres termes, la tradition est une règle de foi distincte et, comme on le dira longtemps après Irénée, un lieu théologique distinct de l'Écriture. Irénée ne traite pas *ex professo* la question de la manière dont la tradition est représentée et maintenue. On ne sera point surpris qu'il mentionne à peine les Pères; mais il met en avant les presbytres, qui étaient pour ses contemporains à peu près ce que les Pères sont pour nous. « Voici ce que nous assure la foi, telle que les presbytres, disciples des apôtres, nous l'ont transmise, » dit-il, *Dem.*, c. III, p. 662. Cf. la lettre à Florinus, dans Eusèbe, *H. E.*, l. V, c. XX, *P. G.*, t. XX, col. 485, et ce que nous dirons des presbytres en nous occupant des sources d'Irénée. Surtout il demande la tradition à la succession apostolique, il l'aperçoit dans l'Église. *Traditionem itaque apostolorum, in toto mundo manifestatam, in omni Ecclesia adest respicere omnibus qui vera velint videre, et habemus annumerare eos qui ab apostolis instituti sunt episcopi et successores eorum usque ad nos. Cont. hær.*, l. III, c. III, n. 1, col. 848. L'Église détient la pensée et l'enseignement apostoliques; aux yeux d'Irénée, nous le verrons, le magistère de l'Église est la règle de foi immédiate et suprême.

H. Dodwell, *Dissertationes in Irenæum*, p. 1-218; H. Ziegler, cf. la bibliographie de l'Écriture; M. Winkler, *Der Traditionsbegriff des Urchristentums bis Tertullian*, Munich, 1897; J. Kunze, cf. la bibliographie de la règle de foi.

4° *La raison.* — Irénée, qui a très bien saisi que le gnosticisme est une combinaison de christianisme et d'hellénisme, dénonce, dans les philosophies païennes, l'origine partielle de la gnose. L. II, c. XVI, n. 1-6, col. 749-754. Il semble éprouver quelque embarras devant le problème des rapports de la philosophie avec la foi. Cf. A. Dufourcq, *op. cit.*, p. 119-120. Du moins, ni il n'anathématise les philosophes, comme l'a fait Tertullien, ni il ne s'applique à intégrer la philosophie dans la foi, comme firent saint Justin et Clément d'Alexandrie. Il ne se sert guère de la philosophie pour construire, mais il y recourt pour démolir les théories de ses adversaires. Il ne montre pas directement les harmonies qui existent entre le dogme catholique et la raison, si ce n'est, çà et là, d'un mot, par exemple, quand il dit, à propos de la création, l. II, c. XV, n. 3, col. 758 : *quam quidem (consonationem) nos de conditione enuntiantes, aptabilia dicimus... huic rhythmizationi.* En revanche,

il multiplie les formules qui taxent de déraison les « très vains sophistes » du gnosticisme, l. II, c. xvii, n. 10; l. III, c. v, n. 1, col. 766, 858 : *irrationabile est*, l. II, c. xxii, n. 6, col. 785 : *irrationabile est et impium...*; *impium est similiter et demens*, l. II, c. viii, n. 3, col. 733; *perquam irrationale est*, l. II, c. x, n. 1, col. 734; *mutis animalibus irrationabiliores*, l. II, c. vi, n. 3, col. 725; *ridiculum vero apparebit, ibid.*; *digna irrisione et vere ridicula..., et incredibile et fatuum et impossibile et inconstans*, l. II, c. x, n. 3, 4, col. 736; *irrationabile est et omnino rusticanum*, l. II, c. xxiv, n. 3, col. 793; *in vanum laborans et delirus et irrationabilis.., insanus et stupidus tanquam fulmine percussus*, l. II, c. xxvi, n. 3, col. 802; *irrationabiliter inflati*, l. II, c. xxviii, n. 6, col. 808; *impudorate audent dicere*, l. II, c. xii, n. 3, col. 739; *vanissimum est quod dicunt*, l. II, c. xix, n. 4, col. 772; *feroces et horribiles et irrationabiles*, l. II, c. xxxi, n. 1, col. 824, etc. Puisqu'il s'agit des vérités religieuses, il les combattra principalement sur le terrain de la foi, et il renversera par l'Écriture leurs fausses interprétations scripturaires : telle sera la tâche des livres III-V. Mais, au préalable, parce que les gnostiques sont des ergoteurs et des sophistes, *bene hæc arbitrati sumus*, dit-il, *primo interrogare eos e contrario de suis dogmatibus, et quod non est verisimile ipsorum ostendere, et temeritatem ipsorum excidere..., ut..., propter hoc quod non possint ad ea quæ interrogantur ratione respondere, dissolutam suam videntes argumentationem, aut, revertentes ad veritatem, et semetipsos humiliantes et cessantes a multifaria sua phantasia, placantes Deum de his quæ adversus eum blasphemaverunt, salventur, aut, si perseveraverint in ea quæ præoccupavit animum ipsorum vana gloria, argumentationem suam immutent.* L. II, c. xi, n. 2, col. 737. Et Irénée consacre à cette discussion tout le livre II, qu'il résumera de la sorte, l. V, præf., col. 1119 : *eversis quoque his qui irreligiosas adinvenerunt sententias, aliquid quidem ex propria uniuscujusque illorum doctrina quam in suis conscriptis reliquerunt, aliquid autem ex ratione universis ostensionibus procedente.* La place qu'il accorde à la raison est donc assez considérable; mais elle ne vient qu'en seconde ligne, à titre subsidiaire, et le rôle qu'il lui attribue consiste surtout à établir ce que l'erreur a d'invraisemblable et d'absurde.

5° *L'Église.* — Finalement les gnostiques rejettent et l'Écriture et la tradition, *evenit itaque neque Scripturis jam neque traditioni consentire eos.* L. III, c. ii, n. 2, col. 847. L'Écriture et la tradition, c'est eux-mêmes, eux qui sont supérieurs aux presbytres et aux apôtres, et même au Seigneur, lequel n'a pas toujours parlé parfaitement, tandis qu'eux ils connaissent le mystère sacré *indubitate et intaminate et sincere.* Et, ramenant tout à leur sens propre, se livrant à des spéculations déraisonnables, toujours en quête de nouveautés, chacun se faisant à soi-même sa doctrine, ils vont cherchant, cherchant toujours, sans trouver jamais. « L'inconstance des doctrines est le lot des gnostiques : sophistes à jamais condamnés à toutes les variations, roulés par les flots de leurs erreurs, sans pierre où fonder leur édifice, rien que du sable mouvant. Cf. l. III, c. xxiv, n. 2, col. 967. Irénée esquisse déjà l'histoire des variations. » P. Batiffol, *L'Église naissante et le catholicisme*, 3e édit., Paris, 1909, p. 255.

Dans ces conditions, les gnostiques n'ont que faire de l'Église. Ils blessent son enseignement, *præconium Ecclesiæ lædunt.* L. I, c. xxvii, n. 4, col. 689. Ils se séparent d'elle, *absistunt ab Ecclesia.* L. I, c. xvi, n. 3; cf. c. xxviii, n. 1, col. 633, 690. Ils méprisent, sauf à tenter de les séduire, ceux qui « sont d'Église, » et les appellent « gens du commun, *communes ecclesiasticos*, grossiers, psychiques, ne comprenant rien à la vérité, » pendant qu'eux sont les pneumatiques, parfaits et semence d'élection. » L. I, c. vi, n. 2, 4; l. III, c. xv, n. 2, col. 506, 509, 918. Ils discréditent l'Église. L. I, c. xxv, n. 3, col. 682. Ils faussent sa notion. Dans l'école de Valentin, elle devient un éon, le dernier terme de l'ogdoade, invisible, comme toute l'ogdoade, qui est dans le plérôme, et dont l'Église visible est l'image. L. I, c. i, n. 1; c. v, n. 6; c. viii, n. 4; c. ix, n. 2; c. xi, n. 1; l. II, c. xii, n. 5; c. xiii, n. 10, col. 448-449, 501, 513-518, 540, 561-564, 740, 748-749. Voir l. I, c. xii, n. 3, col. 573-576, une variante introduite par ceux des disciples de Valentin *qui prudentiores putantur.* Pour les ophites, l'union du Père et du Fils et du Christ (fils du Père et du Fils) est la vraie et sainte Église. L. I, c. xxx, n. 2, col. 695. Pour les disciples de Marc enfin, l'éon Église est l'archétype de la Vierge, mère de Jésus par l'opération de la *virtus Altissimi* qui est l'éon Homme conjoint à l'éon Église dans le plérôme. L. I, c. xv, n. 3; cf. c. xiv, n. 5; c. xv, n. 1; c. xvii, n. 1, col. 620-621, 604, 613, 637. Vraie notion de l'Église, rôle de son magistère, nécessité de lui appartenir, autant de points que le gnosticisme méconnaît et que l'évêque de Lyon expose fortement. L'ecclésiologie est une des maîtresses pièces de la théologie irénéenne.

1. *Les notes de l'Église.* — La théorie des notes de l'Église a été formulée plus tard; les éléments de cette théorie existent chez Irénée.

*a) La sainteté.* — Elle est tellement caractéristique de l'Église véritable que les gnostiques appellent sainte leur pseudo-Église. L. I, c. xxx, n. 2, col. 695. Les prêtres doivent être saints. L. IV, c. xxvi, n. 4, col. 1055. La vraie Église a l'amour « plus précieux que la science, plus glorieux que la prophétie, plus excellent que tous les autres charismes. » L. IV, c. xxxiii, n. 8, col. 1077-1078. Du reste, ces autres charismes elle les possède également. L. II, c. xxxi, n. 2; l. V, c. vi, n. 1, co. 82-4825, 1137. A cause de son amour pour Dieu, seule l'Église chrétienne a des martyrs. L. IV, c. xxxiii, n. 9, col. 1078. Seule elle a les miracles. Les gnostiques se livrent à des incantations magiques et peuvent, par là, illusionner; ils accomplissent des prestiges, mais *non in virtute Dei, neque in veritate, neque ut benefici.* L. II, c. xxxi, n. 2, col. 824. Cf., sur le gnostique Marc, l. I, c. xiii, col. 577-592; sur Simon le magicien, c. xxiii, n. 1, 4, col. 670, 672-673; sur Basilide, c. xxiv, n. 5, col. 678; sur Carpocrate, c. xxv, n. 3, col. 681-682. Les miracles de l'Église sont réels, utiles, compatissants, gratuits. L. II, c. xxxi, n. 3, col. 825. Les gnostiques, soi-disant pneumatiques et non susceptibles de souillure, s'autorisent tous les crimes, — au moins théoriquement, car Irénée refuse de croire, quand il traite des carpocratiens, l. I, c. xxv, n. 5, col. 684, qu'ils commettent tous ces méfaits, — ils déclarent que la retenue ne s'impose qu'aux psychiques. L. I, c. vi, n. 3; c. xiii, xxiii, n. 2-4; c. xxv, n. 3, 5; c. xxvi, n. 3; c. xxvii, n. 3; c. xxviii, n. 1-2, c. xxxi, n. 1, col. 508-509, 577-592, 672, 682, 685, 687, 689, 691, 704. Les enfants de l'Église craignent de pécher non seulement en actes, mais encore en pensées et en paroles. L. I, c. vi, n. 4, col. 509.

*b) L'unité.* — L'Église est une dans sa foi et dans son organisation. A la différence des gnostiques, « qui n'ont jamais pu présenter un corps de doctrines uniforme et harmonique, » des gnostiques, « débris épars sans lien d'unité, qui n'ont jamais les mêmes sentiments sur une même chose, » l'Église professe partout et toujours la même foi, comme si, « dispersée dans le monde, elle habitait une maison unique. » Elle n'a « qu'un cœur, qu'une âme, qu'une voix, qu'une bouche. Le soleil est le même pour l'univers entier; ainsi de la prédication de la vérité. » L. I, c. x, n. 2; l. III, c. xxiv, n. 2; l. V, c. v, n. 2, col. 552-553, 967, 1178. L'Église est un corps organique; elle a le caractère du corps du Christ! Malheur aux schismatiques, qui n'ont pas l'amour de Dieu et qui, considérant leur utilité plutôt

que l'unité de l'Église, lacèrent et, pour autant qu'il dépend d'eux, tuent le grand et glorieux corps du Christ. L. IV, c. XXXIII, n. 7-8, col. 1076-1077. Les hérétiques aveugles, qui laissent la parole de l'Église et s'abandonnent à des doctrines changeantes et contradictoires, font fausse route. Il faut les fuir, et se réfugier auprès de l'Église, paradis terrestre. L. V, c. XX, n. 2, col. 1178; *Dem.*, c. II, p. 661.

*c) La catholicité.* — Irénée n'a pas l'expression « Église catholique, » employée dans les Actes de saint Polycarpe. H. Hemmer et P. Lejay, *Les Pères apostoliques*, Paris, 1910, t. III, p. 128, 138, 150, 154, cf. p. LXXI-LXXIII. Καθολικός appartient à la langue d'Irénée, mais n'a point passé dans la traduction latine sous la forme *catholicus*. Le traducteur rend τέσσαρα καθολικὰ πνεύματα, par *quatuor principales spiritus*, et τέσσαρες ἐδόθησαν καθολικαὶ διαθῆκαι, par *quatuor data sunt testamenta*. L. III, c. XI, n. 8, col. 885, 889. Il est possible que *communes ecclesiasticos*, l. III, c. XV, n. 2, col. 918, corresponde au grec (perdu) καθολικοὺς ἐκκλησιαστικούς. Cf. A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1894, t. I, p. 371, note. L'idée de l'Église catholique apparaît fortement, l. I, c. X, n. 1, col. 549, et presque le mot : Ἡ μὲν γὰρ Ἐκκλησία καίπερ καθ' ὅλης τῆς οἰκουμένης. L'Église a la double catholicité de temps et d'espace. Elle a existé déjà dans l'Ancien Testament. C'est la vigne du genre humain, que Dieu planta d'abord *per plasmationem Adæ et electionem patrum*; c'est la semence d'Abraham. L. IV, c. VIII, n. 1; c. XXXVI, n. 2; l. V, c. XXXIV, n. 1, col. 993, 1091, 1215. Disséminée dans le monde, sur toute la terre, elle parle des langues diverses, mais a une seule et même foi, une seule et même tradition. L. I, c. X, n. 2-3; l. II, c. IX, n. 1; c. XXXI, n. 2; l. III, c. III, n. 1; c. XI, n. 8; c. XV, n. 1, col. 552-553, 560, 734, 825, 848, 885, 918. Cette doctrine est pour tous. Elle n'est pas cachée à certains, à la différence de ce qui se produit dans le gnosticisme. L. IV, c. XXXIII, n. 9; c. XXXVI, n. 2; l. V, præf.; c. XX, n. 1, col. 1078, 1091, 1119, 1177; *Dem.*, c. XCVIII, p. 730. Voir t. II, col. 2001.

*d) L'apostolicité.* — L'Église est apostolique. Les apôtres sont le support à douze colonnes, *firmamentum duodecastylum*, de l'Église. L. IV, c. XXI, n. 3, col. 1045. D'eux elle a reçu la foi qu'elle garde avec soin et distribue à ses enfants. L. I, c. X, n. 1; l. III, præf.; c. III, n. 3; l. V, præf., col. 549, 843, 849-850, 1119. Sa doctrine est la doctrine des apôtres. L. IV, c. XXVI, n. 4. c. XXXII, n. 1; c. XXXIII, n. 8, col. 1055, 1071, 1077. A elle il faut demander la vérité, car les apôtres la lui ont livrée. L. III, c. III, n. 4; c. IV, n. 1, col. 852, 855. Tradition de la vérité, *traditio ab apostolis*, l. II, c. IX; n. 1; l. III, c. II, n. 2; c. III, n. 1, 2, 3, 4; c. V, n. 1; l. V, c. XX, n. 1, col. 734, 847, 848, 850, 851, 852, 857, 1177; *traditio apostolorum*, l. III, c. III, n. 1, 3, 4, col. 848, 855; *apostolica Ecclesiæ traditio*, l. III, c. III, n. 3, col. 850; ancienne tradition des apôtres, l. III, c. IV, n. 2, col. 856; enseignement de l'Église que les apôtres ont livré, l. V, præf., col. 1119, autant de synonymes. En même temps que de l'enseignement oral des apôtres, l'Église est la gardienne des Écritures, cette tradition écrite. Il faut lire l'Écriture *apud eos qui in Ecclesia sunt presbyteri, apud quos est apostolica doctrina.* L. IV, c. XXXII, n. 1, col. 1071. On doit fuir les hérétiques, se réfugier auprès de l'Église, y être nourri des Écritures du Seigneur. « En recherchant la pensée d'Irénée sur la tradition, observe P. Beuzart, *Essai sur la théologie d'Irénée*, Paris, 1908, p. 141, nous voyons poindre très nettement la doctrine catholique qu'en définitive c'est l'Église qui garantit l'Écriture sainte. Au premier abord, l'Écriture sainte paraît reposer sur elle-même : elle est inspirée, possède l'autorité et la majesté divines, que peut-on demander de plus? En y regardant de plus près, on s'aperçoit que l'origine et l'inspiration divine de l'Écriture sainte sont affirmées par l'Église, de sorte qu'elle repose sur l'Église. » C'est l'Église qui, par l'organe des successeurs des apôtres, nous transmet les Écritures et nous livre leur véritable sens. L. IV, c. XXXIII, n. 8, col. 1077.

2. *La hiérarchie ecclésiastique.* — La tradition des apôtres est venue par leurs successeurs, par leurs disciples immédiats, puis par les disciples de leurs disciples. Ces disciples peuvent n'être pas des chefs ecclésiastiques; c'est le cas de tel ou tel de ces presbytres dont Irénée invoque le témoignage. Cf. l. II, c. XXII, n. 5; l. IV, c. XXVII, n. 1; l. V, c. XXX, n. 1, col. 785, 1056, 1203. Mais il n'y a pas seulement, pour transmettre l'enseignement des apôtres, des individualités isolées, malgré tout faillibles; il y a la succession épiscopale dans l'Église, il y a l'Église infaillible par l'assistance du Saint-Esprit. L. III, c. III, n. 1, col. 848 : *traditionem itaque apostolorum in toto mundo manifestatam in omni Ecclesia adest respicere omnibus qui vera velint videre, et habemus annumerare eos qui ab apostolis instituti sunt episcopi et successores eorum usque ad nos..., suum ipsorum locum magisterii tradentes.* Cf. l. III, c. IV, n. 1; l. IV, c. XXXVI, n. 5, col. 855, 1056. C'est là-dessus qu'Irénée insiste.

Il emploie, pour désigner les successeurs des apôtres, les mots ἐπίσκοπος, l. III, c. III, n. 3, 4; c. IV, n. 3; l. IV, c. XXVI, n. 2, 5; c. XXXIII, n. 8; l. V, c. XX, n. 1, col. 849, 851, 852, 857, 1053-1054, 1055, 1077, et πρεσβύτερος, l. III, c. II, n. 2; l. IV, c. XXVI, n. 2, 5; c. XXXII, n. 1; l. V, c. XX, n. 2, col. 847, 1053, 1055, 1071, 1077, et lettres à Florinus et au pape Victor, dans Eusèbe, *H. E.*, l. V, c. XX, XXIV, *P. G.*, t. XX, col. 486, 506. Chez lui, la distinction du sens entre ces deux termes n'est pas encore faite. Nous lisons, l. IV, c. XXVI, n. 2, col. 1053-1054 : *Quapropter iis qui in Ecclesia sunt presbyteris obaudire oportet, his qui successionem habent ab apostolis, sicut ostendimus, qui nunc episcopatus successione charisma veritatis certum.... acceperunt.* Cf. l. V, c. XX, n. 1, 2, col. 1177. Dans la lettre à Victor, il appelle πρεσβύτεροι les évêques de Rome qu'il appelle ἐπίσκοποι, l. III, c. III, n. 3; c. IV, n. 3, col. 849, 851, 857, et, dans la lettre à Florinus, il range parmi les πρεσβύτεροι Polycarpe, nommé ἐπίσκοπος. *Cont. hær.*, l. III, c. III, n. 4, col. 852. Ἐπίσκοπος et πρεσβύτερος sont donc interchangeables. Cf. C. de Smedt, *L'organisation des églises chrétiennes jusqu'au milieu du IIIe siècle*, dans le *Compte rendu du congrès scientifique international des catholiques tenu à Paris (1888)*, Paris, 1889, t. II, p. 334.

Mais, si la distinction de l'épiscopat et du presbytérat ne ressort point de l'emploi de ces noms, elle résulte de toute l'argumentation d'Irénée. Ce ne sont pas tous les prêtres qui sont dépositaires, au même titre, de la tradition apostolique, mais ceux qui, dans les Églises, sont les successeurs des apôtres, ce sont les chefs; ce sont, à Rome, les papes dont Irénée dresse la liste, l. III, c. III, n. 3, col. 849-851, et, dans les plus anciennes Églises, ceux dont il pourrait donner la liste, ce qu'il ne fait pas pour ne pas être trop long, n. 2, col. 848, se bornant, après avoir établi celle de Rome, à mentionner celles de Smyrne et d'Éphèse, n. 4, col. 852-853. Irénée détache ceux qui commandent dans les Églises. L. I, c. X, n. 2; l. IV, c. XXVI, col. 553, 1055-1056. Par opposition aux successeurs authentiques des apôtres, il signale et stigmatise ceux qui *absistunt a principali successione.* L. IV, c. XXVI, n. 2; cf. n. 3, col. 1054. La traduction latine rend τοὺς πρεσβυτέρους τῆς Ἐκκλησίας, Act., XX, 17, par *convocatis episcopis et presbyteris qui erant ab Epheso et a reliquis proximis civitatibus;* ici la distinction même des noms se dessine. L. III, c. XIV, n. 2, col. 914. Nous avons déjà rencontré le texte, l. IV, c. XXXIII,

n. 8, col. 1077, où apparaissent le caractère d'ensemble organisé de l'Église et le rôle, dans cette organisation, de l'épiscopat : *agnitio vera est apostolorum doctrina, et antiquus Ecclesiæ status, in universo mundo, et character corporis Christi secundum successiones episcoporum, quibus illi eam, quæ in unoquoque loco est, Ecclesiam tradiderunt.* Cf. l. III, c. iv, n. 2; l. V, c. xx, n. 1, col. 855, 1177. Est-il besoin d'ajouter que la distinction entre évêques et prêtres s'affirme dans la vie d'Irénée, comme dans ses écrits? Nous lisons que « le bienheureux Pothin administre l'épiscopat de l'Église de Lyon, » qu'Irénée est alors prêtre, lettre des Églises de Lyon et de Vienne, dans Eusèbe, *H. E.*, l. V, c. i, iv, *P. G.*, t. xx, col. 420, 440, et, dit Eusèbe, « Irénée succède à Pothin dans l'épiscopat, » c. v, col. 444.

A plus forte raison Irénée ne confond pas le clergé et les simples fidèles. Massuet, *Dissert.*, III, a. 7, n. 100-101, col. 354-356; cf. col. 995, dut réfuter, sur ce point, la thèse tendancieuse de Grabe. P. Beuzart, *Essai sur la théologie d'Irénée*, p. 158, et F. R. M. Hitchcock, *Irenaeus of Lugdunum*, p. 261-262, sans aller aussi loin que Grabe, ont vu dans les textes d'Irénée un acheminement vers la thèse protestante. C'est une erreur. Certes, l'idée que tous les fidèles exercent, dans un certain sens, le sacerdoce n'est pas étrangère à Irénée, comme elle est familière au Nouveau Testament et à l'Église de tous les siècles. Cf., pour les temps anciens, P. de Labriolle, *Tertullien était-il prêtre?* dans le *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes*, Paris, 1913, t. iii, p. 167-168. Mais, quand Irénée la formule de la sorte, l. IV, c. viii, n. 3, col. 995 : Πᾶς βασιλεὺς δίκαιος *(omnes enim justi* dans la traduction) ἱερατικὴν ἔχει τάξιν, ce texte n'a « qu'une valeur mystique, où n'est impliquée aucune revendication proprement juridique, dit P. de Labriolle, p. 175-176. Irénée, soucieux de défendre contre Marcion la continuité entre l'Évangile et la Loi, veut simplement démontrer à l'hérésiarque, à propos de Luc., vi, 3-4, que, dans la pensée du Christ, tout fidèle doit savoir s'affranchir des contraintes littérales et agir selon l'esprit des préceptes divins, usant ainsi de la liberté que la Loi reconnaissait en certains cas aux prêtres. » Sous l'ancienne Loi tous n'étaient pas prêtres au sens strict du mot, à commencer par David, qui est dit pourtant *sacerdos scitus apud Deum* et qui mangea les pains de proposition, chose permise aux prêtres seuls. Il y a plus. « A la même page où il parle des offrandes que font à Dieu tous les justes, Irénée affirme le sacerdoce éminent des apôtres, isolés par le choix du Christ pour le ministère de l'autel, et fait pressentir le prolongement de ce ministère dans une lignée sacerdotale: *Sacerdotes autem sunt omnes Domini apostoli, qui neque agros neque domos hæreditant hic, sed semper altari et Deo serviunt.* » A. d'Alès, *Recherches de science religieuse*, Paris, 1916, t. vi, p. 127. Il n'y a pas davantage à objecter le texte, l. V, c. vi, n. 1, col. 1137, sur les charismes reçus en dehors de la hiérarchie. Irénée précise que, là où sont les charismes, il faut apprendre la vérité *apud quos est ea quæ est ab apostolis Ecclesiæ successio*, l. IV, c. xxvi, n. 5, col. 1056, et, quelques lignes auparavant, n. 3, 4, col. 1054, 1055, après avoir invité à s'éloigner des mauvais prêtres *qui et principatis concessionis* (lire *consessionis*) *tumore elati sunt et in absconsis agunt mala*, il a demandé qu'on adhère à ceux qui gardent la doctrine des apôtres *et, cum presbyterii ordine, sermonem sanum et conversationem sine offensa præstant.* Sur les mots *ordo* et *consessus* (ou *consessio*) désignant, le premier, le clergé et, le second, « la préséance spéciale départie au clergé dans les réunions des fidèles », cf. P. de Labriolle, *loc. cit.*, p. 167-168, note. Enfin, c'est à tort que P. Beuzart allègue les pages, l. IV, c. xxxiii, col. 1072-1083, sur l'attitude du « disciple spirituel, » dont rien ne permet de supposer que ce ne soit pas un fidèle quelconque et qui, cependant, « juge, examine et décide en toute souveraineté. » Deux textes encadrent ce portrait du « disciple spirituel », qui prouvent l'existence de la hiérarchie. L. IV, c. xxxii, n. 1, col. 1071, nous trouvons : *Omnis sermo ei constabit si et Scripturas diligenter legerit apud eos qui in Ecclesia sunt presbyteri, apud quos est apostolica doctrina.* Et, c. xxxiii, n. 8, col. 1077 : *Agnitio vera est apostolorum doctrina, et antiquus Ecclesiæ status, in universo mundo, et character corporis Christi secundum successiones episcoporum.* La haute importance qu'Irénée accorde à l'Ancien Testament, où les prêtres étaient distincts du peuple, et sa conviction que le judaïsme était l'image de l'Église, tout ce que nous avons vu sur le rôle qu'il assigne à l'épiscopat et au presbytérat, et tels autres textes, par exemple, celui sur l'Évangile tétramorphe, l. III, c. xi, n. 8, col. 886, où il dit que le deuxième animal, semblable à un veau, signifie *sacrificalem et sacerdotalem ordinationem*, ne laissent pas de doute sur la pensée de l'évêque de Lyon : il reconnaît la hiérarchie ecclésiastique.

3. *La primauté de l'Église romaine. — a) État de la question.* — Voici, d'abord, le texte d'Irénée sur la primauté de l'Église romaine. Il vient de dire, l. III, c. iii, n. 1, col. 848, que la tradition des apôtres est visible dans toute l'Église et qu'on peut énumérer ceux qui ont été institués évêques par les apôtres et par leurs successeurs. Il poursuit, n. 2, col. 848-849 : *Sed, quoniam valde longum est, in hoc tali volumine, omnium Ecclesiarum enumerare successiones, maximæ et antiquissimæ, et omnibus cognitæ, a gloriosissimis duobus apostolis Petro et Paulo Romæ fundatæ et constitutæ Ecclesiæ, eam quam habet ab apostolis traditionem et annuntiatam hominibus fidem, per successiones apostolorum pervenientem usque ad nos indicantes, confundimus omnes eos qui quoquo modo, vel per sibi placentia, vel vanam gloriam, vel per cæcitatem et malam sententiam, præterquam quod oportet colligunt. Ad hanc enim Ecclesiam, propter potiorem principalitatem, necesse est omnem convenire Ecclesiam, hoc est eos qui sunt undique fideles, in qua semper ab his qui sunt undique conservata est ea quæ est ab apostolis traditio.*

Nous n'avons pas l'original grec. Le texte du traducteur est assuré, sauf quatre expressions. *Antiquissimæ* ne signifie pas « la plus ancienne. » Irénée lui-même rappelle, l. III, c. xii, n. 5, col. 897, que l'église de Jérusalem fut celle où toute l'Église commença, métropole, en ce sens, des citoyens du Nouveau Testament. Massuet, *Dissert.*, III, a. 4, n. 31, *P. G.*, t. vii, col. 278, pense que le grec devait être ἀρχαιοτάτης, mal traduit par *antiquissimæ* au lieu de *præcipuæ ac principis.* Peut-être serait-il préférable de garder *antiquissimæ*, en traduisant, avec Bossuet, *Sermon sur l'unité de l'Église*, IIe point, dans *Œuvres*, édit. F. Lachat, Paris, 1863, t. xi, p. 610, par « très ancienne ». Sur la foi du *Claromontanus*, qui porte *pontiorem*, corrigé par une main ancienne en *potiorem*, Massuet, col. 849, n., a lu *potiorem principalitatem*, au lieu de *potentiorem principalitatem* que portent les autres manuscrits; c'est cette dernière lecture qui doit être maintenue. *Eos* manque dans le manuscrit d'Arundel. U. Mannucci, dans la *Rivista storico-critica delle scienze teologiche*, Rome, 1908, t. iv, p. 613, avait émis l'hypothèse que le second *qui sunt undique* est une répétition du premier, due à une inadvertance de copiste. Dom G. Morin, *Une erreur de copiste dans le texte d'Irénée sur l'Église romaine*, dans la *Revue bénédictine*, Maredsous, 1908, t. xxv, p. 515-520, a développé une supposition identique « Tout porte à croire, conclut-il, que le second *sunt undique* est une répétition maladroite de celui qui se lit une ligne auparavant. Il est possible, probable même, que ces deux mots en ont remplacé d'autres

désignant d'une façon quelconque les chefs d'Église, ceux dont l'action vigilante assura la conservation de la tradition apostolique au sein de la communauté romaine. » Ces mots, d'après un prêtre français de Saint-Pétersbourg, qui suggéra cette hypothèse à dom G. Morin, pourraient être : *qui ibi præfuerunt.* M. Dörholt, *Theologische Revue*, Munster, 1909, col. 94-95, a signalé avec sympathie cette hypothèse; mais, voyant dans les mots *ab his* la traduction littérale du grec ἀπὸ τούτων, il leur a donné le sens de *deinceps, postea, abhinc :* dès lors, nul besoin d'ajouter d'autres mots pour remplacer le second *sunt undique.* M. d'Herbigny, *Revue bénédictine*, Maredsous, 1910, t. xxvii, p. 103-108, a regardé comme vraisemblable que la traduction primitive portait : *ab his qui sunt undecim.* devenus *ab his qui sunt undique* par l'incurie d'un copiste. Toute une série d'hypothèses et de corrections ont été proposées encore. Cf. U. Mannucci, dans la *Rivista storico-critica delle scienze teologiche*, Rome, 1909-1910. t. v, p. 609, t. vi, p. 619-620. Des critiques se sont rangés à l'opinion telle quelle de dom G. Morin. Cf. P. Batiffol, *L'Église naissante et le catholicisme*, 3e édit., Paris, 1909, p. 251. F. X. Roiron, dans les *Recherches de science religieuse*, Paris, 1917, t. vii, p. 41-42, note, la rejette, ainsi que celle de M. d'Herbigny.

La phrase capitale : *Ad hanc enim...* est susceptible de sens divers très intelligemment étudiés dans un article posthume (inachevé) de F. X. Roiron, *Sur l'interprétation d'un passage de saint Irénée, Contra hæreses, III, III, 2,* dans les *Recherches de science religieuse*, Paris, 1917, t. vii, p. 36-51. *Principalitas* peut désigner la suprématie impériale de Rome ou la prééminence de l'Église romaine; celle-ci, à son tour, peut être une primauté purement honorifique ou une primauté de juridiction. *Necesse est* peut indiquer une nécessité logique : si, de part et d'autre, on a reçu et gardé une tradition unique, il faudra bien que l'on soit d'accord, — ou physique, matérielle: il ne s'agirait pas de ce qu'on a le devoir de faire, mais de ce que la force des choses impose, — ou morale. *Convenire* s'offre au double sens de rendez-vous ou d'accord. *In qua* peut se rapporter à *omnem Ecclesiam* ou à *ad hanc Ecclesiam* (l'Église de Rome), et, dans ce dernier cas, plusieurs sens sont possibles. Agençant entre elles ces diverses acceptions, F. X. Roiron a abouti à ce résultat que, défalcation faite de celles qui sont contradictoires en elles-mêmes ou déraisonnables, on obtient 116 combinaisons, dont cinq principalement sont, à première vue, défendables et ont été défendues. Cf. p. 38-39, note.

*b) Histoire de l'interprétation du texte.* — L'importance du texte d'Irénée apparaît au cours de la controverse protestante. Dans son édition d'Irénée, Cologne, 1625 (1re édition en 1575), p. 234-236 = *P. G.*, t. vii, col. 1605-1609, Feuardent le commente. Bellarmin, *De romano pontifice*, l. II, c. xv, dans le *De controversiis christianæ fidei*, Paris, 1620, t. i (1re édition en 1586), col. 641, cite ce texte capital, et invite à noter les expressions significatives, *nam Irenæus probat posse nos confundere omnes hæreticos ex doctrina Romanæ Ecclesiæ, quia necesse est ad hanc Ecclesiam omnes convenire et ab ipsa tanquam a capite et fonte pendere* (ces derniers mots amplifient le sens d'Irénée). Cf. J. Gretser, *Defensio Bellarmini*, Ingolstadt, 1609, t. i, p. 676-677. Baronius, *Annal. ecclesiast.*, an. 180, n. 5; cf. an. 179, n. 54, Rome, 1588, t. ii, p. 168, 167, renvoie au même texte. J. Coccius l'enregistre dans son *Thesaurus catholicus in quo controversiæ fidei.... explicantur*, Cologne, 1610, t. i, p. 826. De plus en plus le texte d'Irénée pénètre dans la circulation théologique. Les protestants, gênés par lui, tâchent de s'en débarrasser. Cf. F. du Jon (*Junius Biturigis* - né à Bourges), *Animadversiones ad R. Bellarmini Societatis Jesu ut vocant controversiam III*, l. II, c. xv, dans ses *Opera theologica*, Genève, 1607, t. ii, col. 729; P. du Moulin, *Le bouclier de la foy*, Charenton, 1617, édit. de Sedan, 1621, p. 433; D. Chamier *(Chamierus)*, le « grand Chamier, » *De œcumenico pontifice*, c. xxii, n. 12 sq., dans *Panstratiæ catholicæ libri XIII*, Genève, 1626; cf. *Chamierus contractus sive Panstratiæ catholicæ D. Chamieri epitome*, Genève, 1642, p. 551; Cl. de Saumaise *(Salmasius)*, *De primatu papæ*, c. v, Leyde, 1645, p. 65, plus proche des catholiques. Sur les traces de Chamier, l'éditeur protestant d'Irénée, J. E. Grabe recourut à une interprétation réservée à un brillant destin : le texte d'Irénée vise l'affluence des gens envoyés de toute l'Église à Rome pour y traiter la cause des chrétiens auprès des empereurs, lesquels avaient le pouvoir suprême. Massuet, *Dissert.*, III, a. 4, n. 33-35, *P. G.*, t. vii, col. 280-283, montra ce que cette explication a de factice et d'impossible, et, n. 31, col. 278-279, expliqua de la sorte le passage d'Irénée : l'Église romaine est 1° la plus grande de toutes; 2° celle qui est à la tête de toutes; 3° qui est connue de tous; 4° qui a été fondée par les apôtres Pierre et Paul; 5° avec laquelle il est nécessaire que s'accordent les fidèles du monde entier, à cause de son autorité souveraine, car, bien que les autres, dans leurs limites, exercent la principauté sur les fidèles qui leur sont soumis, bien plus excellente est la principauté de l'Église romaine, *utpote quæ principatus ac primatus jure omnibus dominetur, omnibus præsit omnesques ibi subditos habeat;* 6° dans cette Église a toujours été conservée, par ceux qui sont de partout, la tradition apostolique en ce sens que, les fidèles de l'univers entier étant tenus d'adhérer à sa doctrine, la tradition apostolique confiée à cette Église a pu s'y conserver beaucoup plus sûrement et facilement que dans les autres Églises considérées séparément, dont la juridiction avait des limites plus restreintes.

Avec des nuances, tantôt atténuées, tantôt renforcées, les interprétations de Massuet et de Grabe se sont partagé les esprits jusque vers la fin du xixe siècle. Bossuet, *Sermon sur l'unité de l'Église*, IIe point, *Œuvres*, t. xi, p. 610, traduisit : « C'est avec cette Église que toutes les Églises et tous les fidèles, qui sont par toute la terre, doivent s'accorder, à cause de sa principale et excellente principauté, et... c'est en elle que ces mêmes fidèles répandus par toute la terre ont conservé la tradition qui vient des apôtres. » Cf. sa *Defensio declarationis cleri gallicani*, part. III, l. X, c. vi, xiv, dans ses *Œuvres*, Paris, 1879, t. xxii, p. 269, 289; P. de Marca, *De concordia sacerdotii et imperii*, l. I, c. ii, n. 6; 2e édit., Paris, 1669, p. 8; dom R. Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, Paris, 1730, t. ii, p. 156. Si les gallicans ont admis que le texte d'Irénée prouve la primauté de l'Église romaine, les ultramontains, allant au delà, l'ont employé pour établir l'infaillibilité du pape, alors que Bossuet, *Defensio*, p. 290, affirmait *concludi causas fidei ad eam sedem referendas non autem propterea infallibili judicio finiendas.* Saint Alphonse de Liguori prouve par ce texte l'infaillibilité du pape, dans sa *Dissertatio de R. pontificis auctoritate*, parue en 1748. Il le cite exactement, § 2, *De auctoritate pontificis supra concilium*, dans sa *Theologia moralis*, édit. L. Gaudé, Rome, 1905, t. i, p. 113, en réponse à l'objection tirée de Math. xviii, 17; mais, là où il traite *ex professo* de l'infaillibilité, § 1, *De infallibilitate papæ*, p. 96, ne prenant pas garde que les mots qu'il allègue sont non pas ceux d'Irénée, mais la glose de Bellarmin, il fait dire à saint Irénée : *Omnes a Romana Ecclesia necesse est ut pendeant tanquam a fonte et capite.* Les frères Ballerini, *De vi ac ratione primatus R. pontificum*, Vérone, 1766, reproduit dans Migne,

*Theologiæ cursus completus*, Paris, 1839, t. III, s'appuient fréquemment sur le texte d'Irénée, col. 1014-1019, 1135, 1138-1139, 1144-1145, 1146, 1155, 1157, 1161-1162, 1165, 1171, 1172, 1181, 1228, 1237-1239, 1242, 1245. Cf. Maur Capellari (Grégoire XVI), *Triomphe du saint-siège et de l'Église*, c. XII, n. 1, paru en 1799, trad. Jammes, dans Migne, *Démonstrations évangéliques*, Paris, 1843, t. XVI, col. 942; J. de Maistre, *Du pape*, l. I, c. VI, 8e édit., Lyon, 1845, p. 47 : il forge bravement le mot grec perdu traduit par *principalitatem*. disant qu'Irénée « en appelait déjà à la chaire de saint Pierre comme à la règle de la foi et confessait cette principauté régissante, ἡγεμονία, devenue si célèbre dans l'Église, » Freppel, *Saint Irénée*, 2e édit., Paris, 1870, p. 429, 432-437, 441, etc. Du côté des protestants, mentionnons J. L. Mosheim, *Institutiones historiæ christianæ antiquioris*, II sæc., § 21, Helmstadt, 1738; cf. Bergier, *Dictionnaire de théologie*, Toulouse, 1819, t. IV, p. 349-351; A. Neander, *Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche*, Gotha, 1856, t. I, p. 111-112; C. Graul, *Die christliche Kirche an der Schwelle des irenäischen Zeitalters*, Leipzig, 1860, p. 138, etc.

Le concile du Vatican donna au texte un regain d'actualité. Infaillibilistes et anti-infaillibilistes le discutèrent. Les premiers en élargirent parfois la signification véritable; les autres s'obstinèrent à l'amoindrir. Saint Alphonse de Liguori fut accusé de l'avoir falsifié. La publication, par le rédemptoriste Jules Jacques, sous le titre : *Du pape et du concile*, Tournay, 1870, de la *Dissertatio de R. pontificis auctoritate*, traduite et complétée par des extraits des autres ouvrages du saint, fournit un aliment à la discussion. On objecta que Liguori attribuait à Irénée le passage où Bellarmin conclut du texte d'Irénée qu'il est nécessaire que tous dépendent de l'Église romaine ainsi que de la source et de la tête; à quoi, pour corser l'accusation de fraude, on ajouta que le texte d'Irénée est mutilé dans le bréviaire romain, qui supprime les derniers mots, limitatifs de sa portée. Le bréviaire, *Officium S. Irenæi*, lect. VI, arrête sa citation à : *eos qui sunt undique fideles*. Grâce à la suppression de ce qui suit, « il faut en appeler à l'Église de Rome non pas seulement, comme le veut Irénée, pour établir la vraie tradition, mais pour tout, » dit J. Pédézert, *Le témoignage des Pères*, Paris, 1892, p. 43-44, écho des anti-infaillibilistes, notamment du P. Gratry, *Mgr l'évêque d'Orléans et Mgr l'archevêque de Malines*, IIe *lettre*, Paris, 1870, p. 35-47. Or, les derniers mots ne limitent pas le sens du texte, et jamais l'Église n'a prétendu qu'on doive recourir à Rome « pour tout ». Quant à saint Alphonse, nous savons que, s'il a pris la glose de Bellarmin pour la lettre même du texte d'Irénée, une seconde fois il a reproduit avec exactitude le texte du *Contra hæreses*. Mais ce n'est pas tout; Dœllinger, *Der Münchener Hirtenbrief vom 5. Januar 1871*, dans l'*Allgemeine Zeitung*, n. 22, 1871, reproduit dans ses *Kleinere Schriften*, publiés par F. H. Reusch, Stuttgart, 1890, p. 427-428, 432-433, prétendit que le texte d'Irénée, « l'Achille du parti, » « le seul témoignage des premiers siècles qui, au premier coup d'œil et détaché du contexte, se laisse employer au service du nouveau dogme, » loin d'être favorable à l'infaillibilité pontificale, lui serait contraire, « la tradition apostolique n'y apparaissant pas conservée à Rome par les évêques, mais par les fidèles venus de tout l'univers et conduits par leurs affaires à la capitale, qui était le grand emporium et le centre du monde connu. » Ce retour à l'interprétation surannée de Grabe, s'il était impuissant à sauver une cause perdue, indiquait du moins l'importance exceptionnelle du témoignage d'Irénée. Dans son *De Ecclesia Christi*, 2e édit., Paris, 1878 (1re édition en 1873), p. 118, note, L. F. Brugère caractérisa cette importance avec force en disant que les 21 in-fol. de la *Bibliotheca pontificia maxima* de Roccaberti, *in hac S. Irenæi phrasi implicite continentur et ab ea logice quoad substantiam fluunt*. La phrase d'Irénée eut la plus haute des consécrations. Le concile du Vatican, sess. IV c. II, affirma la perpétuité de la primauté dans les successeurs de Pierre, et déclara que, pour ce motif, *ad Romanam Ecclesiam, propter potentiorem principalitatem, necesse semper fuit omnem convenire Ecclesiam, hoc est eos qui sunt undique fideles*. Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 1824.

L'agitation tomba peu à peu et, avec le progrès des études historiques, l'interprétation du texte d'Irénée entra dans une phase nouvelle. L'initiative vint d'A. Harnack qui, sur ce point comme sur plusieurs autres, a montré que la position historique du protestantisme ne tenait pas. Le mémoire qu'il publia sous ce titre : *Das Zeugniss des Irenäus über das Ansehen der römischen Kirche*, dans les *Sitzungsberichte der kön. preussischen Akademie der Wissenschaften*, Berlin, 1893, p. 939-955, a fait date. Cf. son *excursus* : *Katholisch und römisch*, dans le *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1894, t. I, p. 446, note. Toute une série d'études, de catholiques et de protestants, ont paru depuis lors. L'unanimité n'existe pas sur toute la ligne; mais dès à présent, si l'on néglige des essais retardataires ou aventureux comme celui de L. Salvatorelli, *La « principalitas » della Chiesa romana in Ireneo ed in Cipriano*, Rome, 1910, certains résultats sont acquis et l'on conteste de moins en moins que l'évêque de Lyon affirme la primauté de l'Église romaine.

*c) Critique*. — En premier lieu, *convenire*, c'est bien « s'accorder avec » et non « se rendre à ». La traduction : « Chaque église doit venir à l'Église romaine » n'est « pas supportable, » dit A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. I, p. 446, note. Les efforts de F. X. Funk, *Der Primat der römischen Kirche nach Ignatius und Irenäus*, dans ses *Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen*, Paderborn, 1897, t. I, p. 19, pour la légitimer sont vains. Ce qui décide Funk à rejeter la traduction « s'accorder avec », qui serait de tout point la plus satisfaisante, c'est la difficulté que présente, dans ce cas, la finale : *in qua semper...;* nous verrons que cette difficulté n'est pas insurmontable. Les chrétiens venus à Rome pour affaires religieuses étaient en trop petit nombre pour vérifier le *omnem Ecclesiam hoc est eos qui sunt undique fideles;* quant à ceux qui venaient pour leurs affaires temporelles, ils sont en dehors de la question. Ce qu'Irénée dit, l. III, c. III, n. 3, col. 849-850, immédiatement après notre texte, de saint Clément et de sa lettre aux Corinthiens est manifestement un exemple du rôle constant attribué en général à l'Église romaine : or, les Corinthiens ne sont pas venus à Rome, mais l'Église romaine, *reparans fidem eorum et annuntians quam in recenti ab apostolis acceperat traditionem*, a maintenu l'accord de leur croyance avec la sienne. Trois expressions parallèles, et qui s'expliquent mutuellement, se lisent dans Irénée. D'abord, *oportet confugere ad Ecclesiam*, et il s'agit de l'Église qui embrasse le monde entier, *circumiens mundum universum, quippe firmam habens ab apostolis traditionem*, l. V, c. XX, n. 2, 1, col. 1178, 1177. Puis, l. III, c. IV, n. 1, col. 855 : *Non oportet adhuc quærere apud alios veritatem quam facile est ab Ecclesia sumere*, et la suite : *Et, si de aliqua modica quæstione disceptatio esset, nonne oporteret in antiquissimas recurrere ecclesias, in quibus apostoli conversati sunt?* Ou, plus simplement — et c'est notre texte — il n'y a qu'à se réfugier auprès de l'Église romaine, qu'à chercher auprès d'elle la vérité, qu'à recourir à elle, qu'à s'accorder avec elle, *omnem convenire Ecclesiam*.

En outre, il est désormais admis que la *potentior principalitas* ne vise pas l'autorité civile, mais le principat, l'autorité de l'Église romaine. *Convenire* marque l'unanimité de la foi, qui doit se réaliser dans tout le monde à cause de cette autorité. La cause ne peut être que du même ordre que son effet, spirituelle comme lui. Cette autorité est « principale. » Toutes les Églises apostoliques ont la *principalitas*. Cf. l. IV, c. xxvi, n. 2, col. 1053-1054 : *Obaudire oportet his qui successionem habent ab apostolis.... qui absistunt a principali successione...* Ce qui distingue l'Église romaine, c'est que sa *principalitas* est *potentior*. Pourrait-on préciser la nature de cette *principalitas?* Le mot grec le permettrait sans doute, mais nous ne le connaissons pas. Il est impossible de savoir si c'était αὐθεντία, cf. Harnack, *op. cit.*, t. I, p. 446; P. Batiffol, *L'Église naissante et le catholicisme*, p. 252; ou πρωτεία, comme l. IV, c. xxxviii, n. 3, col. 1108; ou ἡγεμονία, comme l. III, c. xi, n. 8, col. 886 (ces deux derniers mots sont rejetés par P. Batiffol, *op. cit.*, p. 252); ou ἀρχή, cf. F. R. M. Hitchcock, *Irenaeus of Lugdunum*, p. 252-253. Le mot *principalitas* figure aussi dans des passages de la traduction latine. Il y désigne le plérôme gnostique, l. I, c. xxvi, n. 1; c. xxxi, n. 1; l. IV, c. xxxv, n. 2, 4, col. 686, 704, 1087, 1089; ou les « quatre esprits principaux, » c'est-à-dire les quatre vents, l. III, c. xi, n. 8, col. 885; ou, l. IV, c. xxxvi, n. 1, col. 1090, « l'autorité principale » du Fils qui, venant du Père, s'exprimait de la sorte : *Ego autem dico vobis ;* tandis que les serviteurs disent *serviliter*, au nom du Seigneur : *Hæc dicit Dominus* »; ou l'antériorité chronologique, l. V, c. xiv, n. 1, 2, col. 1161, 1162. Les trois premières acceptions impliquent une excellence qui, pour n'être pas sur le même plan que celle de la principauté de l'Église de Rome, n'en invite pas moins à concevoir une grande idée de cette dernière. La quatrième acception ne convient pas à l'Église de Rome : la priorité chronologique et le prestige qui en résultent appartiennent à l'Église de Jérusalem, qu'Irénée nomme, l. III, c. xii, n. 5, col. 897, « l'Église de laquelle toute Église a eu son commencement, la métropole des citoyens du Testament Nouveau. » Le sens de ces paroles, inexactement rendu par F. R. M. Hitchcock, *op. cit.*, p. 252, et par L. Salvatorelli, *op. cit.*, n'est pas douteux. Elles ont une valeur purement historique : « relatives aux origines du christianisme et visant le rôle de Jérusalem avant que la foi fût prêchée à Rome, elles constatent dans le passé un fait, sans y fonder pour l'avenir aucun droit; ce serait le cas de parler de prestige ou de dignité, » non d'autre chose. C'est de tout autre chose qu'il est question pour l'Église de Rome. Le contexte implique « une primauté effective, pas seulement de prestige et de dignité, puisque saint Irénée en fait le ressort du gouvernement ecclésiastique, » A. d'Alès, dans les *Recherches de science religieuse*, Paris, 1916, t. vi, p. 127, puisqu'elle oblige tous les fidèles du monde entier à conformer leur croyance à celle de l'Église romaine, que seule l'Église romaine jouit de cette prérogative. En effet, ôtez cette primauté effective; il n'est pas plus nécessaire de se mettre d'accord avec l'Église de Rome qu'avec celles de Smyrne et d'Éphèse, par exemple, dont saint Irénée parle immédiatement après. Or, lui qui a puisé la foi dans l'Église de Smyrne, auprès des disciples de saint Jean, dit que les fidèles du monde entier, y compris conséquemment ceux d'Éphèse et de Smyrne, doivent nécessairement convenir dans la foi avec l'Église de Rome. C'est donc que la primauté de l'Église de Rome renferme le pouvoir de garantir dans son intégrité la tradition apostolique. Cf. Freppel, *Saint Irénée*, p. 434, 438-439. Un raisonnement esquissé par J. Chapman, *Le témoignage de saint Irénée en faveur de la primauté romaine*, dans la *Revue bénédictine*, Maredsous, 1895, t. xii, p. 56, achève de trancher la question de la nature de la suprématie romaine. Irénée veut « faire admettre aux gnostiques, sans autre vérification, que la foi romaine est identique en fait aux traditions de toutes les autres Églises, que tout désaccord entre eux et la foi romaine équivaudra donc à un désaccord avec l'Église universelle... Il faut donc que la nécessité de l'accord entre Rome et les autres Églises soit une nécessité rigoureuse et, pour cela, il faut que la raison de cette nécessité ne soit pas une bienséance, mais une autorité. » F. X. Roiron, dans les *Recherches de science religieuse*, Paris, 1917, t. vii, p. 48-49.

La troisième expression discutée est l'*in qua* de la phrase finale. Communément on l'a rapportée à l'Église romaine, *ad hanc Ecclesiam*. A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. I, p. 446, note; L. Duchesne, *Autonomies ecclésiastiques. Églises séparées*, 2e édit., Paris, 1905, p. 119; F. X. Funk, *Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen*, t. I, p. 19; P. Batiffol, *L'Église naissante et le catholicisme*, p. 251, etc., pensent, au contraire, que *in qua* se rapporte aux autres Églises, *omnem Ecclesiam*. Dès lors, on pourrait traduire de la sorte : « Avec cette Église (romaine), à cause de son autorité principale, il est nécessaire que s'accorde toute Église (c'est-à-dire les fidèles qui sont de partout), dans laquelle a toujours été conservée, par ces fidèles qui sont de partout, la tradition apostolique. » Et l'argument d'Irénée serait celui-ci. La tradition apostolique est visible dans toute l'Église, *in omni Ecclesia*. On la connaîtrait en consultant les listes des évêques qui se sont succédé dans les différentes Églises, *in ecclesiis*, à partir des apôtres, et en recueillant leurs enseignements. Mais, parce qu'il serait trop long d'énumérer les successions épiscopales de toutes les Églises, *omnium ecclesiarum*, il suffira de citer une Église, celle de Rome, qui a une prééminence telle que nécessairement l'Église entière, *omnem Ecclesiam*, s'accorde avec elle, que savoir ce qu'elle croit, c'est savoir ce que croit l'Église entière dans laquelle a été conservée la tradition apostolique. L'argument est parfaitement conduit, et la phrase, un peu chargée, comme il arrive souvent à la phrase irénéenne, est grammaticalement irréprochable. Que si l'on réfère *in qua* à l'Église romaine, on traduira : « Il est nécessaire que toute l'Église (c'est-à-dire les fidèles qui sont de partout) s'accorde avec cette Église (romaine), grâce à qui a toujours été conservée, par les fidèles qui sont de partout, la tradition apostolique. » Ce qui signifie que « les fidèles de tous pays ont toujours conservé la tradition des apôtres dans l'Église de Rome, comme dans l'Église centrale, qui en a la garde et le dépôt; absolument comme l'on dirait : C'est dans la royauté, dans le pouvoir central, que la France a conservé pendant des siècles ce qui a fait son unité et sa force. » Freppel, *Saint Irénée*, p. 441. Ce sens est acceptable, un peu tiré toutefois et moins naturel grammaticalement, le relatif s'y rapportant non au substantif le plus proche, mais à un antécédent lointain. Encore convient-il d'observer que ce ne serait pas le seul exemple d'une reprise en un relatif d'un mot déjà lointain qui porte l'idée maîtresse. Cf. F. X. Roiron, dans les *Recherches de science religieuse*, t. vii, p. 42, note. Et, si *in qua* désigne l'Église romaine, la phrase qui vient après, n. 3, col. 849, et où l'Église tout court est l'Église romaine, n'est-elle pas meilleure grammaticalement que si *in qua* concerne les autres Églises : *Fundantes igitur et instruentes beati apostoli Ecclesiam, Lino episcopatum administrandæ Ecclesiæ tradiderunt?* Bref, les deux traductions sont plausibles. La première paraît préférable.

Selon qu'on adopte l'une ou l'autre, le sens de *necesse est* varie. Dans le premier cas, la nécessité est logique : il ne peut pas se faire que les autres Églises, où est

conservée la tradition apostolique, ne s'accordent pas avec l'Église romaine. Dans le second cas, la nécessité est morale : les autres Églises ont le devoir de s'accorder avec l'Église de Rome.

Pouvons-nous avancer plus loin? La primauté de l'Église de Rome est effective. Est-elle souveraine? Irénée ne le dit pas explicitement; il oriente vers cette conclusion. S'il est nécessaire que toutes les Églises particulières s'accordent avec celle de Rome à cause de sa primauté, c'est que la croyance de Rome est la règle suprême de la foi universelle. Indiquer la foi qu'elle annonce aux hommes, c'est confondre tous les fauteurs d'hérésie ou de schisme, *omnes eos qui quoquo modo... præterquam oportet colligunt.* N. 2, col. 849; cf. l. IV, c. XXVI, n. 2, col. 1054. Et si une Église fondée par les apôtres entrait en conflit avec Rome? L'hypothèse est étrangère à la perspective irénéenne; chez lui aucune allusion à la possibilité d'un désaccord doctrinal de ce genre. Mais, si le cas se présentait — en fait il s'est produit dans l'histoire — Irénée sûrement n'hésiterait pas à donner la préférence à Rome; l'accord qu'il conçoit ne consiste point en ce que Rome aille vers les autres Églises, mais en ce que les autres Églises aillent vers Rome. C'est Rome qui aurait le dernier mot. Cf. G. Semeria, *Dogma, gerarchia e culto nella Chiesa primitiva*, Rome, 1902, p. 304.

Enfin, quand il parle du principat spécial de l'Église romaine, Irénée entend qu'il réside dans le pape, son chef. C'est de la succession épiscopale, qui va des apôtres à nous, *eos qui ab apostolis instituti sunt episcopi et successores eorum usque ad nos*, col. 848, que dépend la transmission de la tradition apostolique. Aussi, à défaut des autres listes qu'il serait trop long de dresser, Irénée donne-t-il la liste des chefs de l'Église qui a cette autorité principale et qui a été fondée par les apôtres Pierre et Paul. Il n'y a pas à s'arrêter ici à son témoignage sur la venue de saint Pierre à Rome, ni à montrer que la place qu'il fait à saint Paul n'est pas au détriment de la primauté de saint Pierre, quoi qu'en ait dit, après tant d'autres, J. Vrai (C. de Meissas), *Éphémérides de la papauté*, Paris, 1904, p. 160, 213, 343. Voir Pape. Relevons seulement qu'il souligne que, par les successeurs des apôtres Pierre et Paul, la foi prêchée par les apôtres est parvenue jusqu'à nous, *eam quam habet ab apostolis traditionem et annuntiatam hominibus fidem per successionem episcoporum pervenientem usque ad nos.* N. 2, col. 848. Et, quand il a terminé ce catalogue des évêques de Rome, depuis Lin jusqu'à Éleuthère, Irénée conclut, n. 3, col. 851 : « C'est de cet ordre et par cette succession qu'est arrivée jusqu'à nous la tradition des apôtres et l'enseignement de la vérité. *Et est plenissima hæc ostensio unam et eamdem vivificatricem fidem esse quæ in Ecclesia ab apostolis usque nunc sit conservata et tradita in veritate.* » N'est-ce pas dire équivalemment que le pape est le gardien suprême de la foi véritable?

En résumé, la supériorité que saint Irénée proclame n'est point due à l'importance civile de Rome ni à l'importance de l'Église romaine en tant qu'elle résulte de l'importance de la ville de Rome; c'est une supériorité de l'Église romaine due à un caractère intrinsèque. Ce n'est pas seulement une prééminence commune aux Églises apostoliques en raison de leur origine, qui serait *potentior* dans l'Église de Rome, une prééminence honorifique qui la rendrait *prima inter pares.* Ce n'est pas même seulement une supériorité de primauté indéterminée, et nous n'avons pas une affirmation seulement implicite de la primauté juridique de l'Église de Rome. Mais nous avons une affirmation explicite, affirmation qui, parce qu'Irénée traite une question d'ordre doctrinal, porte uniquement sur la primauté juridique envisagée au point de vue doctrinal. Cf. Flamion, *Rapport sur les travaux du séminaire historique (1898-1899)*, dans l'*Annuaire de l'Université catholique de Louvain*, Louvain, 1900, p. 384-389. Saint Irénée affirme, en termes clairs, une primauté effective. De son texte il est légitime de conclure qu'elle est souveraine et qu'elle réside dans le pape.

*d) La conduite d'Irénée envers le pape.* — On a cru saisir, dans la conduite d'Irénée lors de la controverse pascale, la preuve que pratiquement il n'aurait pas reconnu la primauté du pontife romain et l'indice que le texte du *Contra hæreses* n'attribuerait pas à l'évêque de Rome une autorité souveraine. Cf., entre autres, J.-J. Ampère, *Histoire littéraire de la France sous Charlemagne et durant les X^e et XI^e siècles*, 2^e édit., Paris, 1868, t. I, p. 177; C. Graul, *Die christliche Kirche an der Schwelle des irenäischen Zeitalters*, Leipzig, 1860, p. 138; Jean Vrai, *Éphémérides de la papauté*, p. 88. Il faut avoir lu bien distraitement les textes pour attribuer à l'évêque de Lyon une pareille indépendance. Sans doute, le pape Victor ayant entrepris de séparer les Asiates de la communion catholique à cause de leur attachement à l'usage de célébrer la Pâque le 14 nisan, Irénée lui écrivit une lettre où il lui remontrait que l'observance de la Pâque dominicale n'était pas un de ces articles pour lesquels on doive repousser quelqu'un; il écrivit dans le même sens aux évêques. Cf. Eusèbe, *H. E.*, l. V, c. XXIV, *P. G.*, t. XX, col. 500-508. Pure question d'opportunité. Sur le fond du débat, lui, Irénée, disciple de Polycarpe, attaché par ses origines au rite oriental, il se rangea au parti du pape, et, dans les mêmes lettres aux évêques qui réclamaient contre l'opportunité de la sentence de Victor, il ne songea pas à protester contre le pouvoir du pape de prononcer l'excommunication, mais demanda qu'on célébrât la Pâque comme Victor le voulait. Eusèbe, col. 500. N'était-ce pas reconnaître la primauté du pape, et « comment veut-on que nous parlions si l'on nous interdit de désigner par le nom de chef de l'Église le dépositaire d'une pareille autorité? » L. Duchesne, *Autonomies ecclésiastiques. Églises séparées*, 2^e édit., Paris, 1905, p. 144. Cf. M. Capellari (Grégoire XVI), *Triomphe du Saint-Siège et de l'Église*, c. XIX, n. 5, trad. Jammes, dans Migne, *Démonstrations évangéliques*, Paris, 1843, t. XVI, col. 991-992. La conduite d'Irénée ne contredit pas ses paroles.

4. *L'infaillibilité de l'Église et la règle de foi.* — Puisqu'il est nécessaire que toutes les Églises se conforment à l'enseignement de l'Église de Rome, il faut que l'Église de Rome soit infaillible, sinon toutes les Églises pourraient se trouver dans l'obligation d'embrasser l'erreur. L'indéfectibilité de l'Église, implicitement contenue dans le *necesse est omnem convenire Ecclesiam*, est énoncée ailleurs d'une façon plus directe. Irénée compare l'Église à la femme de Lot changée en statue de sel, laquelle, d'après la tradition juive, retrouvait ses membres à mesure qu'on les coupait; de même, l'Église, sel de la terre, *dum sæpe auferuntur membra, integra perseverat statua salis, quod est firmamentum fidei, firmans et præmittens filios ad Patrem ipsorum.* L. IV, c. XXXI, n. 3; cf. c. XXXII, n. 9, col. 1070, 1078. La route de ceux qui sont d'Église est sûre, *quippe firmam habens ab apostolis traditionem... Et Ecclesiæ quidem prædicatio vera et firma, apud quam una et eadem salutis via in universo mundo ostenditur.* L. V, c. XX, n. 1, col. 1177; cf. *Dem.*, c. XXVI, p. 680. C'est qu'elle est « l'Église de Dieu. » L. I, c. VI, n. 3; c. XIII, n. 5, col. 508, 588. La foi que nous tenons de l'Église échappe à toutes les vicissitudes, à tous les changements, car « elle vient du Saint-Esprit qui la rajeunit sans cesse, comme un dépôt du plus grand prix conservé dans un vase précieux et qui rajeunit le vase lui-même. » L. III, c. XXIV, n. 1, col. 966. « Cette foi est un don de Dieu, continue Irénée, comme le fut le souffle donné à Adam pour vivifier tous ses

membres. En elle (P. Batiffol, *L'Église naissante et le catholicisme*, p. 247, n. 4, propose de lire *in ea*, entendu de l'Église, au lieu de *in eo* que porte le texte de Massuet et qui se rapporte à *hoc enim Ecclesiæ creditum est Dei munus*) a été déposée la communication du Christ, c'est-à-dire l'Esprit Saint, arrhes de l'incorruptibilité, confirmation de notre foi, échelle de notre ascension à Dieu. Car dans l'Église Dieu a établi... toute l'opération de l'Esprit. *Ubi enim Ecclesia ibi et Spiritus Dei, et ubi Spiritus Dei illic Ecclesia et omnis gratia; Spiritus autem veritas.* » Ce n'est pas tout à fait la définition du concile du Vatican; c'en est la préparation. L'Église possède le charisme de la vérité, *charisma veritatis certum*. L. IV, c. xxvi, n. 2, col. 1053. Cf. H. Böhmer, *Zu dem Zeugnisse des Irenäus von dem Ansehen der römischen Kirche*, dans la *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft*, Giessen, 1906, t. vii, p. 193-201; U. Mannucci, dans la *Rivista storico-critica delle scienze teologiche*, Rome, 1907, t. iii, p. 699-700. Le mot *veritatis et fidei nunquam deficientis charisma* se lit dans le concile du Vatican, const. *Pastor æternus*, sess. IV, c. iii. Cf. Denzinger-Bannvart, *Enchiridion*, n. 1837.

Tout cela étant, l'Église est le critère suprême de la vérité, la règle de foi ultime. Pas de règle de la vérité possible chez les hérétiques qui suivent leurs pensées propres, leurs opinions particulières et aboutissent, de la sorte, à une incroyable diversité de doctrines. L. III, c. xii, n. 6, col. 898. « La prédication de la vérité, la règle de notre salut, la voie qui mène à la vie, les prophètes l'ont annoncée, le Christ l'a établie, les apôtres l'ont transmise, partout l'Église l'offre à ses enfants. » *Dem.*, c. xcviii, p. 730. « Là donc où ont été placés les charismes du Seigneur, c'est là qu'il faut apprendre la vérité, chez ceux qui ont dans l'Église la succession apostolique... Ils gardent notre foi au Dieu unique, créateur de toutes choses; ils augmentent notre amour pour le Fils de Dieu, qui pour nous a disposé de si merveilleuses choses; ils nous exposent les Écritures sans péril d'erreur, sans blasphémer Dieu, sans insulter les patriarches, sans mépriser les prophètes. » *Cont. hær.*, l. IV, c. xxvi, n. 5, col. 1056. *Non oportet adhuc quærere apud alios veritatem quam facile est ab Ecclesia sumere, cum apostoli, quasi in depositorium dives, plenissime in eam contulerint omnia quæ sint veritatis, uti omnis quicumque velit sumat ex ea potum vitæ.* L. III, c. iv, n. 1, col. 855.

5. *Nécessité d'appartenir à l'Église.* — Elle découle de tout ce qui précède, notamment de l'*Ubi Spiritus Dei illic Ecclesia et omnis gratia, Spiritus autem veritas*

Être hors de l'Église, c'est être hors de la vérité, *omnes eos qui sunt extra veritatem, id est qui sunt extra Ecclesiam.* L. IV, c. xxxiii, n. 7, col. 1076. *Quotquot autem absistunt ab Ecclesia.... vere a semetipsis sunt damnati.* L. I, c. xvi, n. 3, col. 633. Et, l. IV, c. xxvi, n. 2, col. 1051 : *Omnes autem hi deciderunt a veritate. Et hæretici quidem.... a cælesti igne comburentur, quemadmodum Nadab et Abiud. Qui vero exsurgunt (contra) veritatem et alteros adhortantur adversus Ecclesiam Dei remanent apud inferos, voragine terræ absorpti, quemadmodum qui circa Core, Dathan et Abiron. Qui autem scindunt et separant unitatem Ecclesiæ eamdem quam Jeroboam pœnam percipiunt a Deo.* Cf. l. III, c. iv, n. 1; l. V, c. xx, col. 855, 1177-1178. Hors de l'Église, pas de salut. Elle est la seule mère légitime des fidèles. L. III, c. xxiv, n. 1, col. 966 : *Cujus (Spiritus) non sunt participes omnes qui non currunt ad Ecclesiam, sed semetipsos fraudant a vita per sententiam malam et operationem pessimam... Quapropter qui non participant eum, neque a mamillis matris nutriuntur in vitam, neque percipiunt de corpore Christi procedentem nitidissimum fontem.* Cf., sur l'*Ecclesia mater*, A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. i, p. 373, note; J. Lebreton, *Mater Ecclesia*, dans les *Recherches de science religieuse*, Paris, 1911, t. ii, p. 572-573; P. de L(abriolle), *Le style de la lettre des chrétiens de Lyon*, dans le *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes*, Paris, 1913, t. iii, p. 199; P. Galtier, *La Vierge qui nous régénère*, dans les *Recherches de science religieuse*, Paris, 1914, t. v, p. 138; H. Leclercq, dans le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, Paris, 1921, t. iv, col. 2230-2238. Elle est le paradis du monde présent, le paradis dans lequel on fructifie, hors duquel on n'est bon que pour le feu. L. V, c. xx, n. 2; cf. c. x, n. 1, col. 1178, 1147-1148.

6. *L'Église et l'État.* — Une théorie complète des rapports entre l'Église et l'État n'entrait pas dans le sujet d'Irénée. Il en esquisse pourtant quelque chose. Lui, contemporain de la persécution de Marc-Aurèle, il parle de l'autorité impériale en des termes qui, pour n'avoir pas la chaleur de ceux des apologistes du iiie siècle, n'en témoignent pas moins d'un respect et d'un loyalisme impeccables. « L'empereur notre maître, » dit-il, l. II, c. vi, n. 2, col. 725. Le pouvoir vient de Dieu, non du démon. L. IV, c. xxxvi, n. 6; l. V, c. xxiv, n. 1, col. 1096-1097, 1186-1187; cf. Bossuet, *Defensio declarationis cleri gallicani*, part. I, l. I, sect. i, c. x; sect. ii, c. iii, *Œuvres*, édit. Lachat, Paris, 1879, p. 161, 190-191. L'autorité civile a des droits et des devoirs. « Les magistrats qui suivent la justice ne seront pas punis pour ce qu'ils auront prescrit de juste et de légitime; mais tout ce qu'ils auront fait d'injuste, d'inique, d'impie, contre la loi, à la manière des tyrans, les perdra, le juste jugement de Dieu parvenant également à tous et ne manquant jamais. » L. V, c. xxiv, n. 2, col. 1187. « L'homme, éloigné de Dieu, est devenu furieux; comme il ne connaissait pas la crainte divine, Dieu lui a imposé la crainte humaine, afin que, soumis aux hommes, contraint par leurs lois, il atteignît quelque justice et quelque modération envers les autres. Le royaume terrestre a donc été constitué pour l'utilité des gentils, par Dieu (non par le diable, *qui nunquam omnino quietus est, imo qui nec ipsas quidem gentes vult in tranquillo agere*), en telle sorte que, craignant l'autorité, les hommes ne se mangent pas entre eux *vice piscium*, mais par la vigueur des lois repoussent la multiple injustice des gentils. Et, en cela, ceux qui exigent de nous les tributs sont, d'après le mot de saint Paul, Rom., xiii, 6, les ministres de Dieu et le servent. » L. V, c. xxiv, n. 1, col. 1187. Irénée assimile les princes à des agents de police; « un peu plus il dirait que les princes sont faits pour les seuls païens, comme chez nous les agents de police servent seulement à maintenir les coquins en respect. » Était-ce là, au fond, l'idée de saint Irénée, connexe avec son millénarisme qui lui aurait fait regarder l'empire « comme une construction provisoire destinée à s'écrouler bientôt pour laisser la place au règne du Christ et des élus? » P. Allard, *Histoire des persécutions pendant la première moitié du IIIe siècle*, Paris, 1886, p. 152. Peut-être. En tout cas, la phrase suivante, n. 3, col. 1187-1188 : *Cujus jussu homines nascuntur hujus jussu et reges constituuntur apti his qui illo tempore ab ipsis regnantur*, formule heureusement la thèse de l'origine divine du pouvoir. Jamais Irénée n'a, à la différence d'autres partisans du millénarisme, une parole de colère ou de résistance contre l'autorité impériale. Et même il vante, dans un chapitre fort curieux, l. IV, c. xxx, n. 3, col. 1066, les bienfaits de la civilisation romaine : « par les Romains le monde a la paix et nous pouvons sans crainte voyager par terre et par mer partout où nous voulons. » Voir les textes d'Irénée dans E. Preuschen, *Analekta. Kürzere Texte zur Geschichte der alten Kirche und des Kanons*,

t. I, *Staat und Christentum bis auf Konstantin. Kalendarien*, 2e édit., Tubingue, 1909.

1° *La notion de l'Église.* — G. R. van Hoëvell, *De Irenæi dogmate de unitate Ecclesiæ cum Pauli notione comparata*, Groningue, 1836; A. Ritschl, *Die Entstehung der altkatholischen Kirche*, 2e édit., 1857, Bonn, t. I, p. 312 sq.; Hagemann, *Die römische Kirche in der ersten drei Jahrhunderten*, Fribourg-en-Brisgau, 1864, p. 598-627; H. Ziegler, cf. la bibliographie des travaux d'ensemble et celle de l'Écriture; Rambouillet, *Saint Irénée et l'infaillibilité* Paris, 1870; J. Cozza-Luzi, *S. Ireneo, Studi sull' autorità del R. pontefice*, Rome, 1870; K. Haekenschmidt, *Die Anfänge des katholischen Kirchenbegriffs*, 1874, t. I, p. 83; R. Seeberg, *Der Begriff der christlichen Kirche*, 1885, t. I, p. 16; J. Werner, cf. la bibliographie de l'Écriture; H. Monnier, *La notion de l'apostolat des origines à Irénée*, Paris, 1903; J. Turmel, *Histoire de la théologie positive du concile de Trente au concile du Vatican*, Paris, 1906, p. 15-16, 24, 29, 40, 115, 116, 118, 126, 224, 226; P. Batiffol, *Le gnosticisme*, dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique*, Paris, 1907, p. 167-175; *L'Église naissante et le catholicisme*, c. IV, *Le catholicisme de saint Irénée*, 3e édit., Paris, 1909, p. 195-276; N. Bonwetsch, *Der Schriftbeweis für die Kirche aus den Heiden als das wahre Israel bis auf Hippolyt*, Leipzig, 1908. — 2° *Le texte sur la primauté de l'Église romaine.* — Freppel, *Saint Irénée et la primauté du pape*, Rome, 1870; G. Schneemann, *S. Irenæi de Ecclesiæ romanæ principatu testimonium commentatum et defensum*, Fribourg-en-Brisgau, 1870; *Acta et decreta concil. recent.*, Fribourg-en-Brisgau, 1873, t. IV, p. V-XXXIV; anonyme, *Das Zeugniss des Irenäus für den Primat und die normgebende Lehrautorität der römischen Kirche*, dans les *Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland*, Munich, 1874, t. LXXIII, p. 253-266, 333-360; H., *Das Zeugniss des heil. Irenäus für den Primat des römischen Bischofs*, *ibid.*, 1884, t. XCIV, p. 875-896; A. Harnack, *Das Zeugniss des Irenäus über das Ansehen der römischen Kirche*, dans les *Sitzungsberichte der kön. preussischen Akademie der Wissenschaften*, Berlin, 1893, p. 939-955; J. Chapman, *Le témoignage de S. Irénée en faveur de la primauté romaine*, dans la *Revue bénédictine*, Maredsous, 1895, t. XII, p. 49-64; F. X. Funk, *Der Primat der römischen Kirche nach Ignatius und Irenäus*, dans ses *Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen*, Paderborn, 1897, t. I, p. 12-13; Flamion, *Rapport sur les travaux du séminaire historique (1898-1899)*; dans l'*Annuaire de l'Université catholique de Louvain*, Louvain, 1900, p. 384-389; G. Semeria, *Dogma, gerarchia e culto nella Chiesa primitiva*, Rome, 1902, p. 297-304; L. Duchesne, *Autonomies ecclésiastiques. Églises séparées*, 2e édit., 1905, Paris, p. 118-121; cf. p. 141-145; H. Böhmer, *Zu dem Zeugnisse des Irenäus, von dem Ansehen der römischen Kirche*, dans la *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums*, Giessen, 1906, t. VII, p. 193-201; (Sinthern), *Il testimonio di S. Ireneo sulla Chiesa romana e sull'autorità del R. pontefice*, dans la *Civiltà cattolica*, Rome, 1908, t. II, p. 291-306; t. III, p. 33-47; J. Turmel, *Histoire du dogme de la papauté des origines à la fin du IVe siècle*, Paris, 1908, p. 39-44; cf. p. 73-79; G. Morin, *Une erreur de copiste dans le texte d'Irénée sur l'Église romaine*, dans la *Revue bénédictine*, Maredsous, 1908, t. XXV, p. 515-520; C. A. Kneller, *Der heil. Irenäus und die römische Kirche*, dans les *Stimmen aus Maria-Laach*, Fribourg-en-Brisgau, 1909, t. LXXVI, p. 402-421; Dörlholt, dans la *Theologische Revue*, Munster, 1909, col. 94-95; Peters et Mausbach, *ibid.*, col. 126; Goussen, *ibid.*, col. 190; Dörholt, *ibid.*, 1910, col. 255-256 (sur l'hypothèse de G. Morin); J. Stiglmayr, *Irenäus Adv. hær., III, III, 2, immer noch crux interpretum*, dans *Der Katholik*, Mayence, 1909, t. XL, p. 401-405; Gutberlet, *ibid.*, 1910, t. XLI, p. 237-238; M. d' Herbigny, *Sur le second « Qui sunt undique » dans Irénée, III, III, 2*, dans la *Revue bénédictine*, Maredsous, 1910, t. XXVII, p. 103-108; L. Salvatorelli, *La principalità della Chiesa romana in Ireneo ed in Cipriano*, Rome, 1910; B. Walkley, *The testimony of S. Irenaeus in favour of the roman primacy*, dans *The irish theological Quarterly*, Dublin, 1913, t. VIII, p. 284-299; F. X. Roiron, *Sur l'interprétation d'un passage de S. Irénée, Cont. hær., III, III, 2*, dans les *Recherches de science religieuse*, Paris, 1917, t. VII, p. 36-51; G. Esser, *Das Irenäuszeugniss für den Primat der römischen Kirche*, dans *Der Katholik*, Mayence, 1917; L. Saltet, dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique*, Paris, 1920, p. 180-186. — 3° *La liste des papes et les anciennes listes épiscopales des grands sièges.* — A. Harnack, *Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius*, Leipzig, 1897, t. IIa, p. 70-260: A. Michiels *L'origine de l'épiscopat*, Louvain, 1900, p. 306-336; J. Flamion, *Les anciennes listes épiscopales des quatre grands sièges*, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, Louvain, 1909-1901, t. I, p. 645-678; t. II, p. 209-238, 503-528; J. Chapman, *La chronologie des premières listes épiscopales de Rome*, dans la *Revue bénédictine*, Maredsous, 1901-1902, t. XVIII, p. 399-417; t. XIX, p. 13-37, 145-170; H. Böhmer, *Zur altrömischen Bischofsliste*, dans la *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums*, Giessen, 1906, t. VII, p. 333-389. Voir t. V, col. 1675-1676.

*III. LE DIEU UNIQUE ET CRÉATEUR.* — 1° *Dieu un.* — Voir t. IV, col. 1036-1039, 1054.

2° *Dieu trine.* — 1. *État de la question.* — La doctrine trinitaire d'Irénée a été souvent présentée comme en désaccord plus ou moins accentué avec l'orthodoxie catholique. Cf., par exemple, les centuriateurs de Magdebourg, *Ecclesiastica historia*, cent. II, c. X, Bâle, 1559, t. II, col. 227; parmi les modernes, V. Courdaveaux, *Saint Irénée*, dans la *Revue de l'histoire des religions*, Paris, 1890, t. XXI, p. 172; J. Pédézert, *Le témoignage des Pères*, Paris, 1892, p. 234-235; A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3e édit., Fribourg-en-Brisgau, t. I, p. 539-542; *Des heil. Irenäus Schrift zum Erweise der apostolischen Verkündigung*, Leipzig, 1917, p. 61, etc. On a dit qu'Irénée fait le Fils inférieur au Père et le Saint-Esprit au Fils; qu'il professe une sorte de modalisme; que la personnalité du Verbe et surtout celle du Saint-Esprit sont atténuées ou même disparaissent. Voir encore t. V, col. 697, sur Nösgen, *Geschichte der Lehre vom Heiligen Geiste*, Gutersloh, 1899; A. Dupin, *La Trinité et la théologie des hypostases dans les trois premiers siècles*, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, Paris, 1906, t. XI, p. 355.

Une étude attentive et complète des textes conduit à des conclusions tout autres. Irénée nomme fréquemment la Trinité, sans en excepter le Saint-Esprit, quoi que prétendent les centuriateurs de Magdebourg. Comme tous les Pères grecs, il met au premier plan les trois personnes et non l'unité divine, à la différence des Pères latins qui insistent sur l'unité divine et moins sur les personnes. A coup sûr, dans une matière où l'esprit humain ne pourra jamais que balbutier, il n'évite pas les balbutiements. Quelques expressions, faute d'avoir eu leur sens défini, comme il le fut plus tard, sont quelque peu flottantes et seraient tenues aujourd'hui pour incorrectes. D. Petau, *De Trinitate*, præf., c. I, n. 12, dans ses *Dogmata theologica*, édit. J.-B. Fournials, Paris, 1865, t. II, p. 259, l'avait classé entre les Pères anténicéens *qui, in omnibus re consentientes, loquendi duntaxat modo dissident ab usitata præscriptione.* Et L. Duchesne, *Les témoins anténicéens du dogme de la Trinité*, dans la *Revue des sciences ecclésiastiques*, Amiens, 1882, t. XLVI, p. 512; cf. p. 523-524, le place parmi ceux qui, tout en ne présentant pas toutes les précisions et tous les développements qui vinrent dans la suite, ont une notion saine du dogme de la Trinité. F. Bonifas lui-même, *Histoire des dogmes*, Paris, 1886, t. I, p. 289-290, 293-294, 299, s'il n'évite pas toute équivoque, estime que dans Irénée « le fait ontologique de la Trinité est déjà implicitement affirmé. » Nous constaterons que c'est exact : la doctrine trinitaire d'Irénée est remarquable, plus complète et satisfaisante que chez ses prédécesseurs.

2. *L'existence des trois personnes.* — Le mot *trinitas* se trouve une fois, *Cont. hær.*, l. II, c. XV, n. 1, col. 758, à propos des éons du gnosticisme, non pour désigner la Trinité chrétienne. Mais les trois personnes occupent une grande place dans la théologie d'Irénée. Le point de départ est évidemment la formule du baptême. Cf. l. I, c. IX, n. 4; c. X, n. 1, col. 545, 549; *Dem.*, c. III, VII, c. p. 662, 664, 731; K. Passaglia, *De ratione divinæ*

*Trinitatis cuiusmodi in christianis symbolis vetustisque eorumdem commentariis exhibetur*, c. xxii, dans ses *Commentarii theologici*, Rome, 1850, p. 38-40 (2e pagination). Les « trois articles principaux de notre baptême : » Dieu le Père, le Verbe de Dieu, le Saint-Esprit, se développent dans cette règle de foi dont Irénée trace la formule avec des variantes qui n'altèrent pas l'identité du fond, l. I, c. x, n. 1 ; c. xxii, n. 1 ; l. IV, c. vi, n. 7 ; c. ix, n. 9 ; c. xxxiii, n. 15 ; l. V, c. xx, n. 1, col. 549-552, 669, 990, 997-998, 1083, 1177 ; surtout *Dem.*, où, coup sur coup, il la donne d'abord sous sa forme baptismale, c. iii, puis sous deux formes plus complètes, c. v-vi, et, enfin, la reprend au moment de clore sa démonstration, c. c, p. 662, 663-664, 731. Nous avons vu qu'elle sert de cadre au *Contra hæreses*. Il ramène constamment l'attention sur les trois personnes divines. Cf. l. III, c. vi, n. 1, 4 ; c. xvii, n. 3 ; c. xviii, n. 3 ; l. IV, c. i, n. 1 ; c. xx, n. 1, 3, 5 ; c. xxxiii, n. 7 ; c. xxxviii, n. 3 ; l. V, c. viii, n. 3 ; c. xviii, n. 2 ; c. xxxvi, n. 2 (finale du traité), col. 860, 863, 930, 934, 975, 1032, 1033, 1035, 1077, 1108, 1143-1144, 1173, 1223. Il voit la Trinité dans le *Faciamus hominem* de la Genèse, i, 26. Cf. l. IV, præf., n. 4, c. xx, n. 1 ; l. V, c. I, n. 3 ; c. xv, n. 4, col. 975, 1032, 1123, 1166 ; J. Lebreton, *Les origines du dogme de la Trinité*, Paris, 1910, p. 441-442, note. Pour lui, les trois personnes divines sont figurées par les espions que Josué envoya et grâce à qui fut sauvée Rahab qui les avait reçus. L'Écriture n'en mentionne que deux, Jos., ii, 1 ; Irénée, par inadvertance ou parce qu'il avait en mains un texte différent du nôtre, dit qu'ils étaient trois. L. IV, c. xx, n. 12, col. 1043. Le mot *Dominus*, qui se lit deux fois, Gen., xix, 24, lui paraît signifier la première fois le Père et la seconde fois le Fils. L. III, c. vi, n. 1, col. 860.

3. *Le vie des personnes divines ad intra.* — Irénée marque la distinction et la consubstantialité des personnes divines.

Quand il nomme « Dieu » tout court, il désigne le Père, conformément au langage de l'Écriture et de l'ancienne littérature chrétienne. Il écrit donc : *Qui et solus est Deus et Pater.* L. III, c. xxv, n. 7 ; cf. l. I, c. x, n. 1 ; l. III, c. vi, n. 4-5, col. 972, 550, 863 ; *Dem.*, c. iii, p. 662, etc. Le Verbe de Dieu ou Fils de Dieu, car Irénée emploie indistinctement ces noms, cf. l. II, c. xxviii, n. 6 ; c. xxx, n. 9 ; l. III, c. xviii, n. 1 ; l. IV, c. vi, n. 3 ; c. xx, n. 3, col. 809, 823, 932, 987, 1033 ; *Dem.*, c. vii, p. 664-665, etc., est appelé encore Verbe du Père, Fils unique de Dieu. L. I, c. ix, n. 3, col. 541 ; cf. 543. L'Écriture qui ne nomme « Dieu » tout court, *definitive et absolute*, que celui qui est vraiment Dieu — ne nommant pas « dieux » tout court, *in totum*, ceux qui ne sont pas vraiment dieux, *sed cum aliquo additamento et significatione per quam ostenduntur non esse dii* — l'appelle Dieu et Seigneur, et n'appelle Dieu et Seigneur que le Dieu et Seigneur de tous et son Fils Jésus-Christ, notre Seigneur. L. III, c. vi ; cf. c. ix, n. 1 ; c. xvi ; c. xix ; l. V, c. i, n. 1, col. 860-864, 868, 919-929, 938-941, 975. Sur l'argument qu'il tire de Rom., ix, 5, cf. J. Lebreton, *Les origines du dogme de la Trinité*, p. 317-318, note. Mais, de même que « Dieu » est dit principalement du Père, « Seigneur » est dit ordinairement du Fils. Quant au Saint-Esprit, parce que l'Écriture ne l'appelle pas Dieu, mais n'appelle Dieu que le Père et son Verbe, et, dans un sens large, ceux qui reçoivent l'Esprit d'adoption, l. IV, c. i, n. 1, col. 975, Irénée ne l'appelle pas Dieu, mais Esprit de Dieu, Esprit du Père, Esprit du Fils. L. II, c. xxviii, n. 2 ; l. IV, c. xxxiii, n. 7, 15, col. 805, 1077, 1083, etc. Cette manière de parler fut adoptée par quelques-uns des Pères qui défendirent le plus fortement la divinité du Saint-Esprit. Mais, une fois, Irenée, comme s'il oubliait ses affirmations sur l'application exclusive du nom de « Dieu » au Père et au Fils, citant Is., lvii, 16, dit que le prophète met proprement en Dieu l'Esprit, τὸ Πνεῦμα ἰδίως ἐπὶ τοῦ Θεοῦ τάξας, que, dans les derniers temps, il a répandu, par l'adoption des fils sur le genre humain, l'Esprit sempiternel, l'Esprit qui vivifie. L. V, c. xii, n. 2, col. 1152, 1153. Ailleurs il dit que « le sang que le Christ a reçu dans son incarnation ne vient pas de l'homme, mais de Dieu qui l'a formé, » *Dem.*, c. lvii, disant d'autre part à trois reprises, c. xl, li, lix, p. 704, 689, 698, 705, que le corps du Christ a été conçu par l'opération du Saint-Esprit.

Le Verbe est engendré par le Père. Comment ? Nul ne le sait. *Prolationem istam, sive generationem, sive nuncupationem, sive adapertionem, aut quolibet quis nomine vocaverit generationem ejus inenarrabilem existentem, nemo novit.* Irénée repousse, avec l'émission des gnostiques, les explications qui assimilent la production du Verbe à celle de la parole humaine. Ceux qui essayent de raconter l'inénarrable *non sunt sui compotes*, et ils sont tournés en dérision, *quasi ipsi obstetricaverint.* L. II, c. xxviii, n. 6, col. 809 ; cf. *Dem.*, c. lxx, p. 713. Cette génération est éternelle : *semper autem coexistens Filius Patri.* L. II, c. xxx, n. 9, col. 823 ; cf. *Dem*, c. xxx, liii, p. 683, 699. *Non enim infectus es, o homo, neque semper existebas Deo sicut proprium ejus Verbum.* L. II, c. xxv, n. 3 ; cf. l. III, c. xviii, n. 1 ; l. IV, c. xiv, n. 1 ; c. xx, n. 3, col. 799, 932, 1010, 1033. Irénée traduit Gen., i, 1 : « Le Fils était au commencement, Dieu créa ensuite le ciel et la terre. » *Dem.*, c. xliii, p. 692. Le Verbe est consubstantiel au Père. Le mot ὁμοούσιος, employé plusieurs fois par Irénée dans l'exposé des théories gnostiques, l. I, c. v, n. 5 ; c. xi, n. 3 ; l. II, c. xvii, n. 2, 6, 7 (l'original grec manque pour ces trois derniers textes, qui portent, dans la traduction : *ejusdem substantiæ*) n'est pas appliqué au Verbe ; mais tout ce qui est dit de la divinité du Verbe en inclut l'idée. Citons seulement deux merveilleux textes. *Cont. hær.*, l. IV, c. iv, n. 2, col. 982 : *Et bene qui dixit ipsum immensum Patrem in Filio mensuratum, mensura enim Patris Filius, quoniam capit eum ;* sur quoi Petau, *De Trinitate*, præf., c. iii, n. 2, t. ii, p. 267 : *Tanta est horum verborum majestas et dignitas ut, ad commendandam Patris et Filii omni ex parte absolutam æqualitatem, instar sint amplissimi voluminis. Nam, si immensus est Pater et infinitus, et hunc tamen capit ac metitur Filius, adæquari hunc cum illo necesse est.* Et celui-ci : *Dem.*, c. xlvii, p. 695 : « Le Père est Seigneur, et le Fils est Seigneur. Le Père est Dieu, et le Fils est Dieu, car celui qui est né de Dieu est Dieu. Ainsi donc, si nous considérons son être et sa puissance, nous devons confesser un seul Dieu. » Le Père et le Verbe sont l'un dans l'autre jusqu'à l'identité de substance ; Irénée affirme cette inexistence mutuelle des divines personnes, surtout du Père et du Verbe, l'une dans l'autre, la περιχώρησις de saint Jean Damascène, la circumincession des scolastiques. Voici quelques textes. L. III, c. vi, n. 2, col. 861 : *Per Filium itaque qui est in Patre et habet in se Patrem.* L. IV, c. xiv, n. 1, col. 1010 : *Ante omnem conditionem glorificabat Verbum Patrem suum manens in eo.* L. IV, c. xx, n. 3, col. 1033 : *Verbum, id est Filius, semper cum Patre erat... Spiritus erat apud eum ante omnem constitutionem.* Voir Fils de Dieu, t. v, col. 2424-2426.

Après cela, il est aisé de comprendre des expressions d'apparence subordinatienne, telles que : *Filium, qui dominium accepit a Patre suo omnis conditionis*, (*conditio* = création) l. III, c. vi, n. 1 ; col. 860 ; cf. *Dem.*, c. xli, p. 690 ; *Pater conditionem simul et Verbum suum portans et Verbum portatum a Patre*, l. V, c. xviii, n. 2, col. 1173 ; *Pater major me est*, l. II, c. xxviii, n. 8, col. 811 (Joa., xiv, 28) ; *Ipse Filius Dei ipsum judicii diem et horam concessit scire solum Patrem*, l. II,

c. xxviii, n. 6, col. 808 (Marc., xiii. 32); le Verbe et le Saint-Esprit sont dits ministres du Père qui commande dans la création, l. IV, c. vii, n. 4, col. 993, etc. Cf. Ginoulhiac, *Histoire du dogme catholique pendant les trois premiers siècles de l'Église*, 2e édit., Paris, 1866, t. ii, p. 270-291. Telle ou telle formule d'Irénée a pu être perfectionnée ultérieurement; mais, en somme, quand il ne se borne à répéter les expressions des Évangiles et de saint Paul, le contexte montre qu'il pense conformément à l'orthodoxie catholique. Le subordinatianisme qu'il admet, c'est ou le subordinatianisme qui est réel s'il s'agit du Verbe incarné considéré en tant qu'homme, du Christ « qui, étant le Verbe du Père, était auprès du Père, et qui s'est fait homme et a subi la condition de l'humaine naissance, » *Dem.*, c. lii, p. 699, ou un subordinatianisme nominal qui est inévitable dès que l'on envisage le Père comme source de la Trinité, et qui, tenant à l'indigence de nos pauvres mots incapables d'exprimer l'ineffable, est légitime pourvu qu'il n'entraîne pas l'infériorité de l'une ou l'autre personne et laisse intacte la parfaite possession par chacune d'elles de la nature divine.

Au Saint-Esprit pareillement Irénée attribue la personnalité et la consubstantialité divines. Voir t. v, col. 702-704. Ici la terminologie irénéenne pourrait prêter à des confusions qu'il importe d'éviter. Alors que la plupart des Pères ont identifié la Sagesse des Livres sapientiaux avec le Verbe, Irénée, après Théophile d'Antioche, *Ad Autolycum*, l. I, c. vii, *P. G.*, t. vi, col. 1036, l'identifie non avec la deuxième, mais avec la troisième personne de la Trinité. En soi la chose est explicable, car toute la Trinité n'est pas affirmée dans les textes sapientiaux : « seule la Sagesse se distingue de Dieu, et encore n'a-t-elle point tout le relief d'une personnalité vivante; l'Esprit ne s'en distingue pas plus que le Logos. » J. Lebreton, *Les origines du dogme de la Trinité*, p. 118. Quand il appelle le Saint Esprit Sagesse, l. II, c. xxx, n. 9; l. IV, c. viii, n. 4; c. xx, n. 1, 3, col. 822, 993, 1032, 1033; *Dem.*, c. x, p. 667, Irénée, loin d'entendre que le Verbe et le Saint-Esprit soient une personne unique, marque nettement leur distinction : *Verbum, id est Filius, semper cum Patre erat... Et Sapientia, quæ est Spiritus, erat apud eum ante omnem constitutionem.* La confusion pourrait provenir encore de ce qu'il arrive à Irénée d'appeler le Fils de Dieu Esprit, l. III, c. x, n. 2, col. 874-875, disant que *et salus et Salvator et salutare vere et dicitur et est...; est enim Salvator quidem quoniam Filius et Verbum Dei, salutare autem quoniam Spiritus, « spiritus enim, inquit, faciei nostræ Christus Dominus, » salus autem quoniam caro.* Cf. *Dem.*, c. lxxi, p. 713. Irénée est influencé par la traduction défectueuse du verset des Lamentations, iv, 20, qu'il cite. D'autres qu'Irénée ont appelé Esprit le Fils de Dieu incarné. Cf. L. Tonetti, *L'anima di Cristo nella teologia del Nuovo Testamento e dei Padri*, 1, *Anima, spirito e divinità*, dans la *Rivista storico-critica delle scienze teologiche*, Rome, 1909, t. v, p. 102-103. Quoi qu'il faille penser de la correction théologique de leur langage, en ce qui regarde Irénée, tout se réduit à une indécision fâcheuse de terminologie; le fond de son enseignement n'en est pas atteint, et la distinction entre le Verbe et l'Esprit Saint éclate tout le long de son œuvre. C'est à tort également qu'on a conclu la négation de la personnalité du Saint-Esprit de la formule : *In Christi nomine subauditur qui unxit, et ipse qui unctus est, et ipsa unctio in qua unctus est. Et unxit quidem Pater, unctus est vero Filius in Spiritu, qui est unctio.* L. III, c. xviii, n. 3; cf. c. ix, n. 3, col. 871-872, 934; *Dem.*, c. xlviii, lii, p. 695-696, 700. Bien des Pères dont l'orthodoxie est sûre ont employé cette formule. Ailleurs, l. III, c. vi, n. 2, col. 860-861, Irénée lui-même s'exprime de la sorte : *Utrosque enim Dei appellatione signavit Spiritus, et eum qui ungitur Filium, et eum qui ungit, id est Patrem.* Le Saint-Esprit est donc distinct du Père et du Fils. Cf. l. IV, c. xxxiii, n. 15, col. 1083 : *Ex quo (Spiritu Dei) qui credunt Deo et sequuntur Verbum ejus percipiunt eam quæ est ab eo salutem*; *Dem.*, c. liii, p. 700; « il (le Christ) a été oint par Dieu et par l'Esprit de son Père. »

Irénée ne traite pas *ex professo* des processions divines. Elles sont insinuées ou sous-entendues dans les textes qui nomment, d'abord, le Père incréé, inengendré, non fait, *infectum*, *Dem.*, c. v, vi, p. 663-664; *Cont. hær.*, l. III, c. viii, n. 3, col. 868; puis, le Verbe, son Fils, Fils unique, engendré, non fait, coéternel, l. I, c. ix, n. 2-3; l. II, c. xxv, n. 3; l. III, c. xvi, n. 9, col. 540-541, 799, 929, etc.; enfin, le Saint-Esprit, Esprit unique, également coéternel. Cet ordre est invariable, et jamais le Saint-Esprit n'est dit engendré : *unus Deus Pater, et unum Verbum Filius, et unus Spiritus.* L. IV, c. vi, n. 7, col. 990. Un passage difficile de *Dem.*, c. xxvi, pourrait peut-être s'entendre du Saint-Esprit, « doigt de Dieu, » qui « procède du Père ». Cf. la traduction allemande de K. Ter-Mekersttchian et E. Ter-Minassiantz, *Des heil. Irenäus Schrift zum Erweise der apostolischen Verkündigung*, Leipzig, 1907, p. 15, et la traduction anglaise de Wilson, *P. O.*, t. xii, p. 679-680. Le traducteur français, J. Barthoulot, *ibid.*, p. 769, note, pense que cette traduction n'est pas justifiée par le contexte, et traduit obscurément : « Par le doigt de Dieu il faut entendre ce qui est étendu par le Père dans le Saint-Esprit. » Un texte, *Cont. hær.*, l. IV, c. vii, n. 4, col. 993, où il est dit que Dieu n'avait pas besoin, pour créer, du ministère des anges, car il avait *copiosum et inenarrabile ministerium, ministrat enim ei ad omnia sua progenies et figuratio sua, id est Filius et Spiritus Sanctus*, devrait se lire très probablement : *et figuratio eius*, et signifierait que le Verbe est le Fils du Père et le Saint-Esprit l'image du Fils. Cf. Massuet, note à ce texte, et *Dissert.*, III, a. 5, n. 59, col. 308. On a rapporté aux processions divines les textes sur l'onction que le Père fait du Fils dans le Saint-Esprit; Irénée les entend du Fils de Dieu incarné, *Filius Dei filius hominis factus*, col. 934, et, col. 871; *Secundum id quod Verbum Dei homo erat..., ungebatur ad evangelizandum.*

4. *Les œuvres de la Trinité « ad extra » et les missions divines.* — « Dieu a tout fait par lui-même, c'est-à-dire par le Verbe et sa Sagesse (le Saint-Esprit). » L. II, c. xxx, n. 9, col. 822. Cette phrase exprime énergiquement l'unité de nature dans la trinité des personnes, « le Verbe et le Saint-Esprit sont ce qu'est le Père même; et cependant les personnes ne sont pas confondues, puisque l'une agit par les autres. » T. de Régnon, *Études de théologie positive sur la sainte Trinité*, t. i, p. 350. Dieu a tout fait par le Verbe qui est sa main, par le Verbe et le Saint-Esprit qui sont ses mains. L. I, c. xxii, n. 1; l. II, c. xxx, n. 9; l. III, c. xxi, n. 1; l. IV, præf., n. 4; c. xx, n. 1, 4; c. xxxii, n. 1; l. V, c. i, n. 3; c. vi, n. 1 : c. xv, n. 2; c. xvi, n. 1; c. xxviii, n. 4, col. 669, 822, 956, 975, 1032, 1034, 1070-1071, 1123, 1137, 1165, 1167, 1200. T. de Régnon, *op. cit.*, t. i, p. 350-353, a mis en lumière cette théorie de la création, commune à Irénée et à beaucoup de Pères grecs. « Il semble que le rôle du Père soit de commander, dans ce sens qu'il est la source d'où part l'ébranlement créateur. Quant aux deux personnes procédantes, elles obéissent, dans ce sens qu'elles exécutent, qu'elles effectuent, qu'elles accomplissent; car elles sont les deux mains du Père. Mais, de plus, il semble que l'on distingue le rôle de chacune de ses mains, et que, dans l'exécution de l'ordre paternel, chaque personne conserve le caractère de sa procession distincte. » Le Fils est, par sa génération, l'expansion du Père; il est celui par qui le Père a établi toutes choses, « l'ar-

tiste de toutes choses. » L. III, c. XI, n. 8, col. 885. Quant à l'Esprit, « fin » de la Trinité, il finit tout, il perfectionne toutes les œuvres du Créateur. « Dans la création de l'homme, dit saint Irénée, l. IV, c. XXXVIII, n. 3, col. 1108, le Père se complaît et ordonne, le Fils opère et fabrique, l'Esprit nourrit et accroît, et l'homme doucement progresse et monte vers la perfection, c'est-à-dire devient proche de l'Éternel. » Et. *Dem.*, c. V, p. 663 : « Un seul Dieu, le Père, incréé, invisible, créateur de tout... Ce Dieu est intelligent, et c'est pourquoi il a fait les créatures par le Verbe. Et Dieu est esprit; aussi est-ce par l'Esprit qu'il a embelli toutes choses... C'est le Verbe qui pose la base, c'est-à-dire qui travaille pour donner à l'être sa substance et le gratifie de l'existence, et c'est l'Esprit qui procure à ces différentes forces leur forme et leur beauté. » Ou, plus brièvement, l. III, c. XXIV, n. 2, col. 967 : *Verbo suo confirmans et Sapientia* (l'Esprit-Saint) *compingens omnia hic est qui est solus Deus verus.* Parce qu'il est le terme, le Saint-Esprit est le principe de repos, de stabilité, de perfection. « Aussi n'est-ce pas διὰ Πνεύματος, poursuit T. de Régnon, p. 352, mais ἐν Πνεύματι, qu'a lieu toute perfection physique, c'est-à-dire toute beauté, et plus spécialement toute perfection morale, c'est-à-dire toute sainteté. » De là les formules des Pères grecs sur le Père faisant tout et donnant tout par le Verbe dans l'Esprit. De là ce magnifique passage d'Irénée, l. V, c. XVIII, n. 2, col. 1173 : *Pater enim conditionem simul et Verbum portans et Verbum portatum a Patre præstat Spiritum omnibus, quemadmodum vult Pater, quibusdam quidem secundum conditionem, quod est factum, quibusdam autem secundum adoptionem, quod est ex Deo, quod est generatio. Et sic unus Deus Pater ostenditur, qui est super omnia, et per omnia, et in omnibus. Super omnia quidem Pater, et ipse est caput Christi; per omnia autem Verbum, et ipse est caput Ecclesiæ; in omnibus autem nobis Spiritus, et ipse est aqua viva quam præstat Dominus in se recte credentibus et diligentibus se.*

Dieu s'inclinant vers la créature, il y a cette marche : du Père au Fils, et du Fils au Saint-Esprit. C'est l'ordre des missions divines : le Père envoie le Fils, l. IV, c. XXXVI, n. 1, 2, 5, col. 1090, 1091, 1092, 1094, et le Fils envoie le Saint-Esprit, don du Père, l. III, c. XVII, n. 2, col. 930 : *Quod Dominus accipiens munus a Patre, ipse quoque his donavit qui ex ipso participantur, in universam terram mittens Spiritum Sanctum.* Inversement, pour remonter de nous à Dieu, par l'appropriation du salut, nous allons de l'Esprit au Fils et du Fils au Père, *Spiritu quidem præparante hominem in Filio* (*in Filium*, d'après certains manuscrits) *Dei, Filio autem adducente ad Patrem, Patre autem incorruptelam donante in æternam vitam.* L. IV, c. XIX, n. 5; cf. n. 6; l. V, c. XXXVI, n. 2 (finale du traité), col. 1035, 1036, 1223. Les deux ordres, descendant et ascendant, sont décrits, *Dem.*, c. VII, p. 664-665 : « Quand nous sommes régénérés par le baptême, qui nous est donné, au nom de ces trois personnes, nous sommes enrichis, dans cette seconde naissance, des biens qui sont en Dieu le Père, par le moyen de son Fils, avec le Saint-Esprit. Car ceux qui sont baptisés reçoivent l'Esprit de Dieu, qui les donne au Verbe, c'est-à-dire au Fils; et le Fils les prend et les offre à son Père, et le Père leur communique l'incorruptibilité. »

Le rôle du Verbe n'est pas toujours bien distingué de celui de l'Esprit Saint, ou plutôt il y a forcément rencontre et communauté de rôles, puisque, selon le point de vue où l'on se place, « le Verbe sert de lien à l'Esprit » ou c'est « l'Esprit qui montre le Verbe. » *Dem*, c. V, p. 663. Par exemple, de même que tantôt il dit que Dieu a tout créé par le Verbe et l'Esprit Saint, tantôt tout par le Verbe, l. I, c. XXII, n. 1; l. II, c. II, n. 4; l. III, c. VIII, n. 3, col. 669, 714, 867-868, etc., tantôt tout par le Saint-Esprit, l. IV, c. XXXI, n. 2, col. 1070, etc., de même, d'une part, Irénée dit que les Écritures ont été dites par le Verbe et l'Esprit Saint, l. II, c. XXVIII, n. 2, col. 805, et, d'autre part, il dit tantôt que les prophètes ont reçu du Verbe le charisme prophétique, l. IV, c. XX, n. 4; cf. n. 12; c. VI, n. 6, col. 1034, 1041, 989, tantôt, et plus souvent, que l'Esprit a parlé par les prophètes, l. I, c. X, n. 1; l. III, c. VI, n. 5; c. XI, n. 8; c. XXI, n. 4, col. 549, 864, 888, 950, etc. Parfois les deux points de vue alternent dans le même chapitre. L. IV, c. XX, n. 4, col. 1034, nous lisons : *Verbum... homo in hominibus factus est ut finem conjungeret principio, id est hominem Deo; et propterea prophetæ, ab eodem Verbo propheticum accipientes charisma, prædicaverunt... uti, complexus homo Spiritum Dei, in gloriam cedat Patris;* c'est l'ordre descendant. Et voici l'ordre ascendant, n. 5, col. 1035 : *Deus visus quidem tunc per Spiritum prophetiæ* (lire probablement, avec plusieurs manuscrits, *prophetice*), *visus autem et per Filium adoptive, videbitur autem et in regno cælorum paternaliter.* Voir tout le chapitre; cf. *Dem.*, c. VI, XLIX-L, p. 664, 697, 698.

Dans cette œuvre de descente de Dieu vers l'homme et d'élévation de l'homme vers Dieu, le rôle principal du Verbe est d'être le révélateur du Père. Irénée a été frappé par le texte de Matth., XI, 27, et de Luc., X, 22, sur la parfaite réciprocité de connaissance entre le Père et le Fils. L. IV, c. VI-VII, col. 986-993. Il en déduit la divinité du Fils et sa communauté de nature avec le Père. A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3e édit., Fribourg-en-Brisgau, t. I, p. 539-540; cf. *Des heil. Irenäus Schrift zum Erweise der apostolischen Verkündigung*, Leipzig, 1907, p. 61, qualifie de modalisme la doctrine de la manifestation du Père par le Fils : l'existence du Fils en tant que Fils serait conditionnée par la volonté du Père de se révéler, et le Fils ne serait Fils que dans la sphère de la rédemption, au point de vue de l'homme. Or, nous l'avons vu, *Filius* et *Verbum* sont entièrement synonymes. « Pour Dieu, le Fils était au commencement, avant la création du monde. » *Dem.*, c. XLIII; cf. c. XXX, p. 692, 683. Et, c. X, p. 667 : « Dieu est glorifié par son Verbe, qui est son Fils éternel; » *Cont. hær.*, l. II, c. XXX, n. 9, col. 823 : *Semper autem coexistens Filius Patri, olim et ab initio semper revelat Patrem, et angelis, et archangelis et potestatibus, et virtutibus, et omnibus quibus vult revelare Deus.* Donc le Fils a toujours coexisté au Père, il a été Fils toujours, et, dès la création, il a été celui qui a révélé le Père aux anges et à tous ceux que le Père a voulus. Quand Irénée dit que le Père est l'invisible du Fils et le Fils le visible du Père, *invisibile etenim Filii Pater, visibile autem Patris Filius;* que *agnitio Patris est Filii manifestatio;* que *agnitio Patris Filius*, l. IV, c. VI, n. 6, 3, 7, col. 989, 988, 990, il n'entend pas que le Fils n'a été tel qu'à partir du moment où il a manifesté le Père, mais que, coexistant éternellement avec le Père, à partir du moment où il y a eu des créatures, anges ou hommes, capables de connaître Dieu, c'est lui qui l'a révélé, que *Pater... per eum revelatur et manifestatur omnibus quibus revelatur*, l. II, c. XXX, n. 9, col. 823, que le Père ne se manifeste que par le Fils.

Le Fils n'a pas attendu de s'incarner pour manifester le Père; dès le commencement, *ab initio assistens Filius suo plasmati*, il l'a révélé à sa créature, *quibus vult et quando vult et quemadmodum vult Pater.* L. IV, c. VI, n. 7, col. 980. En premier lieu, aux anges, col. 823; ensuite, aux hommes : *omnes qui ab initio cognitum habuerunt Deum... revelationem acceperunt ab ipso Filio.* C. VII, n. 2, col. 891. Irénée met sur le compte du Fils, selon une opinion courante à cette époque, les théophanies de l'Ancien Testament : à Adam, à Abraham, à Moïse, aux trois enfants. L. III,

c. XI, n. 9; l. IV, c. VII : c. XX, n. 9, 11, col. 888-889, 990-992, 1038-1040; *Dem.*, c. XII, XXIV, XLIV-XLVI, p. 668, 677-678, 692-695. Aucune trace, chez lui, d'une révélation naturelle par les philosophes pour les gentils comme par la loi mosaïque pour les juifs. Tout au plus ces affirmations générales que le Fils du Père glorifie le Père aux yeux du genre humain et *dispensator paternæ gratiæ factus est ad utilitatem hominum*, l. IV, c. XX, n. 7, col. 1037; que *multis modis componens humanum genus ad consonantiam salutis.., per omnes illos transiens Verbum, sine invidia utilitatem præstabat eis qui subjecti sibi erant, omni conditioni congruentem et aptam legem conscribens.* L. IV, c. XIV, n. 2, col. 1011. Pour couronner le tout, le Verbe a révélé le Père par son incarnation, où il a donné davantage, *plus autem non quod alterius Patris agnitionem ostendit.., sed quia majorem donationem paternæ gratiæ per suum adventum effudit in humanum genus.* L. IV, c. XXXVI, n. 4, col. 1093-1094.

Le rôle principal du Saint-Esprit est de sanctifier. Irénée le montre comme sanctificateur dans ses rapports avec le Christ, avec l'Église, avec les fidèles.

Du Christ, par les prophètes, le Saint-Esprit a annoncé la venue et la vie entière. L. I, c. X, n. 1; l. III, c. XXI, n. 4; l. IV, c. XI, n. 1, col. 549, 950, 1001. « Le Verbe de Dieu..., par qui tout a été fait, celui qui a parlé avec Moïse, celui-là est venu en Judée, a été divinement conçu par l'opération du Saint-Esprit et est né de la Vierge Marie. » *Dem.*, c. XL; cf. c. LI, LVII, LIX, p. 689, 698, 704, 705. Dans le *Contra hæreses*, une première fois, l. III, c. XVI, n. 2, col. 921, Irénée applique clairement au Saint-Esprit le texte de Matth., I, 18 : *inventa est in utero habens de Spiritu Sancto.* Entendait-il, une deuxième fois, l. V, c. I, n. 3, col. 1122, avec plusieurs anciens Pères, le Fils par le *Spiritus Sanctus* de Luc., I, 35, et par le *superveniet in te* l'incarnation? J. Lebreton, *Les origines du dogme de la Trinité*, p. 2:2, l'a pensé. A étudier le contexte, on se prend à hésiter. Après avoir dit, n. 1, col. 1121, que le Christ a répandu *Spiritum Patris in adunitionem et communionem Dei et hominis* — c'est l'union de Dieu et de l'homme par la grâce — il dit maintenant, n. 3, col. 1122-1123 : *Vani autem et ebionæi, unitionem Dei et hominis per fidem non recipientes in suam animam, sed in veteri generationis perseverantes fermento, neque intelligere volentes quoniam Spiritus Sanctus advenit in Mariam et virtus Altissimi obumbravit eam.* L'Esprit Saint, dans les deux cas, est la même personne, distincte du Fils. La suite le prouve encore : de ces ébionites, qui rejettent l'incarnation et la génération nouvelle qui en résulte pour nous, Irénée dit qu'ils ne voient pas que, *quemadmodum, ab initio plasmationis nostræ, in Adam ea quæ fuit a Deo aspiratio vitæ, unita plasmati, animavit hominem et animal rationale ostendit, sic in fine Verbum Patris et Spiritus Dei, adunitus antiquæ substantiæ plasmationis Adæ, viventem et perfectum effecit hominem, capientem perfectum Patrem. Verbum Patris et Spiritus Dei :* toujours le Verbe et l'Esprit distincts. Un dernier trait marque cette distinction : *Non enim effugit aliquando Adam manus Dei, ad quas Pater loquens dicit : Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram. Et propter hoc in fine, non ex voluntate carnis neque ex voluntate viri, sed ex placito Patris, manus ejus vivum perfecerunt hominem, uti fiat Adam secundum imaginem et similitudinem Dei.* Nous savons que « les mains » du Père, ce sont le Verbe et l'Esprit Saint. Comme dans tout le contexte, le *Spiritus Sanctus superveniet in te* se rapporte donc à la personne du Saint-Esprit, non au Fils. Mais ailleurs, *Dem.*, c. LXXI; cf. LIX, p. 713, 905, Irénée appelle le Christ « Esprit de Dieu », et, sans doute par allusion à l'*obumbrabit tibi* de Luc., I, 35, il dit que « par ombre on doit entendre son corps, car, comme l'ombre vient du corps, ainsi le corps est venu de son Esprit. » Selon qu'il l'avait promis par les prophètes, le Saint-Esprit est descendu sur le Christ, à son baptême, *secundum id quod Verbum Dei homo erat*, afin qu'il allât prêcher l'Évangile, *ut de abundantia unctionis ejus nos percipientes salvaremur.* L. III, c. IX, n. 3; c. XVII, n. 1, col. 870-871, 929. Le Saint-Esprit l'a ressuscité. L. III, c. XVI, n. 3, 9, col. 922, 928.

Les textes sur le rôle du Saint-Esprit à l'égard de l'Église ont été utilisés plus haut : il l'assiste, la protège, lui garde une jeunesse toujours renouvelée, lui assure une doctrine indéfectible et toutes les grâces. *Ubi enim Ecclesia ibi et Spiritus Dei, et ubi Spiritus Dei illic Ecclesia et omnis gratia.* L. III, c. XXIV, n. 1, col. 966.

Ce qu'il est pour l'Église entière, il l'est pour ses membres : l'Esprit vivificateur. L. V, c. IX, n. 1; c. XII, n, 2, col. 1144, 1153. Dès le commencement, dès Adam, *a conditione mundi usque ad finem*, il est celui *ex quo qui credunt Deo et sequuntur Verbum ejus percipiunt eam quæ est ab eo salutem.* L. IV, c. XXXIII, n. 15, col. 1083. C'est lui qui, dans tous les temps, « a conduit les justes dans la voie de la justice; c'est lui qui, dans la plénitude des temps, a été répandu d'une manière nouvelle sur l'humanité. » *Dem.*, c. VI; cf. c. LXXXIX, p. 664, 723. Il est descendu sur le Fils de Dieu fait fils de l'homme, *cum ipso assuescens habitare in genere humano, et requiescere in hominibus, et habitare in plasmate Dei, voluntatem Patris operans in ipsis et renovans eos a vetustate in novitatem Christi.* L. III, c. XVII, n. 1, col. 929. Il s'est répandu extérieurement sur les apôtres et l'Église naissante, et cette effusion se continue par les charismes. L. I, c. XIII, n. 4; l. II, c. XXXII, n. 4; l. III, .XI, n. 9; c. XII; l. V, c. VI, n. 1, col. 585, 829, 891, 892-910, 1137. Il y a de plus une effusion intérieure dans les âmes, temples du Saint-Esprit. L. V, c. VI, n. 2; c. VIII, n. 1-2, col. 1138-1139, 1141-1142, etc. « Le Dieu de tous accordera la vie éternelle, par la résurrection des morts, et cela en vue des mérites de celui qui est mort et ressuscité, Jésus-Christ, » à ceux que les apôtres ont instruits à garder leur corps pur pour la résurrection et à conserver leur âme sans souillure. « Mais, pour que les croyants se gardent tels, il faut que l'Esprit Saint reste étroitement uni à eux. Donné par Dieu au baptême, l'Esprit Saint demeure en celui qui le reçoit aussi longtemps que ce dernier vit dans la vérité et la sainteté, dans la justice et la patience. Car c'est par la vertu de cet Esprit que les croyants ressusciteront quand le corps sera de nouveau uni à l'âme et entrera dans le royaume de Dieu. » *Dem.*, c. XLI-XLII, p. 690-691; cf. *Cont. hær.*, l. V, c. XII, n. 2; c. XIII, n. 4, col. 1141, 1159.

Et ainsi, à travers toutes les différences entre le concept grec et la théorie latine des opérations divines *ad extra*, Irénée aboutit, comme les Pères latins et les scolastiques, à approprier, tout en les déclarant communes aux trois personnes, les œuvres de la puissance au Père, celles de la science au Fils, celles de l'amour au Saint-Esprit. Le Père est créateur par le Verbe et par le Saint-Esprit, ses deux « mains » : voilà pour la puissance. Voici pour la science : le Fils est le révélateur, celui qui sait; mais le Père et l'Esprit possèdent également et donnent la lumière et le savoir. L. III, c. XXXIV, n. 2; l. IV, c. XI, n. 1; c. XXXIII, n. 7; c. XXXV, n. 2, col. 967, 1001, 1077, 1087-1088. Et, si le salut, œuvre de l'amour divin, est donné par le Saint-Esprit, le Père *est bonus, et misericors et patiens, et salvat quos oportet*, l. III, c. XXV, n. 3, col. 969; le Père *per Verbum, per quod Deus perfecit conditionem, in hoc et salutem his qui in conditione sunt præstitit hominibus*, l. III, c. XI, n. 1, col. 880; cf. *Dem.*, c. LIII, p. 699, sur l'incarnation « œuvre du Père, » etc., et les trois

personnes divines interviennent dans le salut de l'homme.

*Disquisitio de sententia Irenæi de Spiritus Sancti divinitate*, Gœttingue, 1738; Ginoulhiac, *Histoire du dogme catholique pendant les trois premiers siècles de l'Église*, 2e édit., Paris, 1866, t. I, p. 321-324; t. II, p. 50-51, 122-132; t. III, p. 311-313, 418-420, et *passim*; F. Cabrol, *La doctrine de S. Irénée et la critique de M. Courdaveaux*, dans *La science catholique*, Paris, 1890-1891, t. VII, p. 241-251; Nösgen, *Geschichte der Lehre vom Heiligen Geiste*, Gutersloh, 1899; T. de Régnon, *Études de théologie positive sur la sainte Trinité*, Paris, 1892, t. I; G. Legeay, *L'ange et les théophanies dans l'Écriture sainte d'après la doctrine des Pères*, dans la *Revue thomiste*, Paris, 1903, t. XI, p. 57-58; H. Couget, *La sainte Trinité et les doctrines antitrinitaires*, Paris, 1905; G. Krüger, *Das Dogma von der Dreieinigkeit und Gottmenschheit in seiner geschichtlichen Entwicklung*, Tubingue, 1905; F. R. Montgomery Hitchcock, *The apostolic Preaching of Irenaeus and its light on the doctrine of the Trinity*, dans l'*Hermathena*, Londres, 1907, t. XIV, p. 307-337; J. Lebreton, *Les origines du dogme de la Trinité*, Paris, 1910; H. Barclay Swete, *The Holy Spirit in the ancient Church. A study of christian teaching in the age of the Fathers*, Londres, 1912; les ouvrages indiqués à l'art. ESPRIT SAINT, t. V, col. 753, 754-755.

3° *La création.* — Voir CRÉATION, t. III, col. 2061-2064, 2110, 2112, 2118, 2119, 2125, 2140, 2153, 2166; CONSERVATION, t. III, col. 1188.

4° *Les anges.* — Voir ANGÉLOLOGIE, t. I, col. 1195, 1208, 1213, 1219-1220, et DÉMON, t. IV, col. 342, 345-346. — La *Démonstration de la prédication apostolique* apporte un complément à l'angélologie irénéenne. Comme il est dit, t. I, col. 1208, Irénée, *Cont. hær.*, l. II, c. XXX, n. 6, col. 818, compte sept ordres d'anges; sa liste, qui ne mentionne pas les chérubins et les séraphins, résulte de la combinaison de Eph., I, 21, et de Col., I, 16. Dans la *Démonstration*, on croirait d'abord qu'il revient au septénaire angélique, car il déclare, c. IX, p. 666-667, que « le monde se compose de sept cieux, où habitent les vertus, et les anges et les archanges, qui remplissent les fonctions du culte envers Dieu, » et il énumère les sept formes du culte, symbolisées par le chandelier à sept branches. Mais il ajoute bien vite, c. X, p. 667, que « Dieu est glorifié par son Verbe et par l'Esprit Saint » et que « ces deux ont à leur service une armée (d'esprits angéliques) appelée les chérubins et les séraphins, qui glorifient Dieu par leur chant perpétuel. » Nous arrivons ainsi, pour la première fois, à dresser la liste des neuf ordres angéliques.

5° *L'homme.* — 1. *La terminologie d'Irénée.* — Irénée n'a pas un traité systématique sur la création de l'homme, sur la distinction de l'ordre naturel et de l'ordre surnaturel et l'élévation de l'homme à ce dernier, sur la chute de l'homme. Il prend l'homme tel qu'il fut, en fait, créé par Dieu, et, parce que l'homme ne resta pas longtemps sans déchoir, il traite de son état surnaturel moins de façon directe qu'en exposant que le Christ, « récapitulateur universel, » rendit au genre humain ce qu'Adam lui avait fait perdre. Il y a à tenir compte de ces particularités pour reconstituer l'anthropologie de l'évêque de Lyon. Les incertitudes du vocabulaire accroissent la difficulté. Par exemple, les termes « mort » et « vie » sont employés tantôt dans le sens de vie et de mort naturelles, tantôt dans celui de vie surnaturelle, ou vie de la grâce, et de mort surnaturelle, par le péché mortel, tantôt dans celui de vie et de mort éternelles, du corps et de l'âme, tantôt, quand il s'agit de la mort venue par Adam et de la vie donnée par le Christ, dans un sens qui englobe un peu tout cela. Cf. l. III, c. XXIII, n. 1, 6-7; l. IV, c. XXXVIII, n. 4; l. V, c. I, n. 3; c. XII, n. 2-3 ; c. XIII, n. 1; c. XV, n. 1; c. XXIII; c. XXVII, n. 2, col. 960, 964-965, 1109, 1122-1123, 1153-1154, 1156-1157, 1163-1164, 1184-1186, 1196; *Dem.*, c. XXXI, p. 683-684. D'autres fois le sens est plus difficile encore à préciser.

Le mot « nature », chez Irénée, pas plus que chez les anciens Pères, n'a le sens d'ordre naturel par opposition à l'ordre surnaturel. Il désigne couramment la condition de créature, irraisonnable ou raisonnable, l'origine, la naissance. L. IV, c. V, n. 3, col. 983 : *Frumentum quidem et paleæ, inanimalia et irrationabilia existentia, naturaliter talia facta sunt*; telle est leur condition. L. IV, c. XXXVIII, n. 4, col. 1108 : *Irrationabiles igitur omni modo qui... suæ naturæ infirmitatem ascribunt Deo;* la condition de l'homme, c'est d'être imparfait, mortel, libre, capable de péché, ni *naturaliter bonus*, l. IV, c. XXVII, n. 2, col. 1100, ni *naturaliter similis Deo*, l. III, c. XX, n. 1, col. 943. L. V, c. XLI, n. 2, col. 1115 : *Secundum naturam, quæ est secundum conditionem, ut ita dicam, omnes filii Dei sumus, propter quod a Deo omnes facti sumus;* ici la nature, c'est l'origine. Cf. l. V, c. I, n. 1, col. 1121. Mais, sans opposer expressément la « nature » et la « grâce », Irénée s'achemine vers cette opposition. L. II, c. XXIX, n. 1, col. 812-813, *natura* a pour synonyme *substantia*, et s'oppose à *justitia et fides*, qui sauvent seules. Cf. l. IV, c. XXXVIII, n. 4; l. V, c. VIII, n. 2, col. 1109, 1142. Ailleurs, l. II, c. XXXIV, n. 3, col. 836, *natura* s'oppose même à *gratia*, non pas, à vrai dire, à la grâce sanctifiante, mais à un don gratuit de Dieu : *non enim ex nobis neque ex nostra natura vita est, sed secundum gratiam Dei datur.* Et comme la vie, don de la grâce de Dieu, ce n'est pas seulement la vie terrestre, ni seulement la vie immortelle, mais la vie impérissable des sauvés. *Patre omnium donante et in sæculum sæculi perseverantiam his qui salvi fiunt;* cf. l. V, c. II, n. 3; c. X, col. 1127, 1147-1149, etc., nous abordons à l'ordre surnaturel. Du reste, *gratia*, au sens de grâce actuelle et même de grâce sanctifiante, n'est pas inconnu à Irénée. Comment P. Beuzart, *Essai sur la théologie d'Irénée*, p. 104, a-t-il pu prétendre que « le terme grâce, *gratia*, χάρις, ne se trouve pas dans son ouvrage? » La grâce y est souvent nommée, L. I, c. VI, n. 4 (χάρις); l. III, c. XVI, n. 9; c. XVII, n. 3; c. XIX, n. 1; c. XX, n. 3; c. XXI, n. 3; c. XXIII, n. 8; c. XXIV, n. 1; l. IV, c. IX, n. 2, 3, col. 509, 928, 930, 939, 944, 949, 965, 966, 997, 998, etc.

Une formule fréquente et à signification variable, c'est *ad imaginem et similitudinem Dei.* Tantôt les deux mots sont rigoureusement synonymes, par exemple, *Dem.*, c. X, p. 667 : « Il imprima sa propre ressemblance à sa créature, afin que l'on vît bien qu'elle est à l'image de Dieu; » cf. c. XXII, p. 676; ou bien l'un des deux termes seulement est employé, en sorte que la synonymie paraît supposée ou est possible : pour *imago* seul, cf. l. III, c. XVII, n. 3; l. IV, c. XX, n. 1; l. V, c. XIII, n. 4, col. 930, 1032, 1155, et, pour *similitudo* seul, l. IV, præf., n. 4; l. V, c. I, n. 1; c. V, n. 1, col. 975, 1121, 1137 ; *Dem.*, c. V, p. 663. Tantôt « l'image » et « la ressemblance » conviennent à l'homme naturel, raisonnable et libre : *homo rationabilis, et secundum hoc similis Deo, liber in arbitrio factus*, l. IV, c. IV, n. 3, col. 983; cf. c. XXXVII, n. 4, col. 1102 (il n'y est question que de la ressemblance); l. III, c. XXII, n. 1, col. 956 (il y est question des deux). Tantôt, ainsi que plusieurs Pères, Irénée oppose *imago* à *similitudo*, et entend par *imago* la nature et ses biens, par *similitudo* la surnature, l'homme surnaturel. L. V, c. VI, n. 1, col. 1138 : *si defuerit animæ Spiritus, animalis est vere qui est talis.., imaginem quidem habens in plasmate, similitudinem vero non assumens per Spiritum.* Cf. c. XVI, n. 2, c. 1168. Tantôt, sans allusion à l'ordre naturel, la formule se réfère aux biens surnaturels accordés à Adam et perdus en lui, à la nouvelle génération qui procure la vie surnaturelle alors que la génération d'Adam entraînait l'héritage de la mort : *Filius Dei.... incarnatus est.... ut quod perdideramus in Adam, id est secundum imaginem et similitudinem*

*esse Dei, hoc in Christo Jesu reciperemus.* L. III, c. XVIII, n. 1; cf. c. XXII, n. 1; l. IV, c. XX, n. 1; l. V, c. I, n. 3; c. II, n. 1; c. VI, n. 1; c. X, n. 1; c. XVI, n. 1; c. XXI, n 2; c. XXVIII, n. 4, col. 932, 956, 1032, 1123, 1124, 1137, 1148, 1167, 1180, 1200. Tantôt il s'agit non de la grâce, mais de sa consommation céleste, la gloire : *Si igitur nunc, pignus habentes, clamamus : Abba, Pater, quid fiet quando resurgentes facie ad faciem videbimus eum?.. Quid faciet universa Spiritus gratia, quæ hominibus dabitur a Domino? Similes nos ei efficiet.., efficiet enim hominem secundum imaginem et similitudinem Dei.* L. V, c. VIII, n. 1; c. XXXVI, n. 3, col. 1142, 1224 (dernière phrase du traité). Tantôt enfin divers sens se présentent coup sur coup, en sorte que le lecteur inattentif serait exposé à les confondre. Massuet, *Dissert.*, III, a. 9, n. 119, *P. G.*, t. VII, col. 376, a vu la similitude d'ordre naturel, placée *in cognoscendi vi et libere quidvis eligendi facultate*, dans un passage où nous lisons, en effet : *Liberæ sententiæ ab initio est homo et liberæ sententiæ est Deus cui* (des manuscrits ont *cujus*) *ad similitudinem factus est.* L. IV, c. XXXVII, n. 4, col. 1102. Mais voici que là-dessus, la liberté pouvant amener le péché et l'ayant amené dans les anges et dans les hommes, n. 6, col. 1103, Irénée répond à cette question : Dieu n'aurait-il pu créer l'homme parfait dès l'origine, c'est-à-dire à l'abri du péché, confirmé en grâce? C. XXXVIII, n. 1, col. 1105. Dieu pouvait, dit-il, accorder à l'homme cette perfection originelle; tout lui est possible. Mais l'homme ne pouvait les recevoir, *infans enim fuit.* Tout ce qui est créé est imparfait et dans un état d'enfance. Dieu nous a donc traités comme des enfants, *et propter hoc coinfantiatum est homini Verbum Dei cum esset perfectus*, n. 2, col. 1107. Il faut que l'homme *aliquando maturus fiat..., ad videndum et capiendum Deum*, c. XXXVII, n. 7, col. 1104, et que, pour cela, d'abord il existe, puis qu'il croisse et se fortifie, *et corroboratum multiplicari, et multiplicatum convalescere, convalescentem vero glorificari, et glorificatum videre suum Dominum*, tout cela par l'action de Dieu par qui *factus et plasmatus homo secundum imaginem et similitudinem constituitur infecti Dei.* C. XXXVIII, n. 3, col. 1108. Évidemment c'est la ressemblance dans l'ordre surnaturel, en attendant la ressemblance meilleure dans la gloire, *similes esse factori Deo*, quand aura disparu cette différence entre Dieu *infectus* et l'homme *factus*, donc imparfait et sujet à déchoir, qui « est maintenant la loi du genre humain. » Alors on aura dépassé la ressemblance avec Dieu qui consiste à être libre, *similes sibi suæ potestatis homines fecit;* le mortel sera vaincu et absorbé par l'immortel, le corruptible par l'incorruptible, *oportuerat primo naturam apparere, post deinde vinci et absorb(er)i mortale ab immortalitate et corruptibile ab incorruptibilitate, et fieri hominem secundum imaginem et similitudinem Dei, agnitione accepta boni et mali*, n. 4, col. 1109. L'homme a eu une connaissance expérimentale du mal et du bien, il a été soumis à l'épreuve, *oportet enim primo quidem ordinem hominis custodire, tunc deinde participari gloriæ Dei... Præsta autem ei cor tuum molle et tractabile, et custodi figuram qua te figuravit artifex, habens in temetipso humorem ne induratus amittas vestigia digitorum ejus. Custodiens autem compaginationem, ascendes ad perfectum.* C. XXXIX, n. 2, col. 1110.

Ici — et c'est un dernier terme qu'il importe de bien entendre — l'homme parfait, c'est l'homme confirmé dans la grâce par la possession du ciel, n'ayant plus à courir le risque glorieux, mais redoutable, du libre arbitre. Plus souvent l'homme parfait, c'est l'homme surnaturel, le chrétien en état de grâce, qu'Irénée définit : un composé de corps, d'âme et du Saint-Esprit. *Secundum participationem Spiritus existentes spirituales... Cum autem Spiritus hic, commistus animæ, unitur plasmati, propter effusionem Spiritus, spiritualis et perfectus homo factus est...Neque enim plasmatio carnis ipsa secundum se homo perfectus est, sed corpus hominis er pars hominis; neque enim et anima ipsa secundum se homo, sed anima hominis et pars hominis; neque spiritus homo* (*spiritus*, c'est-à-dire la participation de l'Esprit Saint, la grâce), *spiritus enim et non homo vocatur; commistio autem et unitio horum omnium perfectum hominem efficit.* L. V. c. VI, n. 1, col. 1138; cf. c. I, n. 3, col. 1123. Cet homme parfait peut être celui qui a reçu le don des langues et les divers charismes, col. 1137. Ces privilèges ne sont pas nécessaires. L'homme parfait, c'est celui que le Verbe *totum sanum et integrum redintegravit, perfectum eum sibi præparans ad resurrectionem*, l. V, c. XII, n. 6, col. 1155-1156; celui que Dieu rend conforme *et consequens suo puero ;* celui qui est le temple du Saint-Esprit, *qui et Spiritum in se perseverantem habuerint Dei, et animas et corpora sine querela servaverint; Dei, id est illam quæ ad Deum est, fidem servantes, et eam quæ ad proximum est justitiam custodientes.* C. VI, n. 1, col. 1137. 1138. L'homme parfait, c'est tout chrétien en état de grâce.

2. *La création de l'homme.* — L'homme est « un animal raisonnable, » l. V, c. I, n. 3, col. 1123, un mélange de corps et d'âme, *homo est temperatio animæ et carnis, qui ad Dei similitudinem formatus est.* L. IV, præf., n. 4, col. 975; cf. *Dem.*, c. II, p. 660. Dieu créa le corps du premier homme « de ses propres mains, en prenant de la terre la plus menue et la plus pure, « de la terre vierge, » c'est-à-dire non encore arrosée par la pluie et non travaillée. *Dem.*, c. XI, XXII, p. 667, 684. *Cont. hær.*, l. III, c. XXI, n. 10; l. V. c. XIV, n. 2, col. 954 955, 1162. La création de la première femme est racontée comme dans la Genèse, avec ce détail que, « pour l'accomplissement de son chef-d'œuvre, Dieu voulut qu'Adam tombât dans le sommeil, qui auparavant n'existait pas au paradis. » *Dem.*, c. XIII, p. 669. Sur l'âme de l'homme, voir AME, t. I, col. 983-986. L'homme « fut créé libre et maître de ses actes, et fut destiné par ce même Dieu à commander à tout ce qui serait sur la terre, » car « Dieu fit l'homme maître de la terre et de tout ce qu'elle renferme; » toute la création était pour lui. *Dem.*, c. XI, XII, p. 667, 668; *Cont. hær.*, l. IV, c. V, n. 1; c. VII, n. 4, col. 983, 992.

3. *L'élévation de l'homme à l'état surnaturel.* — Des gnostiques valentiniens, et Valentin lui-même, distinguaient trois catégories d'hommes : les spirituels ou pneumatiques, les psychiques, enfin les terrestres ou hyliques ou choïques; les spirituels destinés au salut, les psychiques susceptibles de salut ou de perdition, les terrestres voués à la ruine. L. I, c. VII, n. 5; c. VI, n. 1; l. IV, c. XXXVII, n. 6, col. 517-520, 504-505, 1103; cf. E. de Faye, *Gnostiques et gnosticisme. Étude critique des documents du gnosticisme chrétien aux IIe et IIIe siècles*, Paris, 1913, p. 45-48, 67-76. C'était le trichotomisme platonicien transporté de l'homme individu à l'homme espèce ou humanité. Irénée rejette cette distinction entre pneumatiques, psychiques et hyliques. Voir AME, t. I, col. 983. Tous les hommes ont même nature. Tous peuvent se sauver ou se perdre. Mais l'homme, composé de corps et d'âme, peut être plus que corps et âme : il peut être spirituel ou pneumatique, c'est-à-dire divin. En termes modernes, la vie naturelle peut être complétée par la vie surnaturelle. « Notre substance, c'est-à-dire l'union de l'âme et du corps, en recevant l'Esprit de Dieu, constitue l'homme spirituel. » L. V, c. VIII, n. 2, col. 1142. Le πνεῦμα n'est pas une partie de la nature humaine; c'est la grâce de l'Esprit-Saint, qui déifie l'homme. L'homme qui ne fait pas la volonté de Dieu ne l'a pas en lui. « L'homme parfait est composé de chair, d'âme et d'esprit, de l'esprit qui sanctifie et informe, de la chair

qui est unie et formée, de l'âme qui est entre les deux .» L. V, c. IX, n. 1, col. 1144. Irénée ne parle pas de tous les hommes, mais de l'homme parfait, de celui qui est en état de grâce. La preuve, c'est qu'il ajoute aussitôt : « L'âme suit quelquefois l'esprit et est élevée par lui; quelquefois elle suit la chair et devient esclave des passions sensibles. Or, tous ceux qui n'ont pas le principe qui sauve et informe, et qui n'ont pas l'unité, sont et s'appellent justement chair et sang, car en eux ils n'ont pas l'esprit de Dieu. Le Seigneur a dit qu'ils sont morts, car ils n'ont pas l'esprit qui vivifie l'homme. » Voir la suite du chapitre, n. 2-4, col. 1144-1147. Une preuve encore, entre plusieurs autres, est ce qu'il écrit de la résurrection générale, l. II, c. XXXIII, n. 5, col. 834 : « Tous ceux qui ont été désignés pour la vie (éternelle) reprendront leur corps propre, leur âme propre, leur esprit propre, dans lesquels ils ont plu à Dieu, tandis que ceux qui méritent le châtiment iront le recevoir en leur âme propre, en leur corps propre, dans cette âme et dans ce corps qu'ils ont détournés de la grâce de Dieu, » *in quibus abstiterunt a Dei bonitate*, d'après la traduction, ἀπὸ τῆς τοῦ Θεοῦ χάριτος porte l'original. Cf. A. Dufourcq, *Saint Irénée* (collection *Les saints*), p. 163-164.

Adam fut élevé à cet état surnaturel. Vérité capitale, ainsi que celle de la déchéance de cet état, qu'Irénée développe surtout de façon indirecte en traitant de la récapitulation par le Christ, qui restitua au genre humain ce qui avait été perdu en Adam, mais qu'il indique aussi directement avec une netteté suffisante. Il le fait, en particulier, quand il s'inspire du *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram* sans le citer, quand il le cite et le commente. L'étude des passages d'Irénée relatifs à ce verset de la Genèse nous a démontré que si, une fois, il y trouve la simple ressemblance avec Dieu par la possession de la liberté et l'usage de la raison, il y aperçoit d'habitude ou, dans l'*imago*, la ressemblance par les biens naturels, et, dans la *similitudo*, la ressemblance par les biens surnaturels, ou, dans l'une et l'autre, l'image et la ressemblance divines par la grâce. Il ramène l'image et la ressemblance divines, quand il parle du « Fils de Dieu, existant toujours auprès de son Père, qui s'est incarné et, fait homme, a récapitulé en lui la longue suite des hommes, et, résumant en lui l'humanité, nous a donné le salut, afin que nous recouvrions dans le Christ Jésus ce que nous avions perdu en Adam, à savoir d'être à l'image et à la ressemblance de Dieu. » L. III, c. XVIII, n.1, col. 932. Les formules analogues se pressent sous la plume d'Irénée. Le Christ nous a rendu l'adoption surnaturelle d'enfants de Dieu, l. II, c. XI, n. 1; l. III, c. XIX, n. 1; c. XX, n. 2; l. IV, c. 1, n. 1; l. V, c. XII, n. 2, col. 737, 939, 943, 975, 1152, non la simple filiation naturelle, qu'Irénée déclare commune à tous de par la création, *secundum naturam quæ est secundum conditionem, ut ita dicam, omnes filii Dei sumus, propter quod a Deo omnes facti sumus.* L. IV, c. XLI, n. 2-3; l. V, c. XVIII, n. 2, col. 1115-1117, 1173; *Dem.*, c. III, col. 662. Il a été « médiateur entre Dieu et les hommes, étant avec tous deux chez lui, afin de rétablir entre eux l'amitié et la concorde, afin de placer l'homme près de Dieu, afin de faire connaître Dieu à l'homme. Comment aurions-nous pu participer à l'adoption filiale, si le Fils ne nous avait pas donné communion avec lui?... Et c'est pourquoi il a traversé tous les âges rendant à chacun la communion avec Dieu. » L. III, c. XVIII, n. 7, col. 937. Par le Christ nous sommes redevenus fils adoptifs de Dieu, ses amis. L. III, c. XIX, n. 1; c. XX, n. 2; l. IV, c. XIII, n. 4; c. XL, col. 939, 943, 1009-1010, 1112-1114. Nous sommes parfaitement unis à Dieu. L. IV, c. XX, n. 4; l. V, c. I, n. 1, col. 1034, 1121; *Dem.*, c. VI, XXXI, XL, p. 664, 683, 689. Nos corps sont les temples de Dieu, du Christ, de l'Esprit Saint, « des temples purs qui charment l'Esprit de Dieu, comme l'épouse charme l'époux. » L. III, c. XVII, n. 3; l. V, c. VI, n. 2; c. VIII, n. 1; c. IX, n. 3; c. XII, n. 2; c. XIII, n. 4, col 930, 1138-1139, 1141, 1145, 1153, 1159. Par le Christ, « notre lot permanent et continuel est de participer à la vie divine et de nous élever au-dessus des choses terrestres. » *Dem.*, c. III, p. 662.

Avec le don proprement surnaturel, la grâce, Adam reçut des biens préternaturels. Irénée fournit sur ce point, à défaut d'une thèse rigoureuse comme on la rencontre chez les théologiens modernes, d'utiles indications. Il n'attribue pas à Adam la science parfaite, ou presque parfaite, que lui ont prêté des théologiens. Adam, enseigne-t-il, fut créé enfant, *Cont. hær.*, l. III, c. XXII, n. 4; l. IV, c. XXXVIII, n. 1, col. 959, 1105; *Dem.*, c. XII, p. 668, ce qu'il entend surtout d'une enfance spirituelle, Adam n'étant pas confirmé en grâce, voir ADAM, t. I, col. 370, mais aussi d'une certaine enfance intellectuelle et physique : « L'homme était un enfant: il n'avait pas encore le parfait usage de ses facultés, » lisons-nous, *Dem.*, c. XII, p. 668, et, *Cont. hær.*, col. 959 : *Paulo ante facti, non intellectum habebant filiorum generationis, oportebat enim illos primo adolescere, dehinc sic multiplicari.* Mais si, tandis que les animaux « étaient dans toute leur force, le maître, c'est-à-dire l'homme, était encore petit.., pour qu'il pût vivre et croître dans la joie et le bien être Dieu lui avait préparé » le paradis terrestre. « Le Verbe de Dieu s'y rendait tous les jours, s'y promenant, s'entretenant avec l'homme des choses de l'avenir, et s'appliquant avant tout à lui faire comprendre qu'il habiterait et s'entretiendrait avec lui, et qu'il demeurerait avec les hommes pour leur enseigner la justice. » *Dem.*, p. 668. Adam et Ève furent créés exempts de la concupiscence. « Ils étaient nus et ils ne rougissaient pas, car ils étaient innocents et n'avaient que des pensées pures comme celles des enfants. Rien n'entrait dans leur esprit et leur intelligence qui pût faire naître dans l'âme des désirs mauvais et des mouvements honteux. C'est qu'alors ils gardaient l'intégrité de leur nature, car ce qui leur avait été insufflé au moment de la création était un souffle de vie. Or, tant que ce souffle conservait son intensité et sa force, il mettait leur pensée et leur esprit à l'abri du mal. » *Dem.*, c. XIV, p. 669. Ce passage laisse entendre qu'Adam et Ève, s'ils étaient restés fidèles, auraient gardé l'immunité de la concupiscence. Le *Contra hæreses*, au contraire, semble supposer que l'exemption de la concupiscence tint à la condition d'enfants où ils furent créés et que la fougue de la concupiscence aurait coïncidé avec la perte de l'*indolem et puerilem sensum*. Cf. l. III, c. XXII, n. 4; c. XXIII, n. 5, col. 959, 963. Encore est-il possible que, s'attachant à décrire l'homme historique, Irénée songe à dire ce qui fut, non ce qui se serait produit si Adam et Ève n'avaient pas désobéi. L'immunité de la douleur concédée à nos premiers parents est affirmée d'un mot, l. V, c. XV, n. 2, col. 1165 : *propter inobedientiæ peccatum subsecuti sunt languores hominibus.* Cf. l. III, c. XXIII, n. 3, col. 962; *Dem.*, c. XVII, p. 671. Enfin, Adam et Ève étaient immunisés contre la mort. « Dieu traça quelques limites à Adam, afin que, s'il gardait les commandements divins, il pût rester toujours dans l'état où il était, c'est-à-dire immortel, tandis que, s'il n'y restait pas fidèle, il devînt sujet à la mort. » *Dem.*, c. XV, p. 670. Irénée nomme presque toujours à la suite « l'incorruptibilité » et « l'immortalité » sans les distinguer explicitement. Mais cette distinction se dégage de ses textes. « Il ne les sépare pas plus que le péché et la mort; entre elles, comme entre ceux-ci, existe un rapport de cause à effet. De même que le péché engendre la mort, l'incorruptibilité engendre l'immortalité. » J. Chaine, *Le Christ rédemp-*

*teur d'après saint Irénée*, Le Puy, 1919, p. 81. L'incorruptibilité s'oppose aux sources du péché, passions ou concupiscence, à tout ce qui mène à la corruption, ainsi que l'étymologie l'indique. Elle n'est pas naturelle à l'homme, *nec unquam de Deo contrarium sensum accipiat homo, propriam naturaliter arbitrans eam quæ circa se esset incorruptelam et, non tenens veritatem, inani supercilio jactaretur, quasi naturaliter similis esset Deo.* L'immortalité ne lui est pas davantage naturelle. Dieu a permis la chute, afin que l'homme, *experimento discens unde liberatus est, semper gratus existat Domino, munus incorruptelæ consecutus ab eo..., cognoscat autem semetipsum, quoniam mortalis et infirmus est.* L. III, c. xx, n. 1, col. 942-943. Cf. l. IV, c. xxxix, n. 2; l. V, c. iii, n. 1, col. 1110, 1129 : *homo... natura mortalis.* Cette fois, le mot même de bien non naturel, de don divin, et non pas seulement la réalité, entre dans la description de l'état primitif d'Adam et d'Ève.

4. *La chute ou le péché originel en Adam.* — Ce n'est pas sans raison que le premier homme fut soumis à une épreuve. « Une loi lui fut donnée par Dieu pour lui apprendre qu'il a un maître, le Seigneur de toutes choses. » *Dem.*, c. xv, p. 668. Il ne fallait pas qu'Adam oubliât sa condition de créature. Puis, du choix de son libre arbitre devait résulter le mérite : à lui d'user bien de sa liberté, *uti et bonitas ostendatur et justitia perficiatur.., et tandem aliquando maturus fiat homo, in tantis maturescens, ad videndum et capiendum Deum.* En outre, le bonheur qui a du prix n'est-ce pas celui qu'on a gagné? L. IV, c. xxxvii, n. 7, 6, col. 1104, 1103. L'homme « désobéit à Dieu et fut égaré par l'ange. Celui-ci, à la vue des nombreuses faveurs que l'homme avait reçues de Dieu, lui porta envie et en fut jaloux; il causa la ruine de l'homme et le rendit pécheur en le faisant consentir à violer le commandement de Dieu... Or, Dieu maudit le serpent, qui avait servi de suppôt au diable, et cette malédiction atteignit la bête elle-même, ainsi que l'ange ou Satan, qui s'était caché et blotti en elle. » *Dem.*, c. xvi, p. 670-671. *Cont. hær.*, l. III, c. xxiii, n. 8; l. IV, c. xl, n. 3, col. 965, 1113. Irénée parle aussi de cette jalousie du démon et y voit le principe et la matière de son apostasie. Il y admet la réalité du serpent, instrument de la tentation. L. III, c. xxiii, n. 3, col. 962. Saint Anastase le Sinaïte, *Anagogicarum contemplationum in Hexaemeron*, l. X, *P. G.*, t. lxxxix, col. 1013-1014, cite, comme écrit par Irénée contre les ophites, un texte notable à l'appui de cette thèse que le récit de la Genèse sur le serpent ne doit pas être entendu historiquement, mais spirituellement. Massuet a découvert l'original grec de ce fragment. Cf. *P. G.*, t. vii, col. 1236-1237. Les doutes qu'on avait sur son authenticité, cf. A. Harnack, *Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius*, Leipzig, 1893, t. i, p. 276, se trouvent confirmés par le caractère historique qu'Irénée donne à ce récit dans la *Démonstration.* Sur ce qu'il dit du serpent dans le système des ophites, l. I, c. xxx, n. 5, 8-9, 15, col. 697, 699-700, 704, cf. E. de Faye, *Gnostiques et gnosticisme*, Paris, 1913, p. 337-348.

Le châtiment suivit la désobéissance. Dieu chassa Adam et Ève du paradis. Ils « tombèrent dans de nombreuses afflictions de doute et de souffrance, passant en ce monde dans la douleur, les travaux et les gémissements. » *Dem*, c. xvii, p. 671; cf. *Cont. hær.*, l. III, c. xxxiii, n. 3; l. V, c. xv, n. 2; c. xvii, n. 2; c. xxiv, n. 2, col. 962, 1165, 1170, 1187. La concupiscence fut déchaînée. L. III, c. xxiii, n. 5, col. 963. La mort fit son entrée sur la terre : la mort de l'âme, c'est-à-dire la perte du Saint-Esprit, de l'image et de la ressemblance de Dieu, de l'immortalité bienheureuse, et la mort corporelle. En s'éloignant de Dieu, *homo in tantum efferavit ut etiam consanguineum hostem sibi putaret.* Le meurtre d'Abel par Caïn fut le premier épisode de ces luttes homicides. L. V, c. xxiv, n. 2; cf. l. III, c. xxiii, n. 4, col. 1187, 962; *Dem.*, c. xvii, p. 671-672. Et, selon la menace divine, Gen., ii, 17, Adam mourut le jour de sa désobéissance, ce qu'Irénée entend de diverses façons, l. V, c. xxiii, n. 2, col. 1185-1186 : ce jour-là il devint débiteur de la mort; deuxièmement, créé un vendredi, pécheur un vendredi, il mourut un vendredi; troisièmement, Adam mourut avant l'âge de mille ans, or « mille ans sont devant Dieu comme un jour; » enfin, la durée du monde, circonscrite entre son soir et son matin, est celle d'un jour, *conditionis dies unus*, et Adam est mort avant la fin du monde. Vaincu par le démon, l'homme devenait son captif. L. III, c. xxiii, n. 2; l. V, c. i, n. 1; c. xxi, n. 1, col. 961, 1121, 1179; *Dem.*, c. lxxxiii, p. 719.

5. *Le péché originel dans l'humanité.* — La doctrine du péché originel est affirmée très fortement par l'ensemble des textes sur la *recapitulatio* par le Christ, la *restitutio in pristinum* du genre humain. Elle l'est aussi par des textes directs. D'une manière générale, *nos omnes ex ipso* (Adam), *et, quoniam sumus ex ipso, propterea quoque ipsius hæreditavimus appellationem.* L. III, c. xxiii, n. 2, col. 961. De lui nous avons hérité une certaine ignorance de Dieu, l. V, c. xii, n. 4, col. 1155; la concupiscence, l. V, c. x, n. 1-2; c. xii, n. 3-4, col. 1148-1149, 1154-1155; la douleur, l. III, c. xxiii, n. 3; l. V, c. xv, n. 2; c. xvii, n. 2; c. xxiv, n. 2, col. 962, 1165, 1170, 1187; la mort, *Dem.*, c. xxxi, p. 683 : « Par notre premier père Adam nous étions tous enveloppés et enchaînés dans la mort à cause de sa désobéissance.... Parce que la mort avait établi son empire sur le corps, il était juste et nécessaire qu'une fois abattue par le corps l'homme fût désormais à l'abri de ses coups. Or, le Verbe s'est fait chair, afin que, par le moyen de cette chair, grâce à laquelle il avait dompté, enchaîné et subjugué le péché, ce péché une fois vaincu ne fût plus en nous. »

Le legs d'Adam, ce n'était donc pas seulement la privation des biens préternaturels, ce n'était pas uniquement la mort du corps; c'était encore la mort de l'âme, la privation du don surnaturel de la grâce. « Nous étions dans les liens du péché, devant naître coupables et sujets à la mort. » *Dem.*, c. xxxvii, p. 687. L'incarnation a eu lieu *uti, quemadmodum per priorem generationem mortem hæreditavimus, sic per generationem hanc* (la génération nouvelle par le Christ) *hæreditaremus vitam*, l. V, c. i, n. 3, col. 1122-1123; *uti, quemadmodum per hominem victum descendit in mortem genus nostrum, sic iterum per hominem victorem ascendamus in vitam*, c. xxi, n. 1, col. 1179; *ut quod perdideramus in Adam, id est secundum imaginem et similitudinem esse Dei, hoc in Christo Jesu reciperemus*, l. III, c. xviii, n. 1, col. 932. Les formules abondent qui disent que, par le fait d'Adam, nous naissons pécheurs. Voici deux textes allégués par saint Augustin, *Contra Julianum*, l. I, c. iii, *P. L.*, t. xliv, col. 644, et par Bossuet, *Défense de la tradition et des saints Pères*, part. II, l. VIII, c. xxi-xxii, *Œuvres*, édit. Lachat, Paris, 1862, t. iv, p. 307-309. Le premier, par allusion au serpent d'airain, parle de « la plaie de l'ancien serpent » guérie par Jésus-Christ, qui « donne la vie aux morts. » L. IV, c. ii, n. 7, col. 979. « Voudra-t-on dire, remarque Bossuet, p. 307, que le Fils de Dieu, lorsqu'il donne la vie aux morts, ne guérit que la mort du corps? N'est-ce pas à l'âme qu'il donne la vie? C'était donc à la vie de l'âme que cette plaie de l'ancien serpent portait le coup. » Quant au deuxième texte, l. V, c. xix, n. 1, col. 1175 : *Quemadmodum astrictum est morti genus humanum per virginem* (Ève), *salvatur per Virginem* (Marie), Bossuet dit, p. 308 : « Chicanera-t-on en disant que ce lien nous astreignait à la

peine et non à la coulpe, et que l'obéissance de Marie n'a fait qu'ôter les mauvais effets de la désobéissance d'Ève? Mais, s'il ne s'agissait que des effets, et que le péché d'Ève ne fût pas le nôtre, pourquoi ce Père avait-il appelé, un peu au-dessus, la désobéissance d'Ève « notre désobéissance, » que Marie a guérie en obéissant? » Et Bossuet renvoie au l. V, c. XVII, où nous lisons, n. 1, col. 1169 : *Cujus et præceptum transgredientes, inimici facti sumus ejus. Et propter hoc, in novissimis temporibus, in amicitiam restituit nos Dominus per suam incarnationem, mediator Dei et hominum factus, propitians quidem pro nobis Patrem in quem peccaveramus, et nostram inobedientiam per suam obedientiam consolatus.* De ce même chapitre Bossuet, p. 380, cite encore cette phrase, n. 3, col. 1170 : *uti, quemadmodum per lignum facti sumus debitores Deo, per lignum accipiamus nostri debiti remissionem,* ainsi que ce mot du l. III, c. XXII, n. 4, sur le Christ : *initium viventium factus quoniam Adam initium morientium factus est,* et il fait observer, que « toute la suite du discours et l'esprit même de la comparaison entre Jésus-Christ et Adam, tant inculquée par ce saint martyr (Irénée) après saint Paul, fait voir que, comme ce ne sont pas les seuls fruits de la justice, mais la justice elle-même, que nous possédons en Jésus-Christ, ce ne sont pas aussi seulement les peines du péché, mais le péché même, dont nous héritons en Adam. » L. II, c. XXII, n. 4, col. 784, Irénée dit que le Christ *omnes venit per semetipsum salvare, omnes, inquam, qui per eum renascuntur in Deum, infantes, et parvulos, et pueros, et juvenes, et seniores. Ideo per omnem venit ætatem, et, infantibus infans factus, sanctificans infantes.* Sauver les enfants! « De quoi, argumente Bossuet, p. 307-308, sinon du péché par la grâce du baptême? Voilà donc un véritable péché, qui ne peut être remis aux enfants qu'en leur donnant le sacrement de renaissance, qu'on ne peut donner et qu'on ne donne jamais qu'en rémission des péchés. » Cf. l. III, c. XVIII, n. 7; l. IV, c. XXII, n. 1; l. V, c. XII, n. 3; c. XIV, n. 1; c. XVI, n. 3 : *Deum, quem in primo quidem Adam offendimus, non facientes ejus præceptum, in secundo autem Adam reconciliati sumus, obedientes usque ad mortem facti, neque enim alteri cuidam eramus debitores sed illi cujus et præceptum transgressi fueramus ab initio;* l. V, c. XXXIV, n. 2, col. 937-938, 1046, 1154, 1161, 1168, 1216. Quand on a lu ces textes, on se demande comment P. Beuzart, *Essai sur la théologie d'Irénée,* p. 110, a pu écrire : « Nous ne rencontrons pas chez lui l'idée d'hérédité, de transmission du péché par la filiation, de péché d'origine. » Et l'on reconnaît qu'ils incluent non pas seulement une chute en général, un rejaillissement quelconque de la faute d'Adam sur le genre humain, non pas seulement des pénalités auxquelles tous les hommes sont soumis à cause du péché d'Adam et d'Ève, mais encore l'existence d'un péché originel proprement dit. « Nous avons offensé Dieu dans le premier Adam, » « nous avons transgressé son précepte, » « nous avons péché contre le Père, » la désobéissance d'Adam est « notre désobéissance, » par suite de « l'antique désobéissance » nous étions « dans les liens du péché, devant naître coupables et sujets à la mort : » ces expressions vont au delà de la transmission à la postérité d'Adam des peines encourues par notre premier père. Sur ce point J. Turmel, *Le dogme du péché originel dans saint Augustin,* dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses,* Paris, 1901, t. VI, p. 425-426, manque d'exactitude.

Très explicite en ce qui regarde l'existence du péché originel, Irénée ne s'attache pas à préciser sa nature. Dans l'ensemble il professe un certain optimisme et, selon la ligne des Pères grecs, il insiste plus sur la liberté de l'homme que sur la nécessité de la grâce. Il n'est pas frappé, au même degré que saint Augustin, par l'emprise de la concupiscence; suivant saint Paul sur le fait de notre solidarité avec Adam, il s'inspire rarement des textes de l'apôtre sur le caractère tragique de la lutte entre la chair et l'esprit qui se passe en nous. Il atténue, plutôt qu'il ne l'aggrave, la culpabilité d'Adam. Adam « n'avait pas encore le parfait usage de ses facultés; aussi fut-il facilement trompé par le séducteur. » *Dem.,* c. XII, p. 668. Le péché commis, Adam se cacha, non point pour fuir Dieu, mais parce qu'il se jugeait indigne de paraître devant lui, et se vêtit de feuilles de figuier, non d'autres feuilles *quæ minus corpus ejus vexare potuissent,* par esprit de pénitence. Aussi Dieu maudit-il non pas lui, mais la terre et le serpent. Irénée s'indigne contre Tatien et tous ceux qui refusent d'admettre le salut d'Adam, *semper seipsos excludentes a vita in eo quod non credant inventam ovem quæ perierat.* Car *necesse fuit Dominum ad perditam ovem venientem, et tantæ dispositionis recapitulationem facientem et suum plasma requirentem, illum ipsum hominem salvare qui factus fuerat secundum imaginem et similitudinem ejus, id est Adam.., uti non vinceretur Deus neque infirmaretur ars ejus.* Voir l. III, c. XXIII, col. 960-965. Quant à la postérité d'Adam, Irénée n'est pas de ceux qui supposent qu'elle a été blessée dans sa nature en tant que telle. La descendance d'Adam fidèle aurait-elle hérité des privilèges du premier père? Oui, d'après Irénée, en ce qui concerne la grâce et l'immortalité, et même, semble-t-il, l'exemption de la douleur. Mais, muni de ces privilèges, chacun aurait eu à les conserver par le bon usage de la liberté; l'abus aurait entraîné leur perte. De par sa nature d'être créé, l'homme ne pouvait naître parfait et confirmé en grâce. L. IV, c. XXXVIII, n. 1, col. 1105. En fait, Adam n'a pas été fidèle; nous héritons de sa désobéissance, et nous naissons privés de la grâce, débiteurs de la mort, condamnés à souffrir, sujets à la concupiscence, mais libres toujours, et, parce que libres, *potentes retinere et operari bonum et potentes rursum amittere id et non facere.* L. IV, c. XXXVII, n. 2, col. 1100. Ainsi le péché n'est pas seulement héréditaire, mais individuel, pas seulement une conséquence de l'acte d'Adam, mais un acte qui nous est propre, et le devoir nous incombe de faire le bien et d'éviter le mal, de faire certaines choses *quasi bona et egregia,* de nous abstenir de certaines autres, *non solum operibus sed etiam his cogitationibus quæ ad opera ducunt quasi malis et nocivis et nequam.* L. II, c. XXXII, col. 826-827. La liberté n'a pas subi de dommages par suite du péché originel. Il est faux qu'on ait le droit de « taxer de pélagianisme avant la lettre » la doctrine d'Irénée, avec P. Beuzart, *Essai sur la théologie d'Irénée,* p. 64; nous verrons que la nécessité de la grâce n'est pas méconnue par lui. Il est vrai qu'il se prononce fortement en faveur de la liberté. C'est un trait qui lui est commun avec les Pères grecs, et qui s'explique par la nécessité de maintenir le libre arbitre contre la prédestination fataliste des gnostiques. La liberté de l'homme étant restée intacte, dira-t-on que sa nature est amoindrie du fait de la captivité sous l'empire du démon où il est tombé dans la personne d'Adam? On a cru pouvoir le conclure de ces mots : *Non erat possibile eum hominem qui simul victus fuerat et elisus per inobedientiam replasmare et obtinere bravium victoriæ.* L. III, c. XVIII, n. 2, col. 932; cf. J. Chaine, *Le Christ rédempteur d'après saint Irénée,* Le Puy, 1919, p. 57. Mais cet homme vaincu, c'est dans l'ordre surnaturel qu'il ne peut vaincre, c'est l'immortalité, dont il est déchu par sa désobéissance, l. III, c. XX, n. 2, col. 943, qu'il ne peut conquérir par ses propres forces; il ne s'agit point là d'une atteinte portée à la nature. Ce qu'il ne pouvait par lui-même il le peut par le Christ. Le Christ est

venu, *adversus inimicum nostrum bellum provocans et elidens eum qui, in initio, in Adam captivos duxerat nos*, et il a refaçonné l'homme surnaturel, *destruens adversarium nostrum et perficiens hominem secundum imaginem et similitudinem Dei* L. V, c. XXI, n. 1, 2, col. 1179, 1180. Qu'est-ce donc, au juste, que cette captivité diabolique? Le péché : *quoniam enim in initio homini suasit transgredi præceptum Factoris, ideo eum habuit in sua potestat , potestas autem ejus est transgressio, et apostasia, et his colligavit hominem.* Qu'est-ce que la délivrance de cette captivité? La délivrance du péché, le salut : *qui ante captivus ductus fuerat homo extractus est a possessoris potestate, secundum misericordiam Dei Patris, qui miseratus est plasmati suo, et dedit salutem ei, per Verbum, id est per Christum, redintegrans, ut experimento discat homo quoniam non a semetipso sed donatione Dei accipit incorruptelam*, n. 3, col. 1182.

E. Girard, *Exposé critique des opinions d'Irénée sur le peché*, Strasbourg, 1861; E. Klebba, *Die Anthropologie des heil. Irenäus*, Leipzig, 1894 : cf. H. Koch, dans la *Theologische Quartalschrift*, Tubingue, 1896, t. LXXVIII, p. 325-327.

*IV. LE VERBE INCARNÉ ET RÉDEMPTEUR.* — 1° *Le Verbe incarné.* — En combattant les gnostiques, Irénée a réfuté d'avance toutes les hérésies christologiques des premiers siècles. Les gnostiques se classent en deux catégories. Les uns niaient la divinité du Christ et voyaient en lui un homme, supérieur au reste des hommes, mais uniquement homme, né de Joseph et de Marie : c'était le cas de Carpocrate, l. I, c. XXV, n. 1; de Cérinthe, l. I, c. XXVI, n. 1; des ébionites, l. I, c. XXVI, n. 2; l. III, c. XXI, n. 1; l. IV, c. XXXIII, n. 4; l. V, c. 1, n. 3, col. 680, 686, 946, 1074-1075, 1122-1123. Les autres refusaient au Christ une humanité véritable. Distinguant de l'homme-Jésus le Christ, non divin, intermédiaire entre Dieu et les hommes, ils admettaient, non sans variétés dans la manière d'entendre cette théorie, que le Christ s'était uni à Jésus, pour un certain temps, dans de certaines circonstances, en vue de l'œuvre rédemptrice, mais sans jamais être l'un de nous, vraiment homme et passible; ou bien, convaincus que le Sauveur n'avait pu s'unir même accidentellement à la matière mauvaise, ils enseignaient que le Christ, souffrant seulement en apparence, n'eut qu'une apparence de corps, ou tout au plus un corps de matière céleste, et qu'ainsi il a pu traverser Marie, mais non point naître d'elle. Cf. l. I, c. VII, n. 2; l. III, c. XVI, n. 1; l. IV, c. XXXIII, n. 3, col. 513-516, 920, 1073-1074 (Valentin et son école); l. I, c. XV, n. 3, col. 620-621 (Marc); c. XXIV, n. 2, col. 674 (Saturnil); n. 4, col. 677 (Basilide); c. XXVII, n. 2; l. IV, c. XXXIII, n. 2, col. 688, 1073 (Marcion); l. I, c. XXX, n. 12-13, col. 702 (les ophites); E. de Faye, *Gnostiques et gnosticisme*, Paris, 1913, p. 41, 44-45, 60-66, 86-87, 91-92, 108-109, 111-112, 139-146, 161-163, 243-244, 323, 438-443. Contre eux Irénée démontre que le Christ est vraiment Dieu et homme.

1. *La nature humaine.* — Que le Christ soit homme, c'est un des principaux articles de la foi. » L'Église a reçu des apôtres et de leurs disciples la foi que voici : elle croit en un seul Dieu, Père tout-puissant..., et en un seul Jésus-Christ, Fils de Dieu, qui s'est fait chair pour notre salut. » L. I, c. X, n. 1, col. 549; cf. *Dem.*, c. VI, p. 661. Irénée prouve cette vérité par le Nouveau Testament, l. III, c. XVI-XXII, col. 919-960, et *passim* : *necesse habemus universam apostolorum de Domino nostro Jesu Christo sententiam adhibere et ostendere.* L. III, c. XVI, n. 1, col. 920. Il la prouve par l'Ancien Testament; les prophètes ont annoncé dans tous leurs détails les actes de l'humanité du Christ : *legite diligentius id quod ab apostolis est Evangelium nobis datum et legite diligentius prophetas, et invenietis universam actionem, et omnem doctrinam et omnem passionem Domini nostri prædictam in ipsis.* L. IV, c. XXXIV, n. 1, col. 1083; cf. c. X, col. 999-1001; *Dem.*, c. L-LXXXVI, p. 698-721. Il la prouve en établissant que l'incarnation est une condition nécessaire de la rédemption. L. III, c. XVIII, n. 7; c. XIX, n. 1; l. V, c. XIV, n. 2-3, col. 937-940, 1161-1163. Nous retrouverons cet argument et nous en dirons la valeur quand nous traiterons de la nécessité de l'incarnation et de la rédemption d'après Irénée. Une tendance commune à tous les gnostiques était le besoin de rédemption; on s'explique qu'Irénée ait considéré l'incarnation du Verbe comme un postulat de l'œuvre rédemptrice. Il la prouve par le dogme de la résurrection : « si donc il n'est pas né, il n'est pas mort non plus, et, s'il n'est pas mort, il n'est pas non plus ressuscité des morts, et, s'il n'est pas ressuscité des morts, il n'a pas triomphé de la mort et n'en a pas détruit l'empire, et, s'il n'a pas triomphé de la mort, comment pourrons-nous nous élever jusqu'à la vie, nous qui, dès les commencements, sommes tombés sous les coups de la mort? Or, ceux qui n'admettent pas le salut de l'homme, qui ne croient pas que Dieu doive les ressusciter d'entre les morts, ceux-là méprisent aussi la naissance de Notre-Seigneur. » *Dem.*, c. XXXIX, p. 688-689. Enfin, pour prouver l'existence de la nature humaine du Christ, Irénée part du dogme de l'eucharistie : si le Christ ne s'est pas fait homme, le calice de l'eucharistie n'est pas son sang et le pain que nous rompons n'est pas son corps. L. IV, c. XVIII, n. 4-5; c. XXXIII, n. 2; l. IV, c. I, n. 2; c. II, n. 2, col. 1026-1029, 1075, 1122, 1124-1125. Voir EUCHARISTIE, t. V, col. 1129.

Pas de distinction entre le Christ et Jésus. Il n'y a qu'un Christ Jésus, homme véritable. L. III, c. XVII, n. 6; c. XVIII, col. 925-926, 932-938. Vrai homme, il eut un corps, comme le nôtre, un corps passible; et une âme semblable à notre âme. Il eut un vrai corps, né d'une femme comme le nôtre, né de Marie, *quæ ex hominibus habebat genus, quæ et ipsa erat homo*, l. III, c. XIX, n. 3, col. 941, de la race juive, de la famille d'Abraham, de la tribu de Juda, de la maison de David; sa généalogie est connue, il est né à Bethléem, il a été enfant, dans les langes, il a grandi et passé par tous les âges, il a fui en Égypte, il a subi la condition humaine, parlant, dormant, ayant faim et soif, mangeant et buvant. L. II, c. XXII, n. 4; l. III, c. XVI, n. 2-4; c. XVIII, n. 3, 7; c. XIX, n. 2; c. XX, n. 4; c. XXI, n. 3-5; c. XXII; l. IV, c. IV, n. 1; c. VI, n. 7; c. IX, n. 2; c. XXXI, n. 2; c. XXXIII, n. 2, 11; l. V, c. I, n. 2; c. XXI, n. 1-2, col. 784, 921-924, 933, 937, 940-941, 945, 949-952, 955-960, 981, 990, 998, 1069, 1073, 1080, 1122, 1179-1181; *Dem.*, c. XXX, XXXV-XL, XLV, LIII, LVII-LXVI, p. 683, 686-689, 694, 699-700, 703-709. Son corps était passible : il a été las, il a pleuré, il a souffert, il a sué le sang, il a été crucifié sous Ponce-Pilate, il est mort sur la croix, de son côté ouvert ont jailli l'eau et le sang, il a été enseveli. L. I, c. IX, n. 3; c. X, n. 1, 3; c. XX, n. 2; l. II, c. XX; c. XXXII, n. 4; l. III, c. XII, n. 9; c. XVI, n. 5-9; c. XVIII; c. XIX, n. 2-3; c. XX, n. 4; c. XXII, n. 2; l. IV, c. II, n. 4; c. VII, n. 2; c. IX, n. 2; c. XX, n. 8; c. XXIII, n. 2; c. XXIV; c. XXV; n. 1-2; c. XXXIII, n. 1-2, 12; l. V, c. VII, n. 1; c. XVI, n. 2; c. XVIII, n. 1; c. XXXI, n. 1-2, col. 541, 549, 553, 653, 776-779, 829, 902, 921-929, 932-938, 940-941, 945, 957, 978, 991, 998, 1038, 1048-1051, 1072-1073, 1081, 1139, 1168, 1172, 1208-1209; *Dem.*, c. III, XXV, XXXIX, XLI, XLVIII, LXI-LXXXII, XCV, XCVII, p. 662, 678, 688, 690, 696, 706-719, 726, 728. Le Christ eut une âme humaine, sensible et raisonnable; puisque « l'homme est composé de corps et d'âme, » l. IV, præf., n. 4, col. 975, nous saurions, même s'il ne le disait pas, qu'Irénée attribue une âme au Christ. Mais il le dit expressément, l. III, c. XXII, n. 1, col. 956 : *Nos autem quoniam corpus su-*

*mus de terra acceptum, et anima accipiens a Deo spiritum, omnis quicumque confitebitur; hoc itaque factum est Verbum Dei, suum plasma in semetipsum recapitulans, et propter hoc filium hominis se confitetur.* Cf. l. I, c. xv, n. 1; l. II, c. xxxii, n. 1, 3, col. 680, 826, 828. P. Beuzart, *Essai sur la théologie d'Irénée*, prétend, p. 100, qu'« Irénée ne se rend pas très bien compte de la nécessité d'une âme humaine, de là une tendance au docétisme qui demeure toute logique et bien inconsciente, » et, p. 98, que « lui qui prend soin d'ajouter l'esprit, πνεῦμα, aux deux composants de l'homme naturel, corps et âme ou esprit, ne parle point de l'âme, *anima* ou ψυχή, de la personne du Christ. » Nous avons constaté qu'Irénée est très hostile à tout docétisme et parle de l'âme du Christ, *anima*. Le mot ψυχή se lit dans deux fragments grecs du *Contra hæreses :* dans l'un, l. V, c. i, n. 1, col. 1121, il dit que le Christ « a donné son âme, ψυχήν, pour nos âmes, ψυχῶν; » dans l'autre, l. III, c. xxii, n. 2, col. 957, il cite Matth, xxvi, 38 : « Mon âme, ψυχή, est triste. » Il a cette formule saisissante, l. V, c. xiv, n. 3, col. 1162 : *Si quis igitur secundum hoc alteram dicit Domini carnem a nostra carne quoniam ille quidem non peccavit, neque inventus est dolus in anima ejus, nos autem peccatores, recte dicit.* S'il n'a point péché, le Christ a connu la tentation. L. III, c. xix, n. 3; l. V, c. xxi, n. 2, col. 941, 1180-1181. Et même, d'après Irénée, si étroite est la similitude, sauf le péché, entre le Christ et nous, entre l'âme du Christ et la nôtre, que le Christ, dans sa nature humaine, n'a pas été exempt d'ignorance; Irénée, l. II, c. xxvi, n. 6-8, col. 808-811, entend au pied de la lettre Marc., xiii, 32, sur l'ignorance du jour du jugement. Cf. J. Lebreton, *Les origines du dogme de la Trinité*, p. 449. Notons enfin, avec D. L. Tonetti, *L'anima di Cristo nella teologia del Nuovo Testamento e dei Padri*, III, *Verbum caro factum est*, dans la *Rivista storico-critica delle scienze teologiche*, Rome, 1910, t. vi, p. 262, que l'existence parfaite de l'âme, être spirituel, raisonnable, doué de volonté, est très évidente dans la doctrine de la descente *ad inferos;* nous trouverons cette doctrine chez Irénée.

Ne quittons pas ce sujet sans nous arrêter à la chronologie de la vie du Christ. Irénée met sa naissance vers la 41ᵉ année d'Auguste, l. III, c. xxi, n. 3, col. 949, qu'il compte sans doute à partir de la mort de César (donc la 44ᵉ année = 14 de l'ère chrétienne!) Plus loin, l. IV, c. vi, n. 2, col. 987, il le fait naître *a temporibus Tiberii* (date sensiblement concordante), mais place encore sous Tibère son ministère, l. IV, c. xxii, n. 2, col. 1047. On connaît aussi l'opinion d'Irénée sur l'âge du Christ à sa mort. L. II, c. xxxii, col. 781-786. A l'encontre des gnostiques, suivant qui le Christ ne prêcha que pendant une année après son baptême et subit la Passion le douzième mois, Irénée dit que l'Évangile de saint Jean commémore trois célébrations de la Pâque par le Seigneur après son baptême et, de la sorte, renverse l'opinion gnostique. L. I, c. iii, n. 2; l. II, c. xx, n. 1; c. xxii, n. 3, col. 472, 777-778, 782-783. Irénée dit encore que le Christ fut baptisé à trente ans. L. II, c. xxii, n. 4, col. 783. On s'attendrait à cette conclusion qu'il mourut trois ans après son baptême. Eh bien! pas du tout. Distinguant cinq âges dans la vie humaine : *infantes, et parvulos, et pueros, et juvenes, et seniores*, et précisant que *triginta annorum ætas prima indolis est juvenis et extenditur usque ad quadragesimum annum.., a quadragesimo autem et quinquagesimo anno declinat jam in ætatem seniorem*, il avance que cet âge *senior* était celui qu'avait le Seigneur quand il enseignait, *quam habens Dominus noster docebat*, n. 4, 5, col. 784, 784-785. Il suppose donc que le Christ n'enseigna pas tout de suite après son baptême, mais qu'il continua sa vie cachée jusqu'à ce qu'il eut atteint l'âge parfait du maître. Tel serait le sens de ces mots, n. 4, col. 783, 784 : *Triginta quidem annorum existens* (le commencement de l'âge du *juvenis*) *cum veniret ad baptismum, deinde, magistri ætatem perfectam habens, venit Hierusalem... : magister ergo existens, magistri quoque habebat ætatem..., senior in senioribus ut sit perfectus magister in omnibus.* Cf. Massuet, *Dissert.*, III, a. 7, n. 72, col. 321-322. A l'appui de cette opinion que le Christ enseigna entre 40 et 50 ans, Irénée cite l'Évangile de saint Jean et tous les presbytres réunis en Asie, auprès de Jean, disciple du Seigneur, qui attestent *id ipsum tradidisse eis Joannem*, n. 5, col. 785. Nous nous expliquerons sur la portée de ce témoignage des presbytres, lorsque nous examinerons les sources d'Irénée. Quant à l'Évangile, Irénée vise le *Quinquaginta annos nondum habes*, Joan., viii, 57 : *dicitur ei qui jam quadraginta annos excessit, quinquagesimum autem nondum attigit, non tantum multum a quinquagesimo anno absistat*, n. 6, col. 785. Évidemment l'erreur sur l'âge du Christ vient de ce qu'on a donné à ce verset une interprétation stricte. Cette erreur a influé sur une autre erreur d'Irénée, d'après laquelle Ponce Pilate aurait été procurateur de l'empereur Claude. *Dem.*, c. lxxiv, p. 715; cf. A. Harnack, *Des heil. Irenäus Schrift zum Erweise der apostolischen Verkündigung*, Leipzig, 1907, p. 62-63. Ajouterons-nous qu'A. Pagi, *Critica historico-chronologica in universos Annales ecclesiasticos Baronii*, Anvers, 1705, t. i, p. 24, a émis, d'une façon purement gratuite, l'hypothèse que le passage d'Irénée sur l'âge du Christ n'est pas authentique? A. Dufourcq, *Saint Irénée* (collection *Les saints*), 2ᵉ édition, Paris, 1904, p. 130, a élargi le sens de ce passage, quand il écrit qu'Irénée a prolongé le ministère du Christ « jusque vers cinquante ou soixante ans. » Il fait également dire, p. 131, à Irénée que le Christ ressuscité passa dix-huit mois avec ses disciples avant de monter au ciel; c'est là une opinion gnostique rapportée, non approuvée, par l'auteur du *Contra hæreses*, l. I, c. iii, n. 2, col. 469. Cf. J. Chapman, dans *The Journal of theological studies*, 1908, t. ix, p. 42-61; J. Hoh, *Die Lehre des heil. Irenäus über das Neue Testament*, Munster, 1919, p. 160-166.

2. *La nature divine.* — « Voici l'enseignement méthodique de notre foi.... Quant au second article, le voici : c'est le Verbe de Dieu, le Fils de Dieu, Jésus-Christ Notre-Seigneur..., par lequel tout a été fait et qui, dans la plénitude des temps, pour récapituler et contenir toutes choses, s'est fait homme, né des hommes, s'est rendu visible et palpable, afin de détruire la mort et de montrer la vie, et de rétablir l'union entre Dieu et l'homme. » *Dem.*, c. vi, p. 664. Toute la christologie et toute la sotériologie sont dans ces lignes, en particulier l'affirmation de l'existence de la nature divine et de la nature humaine du Christ. Dire que Jésus-Christ, c'est le Verbe de Dieu fait homme, c'est dire, puisque le Verbe est Dieu, consubstantiel au Père, que la nature divine, tout comme la nature humaine, appartient au Christ. Voyons comment Irénée présente cette vérité.

« Il faut croire qu'il y a un Fils de Dieu, et qu'il existe non pas seulement au moment où il va paraître au monde, mais même avant la création du monde.... Celui qui, au commencement, était le Verbe auprès du Père, celui par qui tout a été fait, c'est bien le même qui est son Fils. » *Dem.*, c. xliii, p. 691-692. Préexistant à son avènement terrestre, préexistant au monde, il est celui par qui le monde a été créé, et il a tout pouvoir sur la création. L. III, c. vi, n. 1; l. IV, c. xx, n. 2, col. 860, 1033. Il est le « seul Jésus-Christ, Fils de Dieu, incarné pour notre salut, » dont les prophètes ont annoncé la naissance, la vie, la mort, la résurrection, l'ascension et le second avènement, dans la gloire du Père, comme juge suprême du monde.

L. I, c. x, n. 1, col. 549-552; cf. l. III, c. v, n. 3; c. xvi, n. 2, 3; c. xix, n. 2; c. xxi, n. 1, 3; l. IV, c. ix, n. 2; c. x-xi, xxiii-xxiv, xxvi, n. 1; c. xxxiii, col. 859, 921, 922, 940-941, 946, 949, 998, 999-1003, 1047-1050, 1052-1053, 1072-1086; *Dem.*, c. xxv, xxviii, xxx, xxxv, xl, surtout xliv-lxxxvi, où l'argument se déroule avec ampleur et s'achève de la sorte : « Si les prophètes ont annoncé d'avance que le Fils de Dieu se manifesterait sur la terre, en quel lieu du monde, de quelle manière et dans quelles conditions il apparaîtrait ici-bas, si le Seigneur a vérifié toutes ces prophéties en sa personne, notre foi en lui repose sur un fondement inébranlable, » c. xcvii, xcviii, p. 679, 682, 683, 686, 689, 692-721, 728, 730. Lui, qui a été prophétisé, il a parlé par les prophètes. *Cont. hær.*, l. III, c. xvii, n. 1; l. IV, c. xx, n. 4, col. 929, 1034; *Dem.*, c. v, xxxiv, p. 664, 685. Il a conduit toute l'histoire d'Israël par ses théophanies (voir les textes plus haut). Dans tout le passé antérieur à son existence terrestre, il a été l'unique révélateur du Père et celui par qui seul les justes étaient sauvés. L. IV, c. v-vii, xi, xxxi, n. 2, col. 983-993, 1001-1003, 1047.

Quand il s'est fait homme, il est né d'une Vierge, Marie, conçu non d'un homme, Joseph, mais par l'opération du Saint-Esprit. L. I, c. x, n. 1; l. III, c. xvi, n. 2; c. xviii, n. 3; c. xix, n. 1, 3; c. xx, n. 3; c. xxi-xxii; l. IV, c. xxiii, n. 1; c. xxxiii, n. 4; l. V, c. i, n. 3; c. xix, n. 2; c. xxi, n. 1, col. 549, 921, 933, 938, 941, 944, 946-960, 1048, 1075, 1080, 1122-1123, 1176, 1179; *Dem.*, c. xxxii, xxxv-xxxvii, xxxix-xl, li, liii, liv, lvii, lix, lxiii, p. 684, 686-687, 688-689, 698, 700-701, 703, 704, 705, 708. Il a été reconnu Dieu par Jean-Baptiste, les anges, les mages, Siméon. *Dem.*, c. xli, lviii, p. 690, 704; *Cont. hær.*, l. III, c. xvi, n. 4, col. 923. Il a été appelé Fils de Dieu par les Écritures, il s'est appelé Fils de Dieu lui-même. L. III, c. vi, n. 1-2; c. ix-xi, n. 1-6; c. xii, xvi-xix, col. 860-861, 868-884, 892-910, 919-941. Irénée n'a pas creusé cette notion de « Fils de Dieu » comme l'a fait l'exégèse récente : il n'a pas classé les textes, dégagé toutes les nuances de leur contenu, montré que tantôt la divinité y est sous-entendue et implicite, tantôt expressément affirmée. Mais il a su mettre à profit quelques-uns des textes les plus probants. Il note soigneusement que le Christ est le Fils par excellence, *ipsum solum esse Filium Dei*, l. II, c. xxxii, n. 4, col. 828; cf. l. IV, c. xxxvi, n. 1, col. 1090-1091, sur la parabole des vignerons : *A quo igitur missus est Filius ad eos colonos, qui interfecerunt eum, ab hoc et servi; sed Filius quidem, quasi a Patre veniens, principali auctoritate dicebat : Ego autem dico vobis; servi autem quasi a Domino serviliter, et propter hoc dicebant : Hæc dicit Dominus.* Il relève la grande nouveauté de la venue du Christ et de son affirmation qu'il est le Fils de Dieu, l. IV, c. xxxiv, n. 1, col. 1083 : *Si autem subit vos hujusmodi sensus ut dicatis : Quid igitur Dominus attulit veniens? cognoscite quoniam omnem novitatem attulit, semetipsum afferens qui fuerat annuntiatus.* Il professe que le Fils est Dieu, comme son Père, et identique au Verbe. Le Christ a exercé « la vraie et souveraine justice. » Il est, à la fois, « le tout premier-né au conseil du Père, le Verbe parfait, gouvernant tout et réglant tout par lui-même sur la terre, » et « le premier-né de la Vierge, homme juste, saint, adorateur de Dieu, bon, agréable à Dieu, parfait en tout. » *Dem.*, c. lx, xxxix, p. 706, 689. Il remettait les péchés, *Cont. her.*, l. V, c. xvii, n. 1, col. 1169. Il faisait des miracles et le soleil s'est miraculeusement obscurci à sa mort. *Cont. hær.*, l. II, c. xxxi, n. 2; l. IV, c. xxvii, n. 2; c. xxxiii, n. 12; l. V; c. xvii, n. 2, col. 824-825, 1058, 1081, 1169-1170. *Dem.*, c. lxvii, p. 709-710. Il est descendu aux enfers. *Cont. hær.*, l. III, c. xx, n. 4; l. IV, c. xxii, n. 1; c. xxvii, n. 2; c. xxxiii, n. 1; l. V, c. xxxi, n. 1-2, col. 945, 1046-1047, 1058, 1072, 1081, 1208-1209; *Dem.*, c. lxxviii, p. 717. Voir ici t. iv, col. 579-580, 603. Il est ressuscité, *in carne, corporaliter*, d'entre les morts, le troisième jour. L. I, c. x, n. 1; l. II, c. xxxii, n. 3; l. III, c. xvi, n. 3, 5, 6, 9; c. xviii, n. 3; c. xix, n. 3; l. IV, c. ii, n. 4; c. ix, n. 2; c. xxvi, n. 1; c. xxxii, n. 2; c. xxxiii, n. 13; l. V, c. vii, n. 1; c. xxxi, col. 549, 822, 922, 924, 925, 928, 929, 933, 934, 941, 978, 997, 1053, 1073, 1082, 1139, 1208-1210; *Dem.*, c. iii, xxxviii-xxxix, lxii, lxxii-lxxiii, lxxvi, lxxxiii, p. 662, 687-689, 707-708, 714-715, 716, 719. Il a donné à ses disciples le pouvoir de régénérer les âmes. L. III, c. xvii, n. 1, col. 929. Il est monté au ciel. L. I, c. x, n. 1 *(in carne in cælos ascensionem)*; l. II, c. xxxii, n. 3; l. III, c. xvi, n. 8 (*carnalem assumptionem*), 9; c. xviii, n. 3; c. xix, n. 3; l. IV, c. xxxii, n. 3; l. V, c. xxxi, n. 1, 2, col. 549-550, 828, 927, 928, 934, 941, 1082, 1092, 1210; *Dem.*, c. xli, lxxxiii, lxxxviii, p. 690, 719, 722. Il est assis à la droite du Père. L. III, c. xvi, n. 3, 9, col. 923, 929; *Dem.*, c. lxxxv, p. 720. Il a envoyé le Saint-Esprit aux apôtres, et il l'envoie à toute la terre. *Cont. hær.*, l. III, c. xvii, n. 2-3, col. 929-930; *Dem.*, c. xli, p. 690. Il est la résurrection, lui, le premier-né des morts, il est la paix et le rafraîchissement des morts, le prince de la vie de Dieu. *Cont. hær.*, l. II, c. xxii, n. 4; l. III, c. xvi, n. 4; c. xix, n. 3; l. IV, c. v, n. 2; c. xx, n. 2; c. xxiv, n. 1; l. V, c. xxxi, n. 2, col. 784, 923, 941, 985, 1033, 1049, 1209; *Dem.*, c. xxxviii-xxxix, p. 687-690. Son nom triomphe des démons, des esprits mauvais et de toutes les forces rebelles, *Dem.*, c. xcvi-xcvii, p. 728, et procure les charismes. *Cont. hær.*, l. II, c. xxxii, n. 4, col. 829. Il donne la vie éternelle; le salut vient de lui. L. IV, c. x, n. 1; c. xxii, n. 2, col. 1000, 1048; *Dem.*, c. li, p. 698. Il a la primauté en toutes choses, au ciel et sur la terre. *Cont. hær.*, l. III, c. xvi, n. 3, 6; l. IV, c. xx, n. 2, col. 922, 926, 1033; *Dem.*, c. xl, xlviii, p. 689, 696. Il est le maître de l'heure. L. III, c. xvi, n. 7, col. 926. Il est la lumière du monde. L. III, c. xvi, n. 4, col. 925. Sa présence remplit le monde, il a changé le monde, il est le roi de l'univers, le Seigneur de tous, le roi de tous les sauvés, le roi de tous, le roi éternel. *Dem.*, c. xxxiv, xli, xlix, li, lii, lvi, lviii, lxi, lxvi, xcv, p. 677, 690, 697, 698-699, 701-702, 704, 706-707, 709, 726; *Cont. hær.*, l. III, c. xxi, n. 9, col. 954. Il est l'Être. *Dem.*, c. xcv, p. 726. Il est exalté au-dessus de tout. *Dem.*, c. lxxxviii, p. 722. Il reviendra, dans la gloire, juger le genre humain, vivants et morts. *Cont. hær.*, l. I, c. x, n. 1; l. III, c. xvi, n. 6, 8; c. xix, n. 2; l. IV, c. xx, n. 2; c. xxii, n. 2; c. xxx, n. 1, col. 549, 925, 928, 1033, 1047, 1073; *Dem.*, c. xli, lxii, lxxxv, p. 690, 708, 720. Son règne n'aura pas de fin. *Cont. hær.*, l. IV, c. xx, n. 11, col. 1040; *Dem.*, c. xxxvi, lxiv, p. 687, 708. Pourrait-on marquer avec plus de force la nature divine du Christ?

3. *L'union hypostatique.* — Irénée n'a pas la formule « union hypostatique », mais il en expose la réalité mystérieuse. Voir Hypostase, col. 374; Hypostatique (Union), col. 451-452, non seulement à l'encontre de ce qui sera le monophysisme, mais aussi de manière à battre en brèche les futures affirmations de Nestorius, que, dans certains milieux, on se complaît à rattacher à Irénée. Cf. P. Galtier, *L'évêque docteur : saint Irénée de Lyon*, dans les *Études*, Paris, 1913, t. cxxxvi, p. 213-214.

Irénée emploie le mot « incarnation, » σάρκωσις. L. I, c. ix, n. 3; c. x, n. 1; l. III, c. xvii, n. 4; c. xviii, n. 3, c. xix, n. 1; l. V, c. v, n. 1; c. xvii, n. 1, col. 541, 549, 931, 933, 939, 1121, 1169 (l. III, c. xxi, n. 8, col. 953, il parle de la verge de Moïse *incarnata*); *Dem.*, c. ix, xxxii, liii, xcvii, p. 666, 684, 699, 728. Il dit que le Verbe, le Verbe de Dieu, s'est incarné, est chair, est né dans la chair, s'est fait chair, est venu dans la chair. *Cont. hær.*, l. III, c. ix, n. 1; c. xviii, n. 7; c. xix,

n. 9; l. IV, c. xx, n. 2-4, c. xxxiii, n. 1; l. V, c. xiv, n. 1, col. 869, 937, 940, 1033, 1034, 1080, 1161; *Dem.*, c. liii, xciv, p. 699, 725-726. Ou encore que Dieu s'est fait homme, *Cont. hær.*, l. III, c. xxi, n. 1, col. 946; que le Fils de Dieu s'est fait ce que nous sommes, *quod et nos*, l. IV, c. xxxiii, n. 1, col. 1080; qu'il s'est fait homme, l. IV, c. xx, n. 8, col. 1038; qu'il s'est fait fils de l'homme, l. III, c. xvi, n. 3, 8; l. IV, c. xxxiii, n. 11, col. 926, 929, 1080; *Dem.*, c. xxxvi, xcii, p. 687, 725; qu'il est fils du Très-Haut et de David, *Cont. hær.*, l. III, c. xvi, n. 3, col. 923; que le Fils de Dieu, qui est le Verbe du Père, s'est fait fils de l'homme, l. III, c. xviii, n. 6; c. xix, n. 3, col. 936, 941; que le Verbe, le Verbe de Dieu, le Verbe de Dieu le Père, s'est fait homme, l. III, c. xvi, n. 6; c. xviii, n. 7; c. xix, n. 1; c. xx, n. 2; l. V, c. xiv, n. 2; c. xvi, n. 2; c. xvii, n. 3, col. 926, 938, 939, 944, 1162, 1167, 1170; *Dem.*, c. vi, lxvi, p. 664, 709; qu'il s'est fait homme parmi les hommes, *Cont. hær.*, l. IV, c. xx, n. 4, col. 1034; qu'il s'est fait la substance de l'homme, l. V, c. ii, n. 2, col. 1125. Ou bien que Dieu s'est répandu, *effudit semetipsum*, l. V, c. ii, n. 1, col. 1124; qu'il y a eu avènement du Seigneur selon l'homme, l. IV, c. xx, n. 11, col. 1093; avènement du Fils de Dieu selon l'homme, l. IV, c. xxvi, n. 1, col. 1053 (lire : ἡ κατ' ἄνθρωπον (non : οὐρανόν) παρουσία τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ); avènement du Verbe du Père comme homme, *Dem.*, c. liii, p. 699-700; avènement visible de Notre-Seigneur, c. xcvii, p. 728; avènement du Fils de Dieu et économie de son incarnation, c. xcix, p. 730, 731. Le mot « économie, » οἰκονομία, est familier à Irénée et, en général, aux Pères grecs; il désigne la grâce de l'incarnation et l'ensemble du plan divin pour le salut des hommes par le Verbe incarné. La traduction latine le rend par *dispositio*. Cf. *Dem.*, c. vi, xlvii, p. 664, 695; *Cont. hær.*, l. I, c. x, n. 1, 3; l. III, c. xvi, n. 6, 8; c. xvii, n. 1, 4, col. 549, 556, 925, 926, 929, 931, etc. Une particularité de cette traduction, extrêmement curieuse au point de vue de la langue, c'est qu'habituellement elle met au masculin les mots qui se rapportent au Verbe incarné. Cf., par exemple, l. III, c. xvi, n. 2, col. 921 : *Quoniam Joannes unum et eumdem novit Verbum Dei, et hunc esse Unigenitum, et hunc incarnatum esse pro salute nostra Jesum Christum Dominum nostrum sufficienter... demonstravimus.* Il a même, n. 7, col. 926 : *Dominus noster.., cum sit ipse, et Unigenitus Patris, et Christus qui prædicatus est, et Verbum Dei incarnatus.* La raison de cette anomalie est sans doute qu'il calque le relatif du mot *Verbum* sur le grec, où il est masculin; cf., par exemple, l. III, c. xix, n. 1, col. 939, où *Verbo Dei qui incarnatus est* traduit τῷ σαρκωθέντι Λόγῳ τοῦ Θεοῦ. Parfois le relatif du mot *Verbum* s'accorde en genre avec lui, par exemple, l. V, c. xviii, n. 1, col. 1172 : *Ipsum Verbum Dei incarnatum suspensum est super lignum.*

Cette dernière phrase, comme toutes celles qui précèdent, et bien d'autres, contient l'idée de l'union hypostatique. Celui qui est le Verbe de Dieu, consubstantiel au Père, éternel, celui-là, dans le temps, sans cesser d'être le Verbe de Dieu, s'est fait homme, a grandi, mangé, parlé, souffert et a été cloué à une croix. L'union de l'élément divin et de l'élément humain dans le personnage unique du Verbe est affirmée sans ambages. Aux gnostiques distinguant Jésus, le Christ, le Sauveur, le Verbe ou Logos, le Fils unique ou Monogène, le Principe, l. I, c. ix, n. 2; l. IV, præf., n. 3, col. 539, 974, Irénée dit, l. I, c. ix, n. 2, col. 539, qu'ils dénaturent la pensée de saint Jean *unum Deum exponente et unum Unigenitum Christum Jesum annuntiante, per quem omnia facta esse dicit, hunc Verbum Dei, hunc Unigenitum, hunc factorem omnium, hunc lumen verum illuminans omnem hominem, hunc mundi fabricatorem, hunc in sua venisse, hunc eumdem carnem factum, et inhabitasse in nobis.* Et il conclut sa réfutation des gnostiques, n. 3, col. 543 : *Unus et idem ostenditur Logos, et Monogenes, et Zoe, et Phos, et Soter, et Christus Filius Dei, et hic idem incarnatus pro nobis.* Plus loin, l. IV, c. vi, n. 7, col. 990 : *Unus et idem, omnia subjiciente ei Patre, et ab omnibus accipiens testimonium, quoniam vere homo, et quoniam vere Deus.* Et, l. III, c. xvi, col. 919-929, notamment le passage déjà cité, n. 2, col. 921 : *Joannes unum et eumdem novit Verbum Dei.., et hunc incarnatum esse... demonstravimus*; et, n. 7, col. 926 : *Dominus noster, unus quidem et idem existens, dives autem et multus, diviti enim et multæ voluntati Patris deservit, cum sit ipse Salvator.., et Dominus.., et Deus.., et Unigenitus Patris, et Christus qui prædicatus est, et Verbum Dei incarnatus, cum advenisset plenitudo temporis in quo filium hominis fieri oportebat Filium Dei.* Cf., entre beaucoup de beaux textes, l. III, c. xviii, n. 6-7; c. xix, n. 2-3; c. xxi, n. 4 (la prophétie d'Isaïe), col. 936-938, 940-941, 950-951, et tous ceux, déjà mentionnés, où l'on voit que « sa sotériologie détermine sa christologie, » qu'« il veut sauvegarder avant tout la possibilité et la réalité du salut; or, le salut n'est possible et réel qu'avec un Christ qui appartienne à la fois à la divinité et à l'humanité. » P. Beuzart, *Essai sur la théologie d'Irénée*, p. 85; cf., p. 85-94. Une citation de *Dem.*, c. lxii, p. 707-708; suffira : « Tous ces témoignages de l'Écriture établissent donc que le Christ qui, selon la chair, doit être de la race de David, sera le Fils de Dieu, qu'après être mort il ressuscitera, qu'avec la forme et l'aspect d'un homme il sera cependant le Dieu tout-puissant, qu'il jugera lui-même tout l'univers. » Cf. c. xxx, xxxix, xlviii, lii, lxxi, lxxxiv, xcii, p. 683, 689, 696, 699, 713, 720, 725.

L'idée qu'exprimera plus tard la formule de l'unité de personne dans la dualité des natures, est ainsi rendue, l. III, c. xvi, n. 6, col. 925 : *hujus Verbum unigenitus, qui semper humano generi adest, unitus et consparsus suo plasmati secundum placitum Patris, et caro factus. Consparsus* aurait été, dans le grec, πεφυρμένος, c'est-à-dire *commistus, id est intime unitus*, d'après la conjecture de Grabe, acceptée par Massuet. L. III, c. xix, n. 1, col. 939, la traduction latine porte : *Propter hoc enim Verbum Dei homo et qui Filius Dei est filius hominis factus est, commistus Verbo Dei, ut, adoptionem percipiens, fiat filius Dei*, ce qui n'offre guère de sens à moins de lire : *factus est ut homo, commistus Verbo Dei et adoptionem percipiens, fiat filius Dei.* Théodoret cite ce passage autrement, *Eranistes*, Dialogus I, *Immutabilis*, *P. G.*, t. lxxxiii, col. 85-86, et donne le texte grec : *Propterea enim Verbum Dei est homo ut homo, Verbum capiens* (χωρήσας) *adoptionemque consecutus, filius Dei efficiatur.* Il y a des chances pour que Théodoret ne cite pas de mémoire ni d'après un manuscrit interpolé, mais fournisse le vrai texte d'Irénée; la supposition contraire de Massuet, *P. G.*, t. vii, col. 939-940, semble arbitraire et inutile et l'expression : *homo capiens Deum* ou *Verbum* est dans le style irénéen. Cf. l. II, c. xiii, n. 5; l. III, c. xvi, n. 3; l. IV, c. xx, n. 2, 5, c. xxxviii, n. 1; l. V, c. i, n. 3, col. 745, 922, 1033, 1035, 1107, 1123. Du reste, qu'il faille lire : *commistus Verbo Dei*, ou : *ut homo commistus Verbo Dei*, ou : *ut homo Verbum capiens*, il ne s'agit pas de l'union hypostatique des deux natures dans le Verbe incarné, mais de l'union du chrétien avec Dieu et de sa filiation divine; Érasme, dans son *Argumentum* du IIIe livre, Bâle, 1534, p. 136 = *P. G.*, t. vii, col. 1328, a donc été inexact en disant que, dans ce passage, Irénée *dicit Christum juxta humanam naturam adoptatum.* De même les mots *commistio et communio Dei et hominis*, l. IV, c. xx, n. 4, col. 1034, ont été indûment appliqués à l'union du Verbe et de l'humanité dans le Christ; ils visent l'union de Dieu et de

l'homme opérée par le Christ. Mais un passage qui se rapporte bien à l'union hypostatique est celui, l. IV, c. XXXIII, n. 1, col. 1080, où Irénée dit que les prophètes, annonçant la naissance d'Emmanuel d'une Vierge, manifestaient τὴν ἕνωσιν τοῦ Λόγου τοῦ Θεοῦ πρὸς τὸ πλάσμα αὐτοῦ. Cf. Théodoret, *Eranistes*, Dialogus II, *Inconfusus*, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 172. Le même mot, l. III, c. XVIII, n. 7, col. 937 : *Hærere itaque fecit et adunivit*, ἥνωσεν, *hominem Deo*, s'entend de l'union de l'homme à Dieu par la grâce. Bref, Irénée ne nous donne pas la formule de l'union hypostatique; mais il nous en donne la doctrine.

Irénée est étranger au kénotisme que G. Thomasius, *Christi Person und Werk*, 2e édit., Erlangen, 1857, et d'autres théologiens protestants ont cru découvrir dans saint Paul et les anciens Pères. Il dit, l. III, c. XIX, n. 3, col. 941, que le Christ fut homme pour être tenté, Verbe pour être glorifié, *requiescente* (ἡσυχάζοντος) *quidem Verbo ut posset tentari, et inhonorari, et crucifigi et mori*. Si le Verbe « se repose », ce n'est pas qu'en devenant vrai homme il ait cessé d'être ce qu'il était ou qu'il ait abdiqué de façon temporaire ses attributs divins; c'est qu'il a pris une nature humaine véritable, donc capable de souffrance et de tentation, *invisibilis visibilis factus, et incomprehensibilis factus comprehensibilis, et impassibilis passibilis, et Verbum homo*. L. III, c. XVI, n. 6, col. 925-926. C'est qu'il s'accommode à notre faiblesse et cache sa gloire que nous ne pourrions supporter. L. IV, c. XXVIII, n. 1-2, col. 1105-1107. Cf. Loofs, art. *Kenosis*, dans la *Realencyklopädie*, 3e édit., Leipzig, 1901, t. X, p. 252.

2° *Le Verbe rédempteur*. — Les gnostiques ont formé un rêve de rédemption. Ils avaient l'idée « qu'il y a dans le cosmos, notamment chez certains hommes, un principe divin. Cette étincelle divine est comme une étrangère ici-bas. Elle s'est égarée dans un monde de ténèbres. Le problème est de savoir comment elle pourra remonter aux régions supérieures d'où elle est venue. La rédemption consistera dans le retour à Dieu, » retour non pas simplement individuel, mais aussi cosmique. E. de Faye, *Gnostiques et gnosticisme*, p. 433-434; cf. p. 45-46, 62, 67-78, 106, 139-146, 163-164, 217-218, 239-240. Irénée relève la théorie rédemptrice du gnosticisme. L. I, c. VI, n. 1-2; c. XIII, n. 6; c. XXI, col. 504-508, 588-589, 657-669. A la conception du gnosticisme il oppose la conception orthodoxe. Il y a donc à tenir compte de ses préoccupations de combat et du contraste qu'il vise à faire éclater entre le rédempteur des orthodoxes et celui des hérétiques pour comprendre la sotériologie d'Irénée. Cf. P. Galtier, *La rédemption et les droits du démon dans saint Irénée*, dans les *Recherches de science religieuse*, Paris, 1911, t. II, p. 5 sq.; J. Rivière, *La doctrine de saint Irénée sur le rôle du démon dans la rédemption*, dans le *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes*, Paris, 1911, t. I, p. 178, 188. Mais la pensée de l'évêque de Lyon déborde cette polémique. Nulle part peut-être elle n'est si riche et si originale que dans cette question. Pour la saisir tout entière, voyons comment il envisage la rédemption du côté du Christ, du côté de l'homme, du côté de Dieu, du côté du démon.

1. *Du côté du Christ*. — La théologie de la rédemption s'est développée selon deux directions maîtresses. Les uns, surtout quelques Pères grecs, s'inspirant particulièrement de saint Jean, laissent la mort du Christ au second plan, insistent sur le mystère de l'incarnation et expliquent par la vertu du contact du Verbe divin avec la nature humaine la résurrection du genre humain; sur ce fondement s'élève la théorie dite physique ou mystique de la rédemption. D'autres, surtout parmi les Latins, s'inspirant davantage de saint Paul, mettent l'accent plutôt sur la mort rédemptrice et sur le grand effort d'amour par lequel le Fils de Dieu s'est livré pour nous et s'est acquis d'infinis mérites qu'il déverse sur le genre humain: d'où la théorie dite morale ou réaliste de la rédemption. Ces appellations ne sont pas également heureuses. Peut-être serait-il préférable de ne garder que l'épithète « mystique » pour la première, et « réaliste » pour la seconde théories. Les deux tendances coexistent dans Irénée. C'est à tort qu'A. Ritschl, *Die Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, 3e édit., Bonn, 1889, t. I, p. 7, a prétendu qu'Irénée, d'accord avec ses prédécesseurs, ne voit dans le Christ que son rôle de docteur et l'exemple qu'il donne. Parmi ceux qui ont adhéré aux idées de Ritschl, P. Beuzart, *Essai sur la théologie d'Irénée*, p. 93, 102, 104, 148, opposant l'incarnation à la rédemption, comme si la première n'était pas pour la seconde, dit qu'Irénée n'emploie pas souvent les mots *redemptio* et *redimere* et qu'ils sont loin de sa pensée, qu'il « n'attache pas indissolublement à la personne de Jésus-Christ la notion de salut ou de rédemption. »

*a*) *La théorie mystique de la rédemption*. — Pourquoi le Verbe de Dieu s'est-il incarné? Les réponses d'Irénée se ramènent à quatre formules. — *a*. Il s'est incarné pour nous, pour l'homme, pour les hommes. L. I, c. IX, n. 3; l. III, c. XVII, n. 4; c. XIX, n. 1; l. IV, c. XXII, n. 2, col. 541, 544, 931, 939, 1047; *Dem.* c. XXXI, p. 683. — *b*. Il s'est incarné pour nous unir à Dieu, *factus est quod sumus nos uti nos perficeret esse quod est ipse*, l. V, præf., col. 1120; *ad hoc ut et homo fieret filius Dei*, l. III, c. X, n. 2, col. 873; *ut et homo fieret particeps Dei*, l. IV, c. XXVIII, n. 1, col. 1062; *quomodo homo transiet in Deum si non Deus in hominem?* l. IV, c. XXXIII, n. 4, col. 1074; *ut adoptionem perciperemus*, l. III, c. XVI, n. 3; c. XVIII, n. 7; c. XIX, n. 1, col. 922, 937, 939, etc.; *ut quod perdideramus in Adam, id est secundum imaginem et similitudinem esse Dei, hoc in Christo Jesu reciperemus*, l. III, c. XVIII, n. 1, col. 932, etc.; *Dem.*, c. XXII, XCVII, p. 676, 729; pour offrir à son Père *eum hominem qui fuerat inventus, primitias resurrectionis hominis in semetipso faciens*, l. III, c. XIX, n. 3, col. 941; *in adunitionem et communionem Dei et hominis*, l. V, c. I, n. 1, col. 1121; *ut nos colligeret in sinum Patris*, l. V, c. II, n. 1, col. 1124; *nobis donans eam quæ est ad factorem nostrum conversationem et subjectionem*, l. V, c. XVII, n. 1, col. 1169; *ut finem conjungeret principio, id est hominem Deo*, l. IV, c. XX, n. 2, col. 1033; *omnibus restituens eam quæ est ad Deum communionem*, l. III, c. XVIII, n. 7, col. 937; *Dem.*, c. VI, XXXI, XL, XCVII, p. 664, 683, 689, 729; pour enlever à l'homme son ignorance et lui donner la connaissance de ce qui est de Dieu, l. III, c. XVI, n. 4; l. IV, c. VI, n. 5-7; c. VII-IX; l. V, c. I, n. 1, col. 923, 989-998, 1119-1121; *ut assuesceret hominem percipere Deum et assuesceret Deum habitare in homine*, l. III, c. XX, n. 2, col. 944; *hominibus quidem ostendens Deum, Deo autem exhibens hominem*, l. IV, c. XX, n. 7, col. 1037; pour nous rendre l'ami ié de Dieu, *oportuerat enim mediatorem Dei et hominum, per suam ad utrosque domesticitatem, in amicitiam et concordiam utrosque reducere, et facere ut et Deus assumeret hominem et homo se dederet Deo*, l. III, c. XVIII, n. 7, col. 937; pour nous réconcilier avec Dieu, l. V, c. XIV, n. 3, col. 1162-1163; *ut pretiosus homo fiat Patri*, l. V, c. XVI, n. 2, col. 1167; pour notre ascension *quæ est ad Dominum*, l. III, c. XIX, n. 1, col. 939; pour nous donner la vie, nous montrer la vie, la vie éternelle, l'incorruptibilité, l'immortalité, l. III, c. XIX, n. 1; c. XXIII, n. 1, 7; l. IV, c. X, n. 2, c. XX, n. 2, 5; l. V, c. I, n. 1, col. 938, 939, 960, 964-965, 1001, 1033, 1035, 1121; *Dem.*, c. XXXI, XL, p. 683, 689; pour nous donner l'héritage, l. IV, c. XXI, n. 3; c. XXII, n. 1; c. XXVI, n. 1, col. 1046, 1053; pour nous donner la vision béatifique, l. IV, c. XX, n. 4-11, col. 1034-1041; pour que, *apponens semetipsum caput Ecclesiæ, uni-*

*versa attrahat ad semetipsum apto in tempore*, l. III, c. XVI, n. 6; *cf.* c. XIX, n. 3, col. 926, 941. Donc le Verbe incarné est médiateur : *in amicitiam restituit nos Dominus per suam incarnationem mediator Dei et hominum factus*, l. V, c. XVII, n. 1, col. 1169. Cf. l. III, c. XVII, n. 7, col. 937, cité plus haut. — *c.* Il s'est incarné pour notre salut, pour notre rachat. Pour notre salut, l. I, c. IX, n. 3; c. X, n. 1; l. III, c. XVI, n. 2, col. 541, 549, 921; pour nous sauver, pour nous sauver tous, l. II, c. XXII, n. 4, col. 784; *Dem.*, c. XXXVIII, p. 687; pour le salut des hommes, de l'humanité, l. III, c. XVIII, n. 7; l. IV, c. XXXIII, n. 1; l. V, c. XVII, n. 2, col. 938, 1072, 1170; *Dem.* c. XCIX, p. 730; *quia per semetipsos non habebant salvari*, l. III, c. XX, n. 3, col. 944; pour apporter le salut aux justes détenus dans les limbes, l. IV, c. XXXIII, n. 1, col. 1072. Pour notre rachat, pour ramener au bercail la brebis perdue, l. III, c. XIX, n. 3; c. XXX, n. 1, 8; cf. l. I, c. VIII, n. 4, col. 941, 960, 965, 529, etc.; *Dem.*, c. XXXIII, p. 684; pour donner l'eau de la vie éternelle à la Samaritaine prévaricatrice, l. III, c. XVII, n. 2, c. 930; pour la guérison du blessé de Jéricho, l. III, c. XXXIII, n. 3, col. 930; pour nous purifier, l. IV, c. XXII, n. 1; c. XXVII, n. 1, col. 1046, 1057; pour détruire le péché et la mort et, par son obéissance, donner la rémission des péchés et le salut et réparer la désobéissance qui nous valut la mort, l. III, c. XVIII, n. 7; c. XX, n. 2; c. XXI, n. 10; c. XXII, n. 4; c. XXIII, n. 6, col. 937-938, 944, 954, 959, 964, etc.; *Dem.*, c. VI, XXXI, XXXIV, XXXXVII, p. 664, 683, 685, 687: pour mettre fin à notre exil, l. III, c. XVIII, n. 6, col. 964; pour triompher du démon, arracher l'homme à son pouvoir, à la captivité dans laquelle il gémissait, l. III, c. XVIII, n. 7; c. XXIII, n. 1, 2; l. IV, c. IV, n. 1; c. XXII, n. 1; l. V, c. XXI, col. 938, 960-961, 981, 1046, 1179-1182; *Dem.*, c. XXXI, p. 684; pour le salut de la chair, qui avait péri en Adam, l. I, c. X, n. 1; l. III, c. XVI, n. 6; l. IV, præf., n. 4; l. V, c. XIV, n. 1, col. 549, 925, 975, 1161. Ainsi le Verbe incarné est sauveur, rédempteur. Le mot « Sauveur » est fréquent : *qui et salus et Salvator vere et dicitur et est*. L. III, c. X, n. 2; cf. c. XVI, n. 7; c. XVII, n. 4; c. XVIII, n. 4, col. 874-875, 926, 929, 935, etc. Irénée dit que les valentiniens donnaient à l'éon Horus le nom de « rédempteur. » L. I, c. II, n. 4; c. III, n. I, col. 460, 465. Il applique au Verbe incarné les mots *redimere* et *redemptio*, mais toujours unis à l'idée de la passion et de la mort. — *d.* Le Verbe s'est incarné pour « récapituler toutes choses, » ἐπὶ τὸ ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα. C'est le mot de saint Paul, Eph., I, 10, qu'Irénée cite encore en exposant l'erreur gnostique, c. III, n. 4, col. 476, et, pour son propre compte, l. V, c. XX, n. 2, col. 1178. Il trouve également ce mot dans un texte de saint Justin qui ne nous est connu que par le *Contra hæreses*, l. IV, c. VI, n. 2, col. 987. On a dit qu'« il en a fait l'axe de sa sotériologie ». A. d'Alès, *La doctrine de la récapitulation en saint Irénée*, dans les *Recherches de science religieuse*, Paris, 1916, t. VI, p. 185. Ce mot, comme il arrive si souvent dans la terminologie d'Irénée, est complexe et de signification variable. C'est, d'abord « répéter » s'il s'agit des termes, par exemple, l. V, c. XXXIII, n. 4, col. 1214, ou « reproduire » s'il s'agit des choses, par exemple, l. IV, c. XL, n. 3; l. V, c. XXI, n. 2, col. 1114, 1179. C'est, en outre « résumer » par exemple, l. V, c. XXV, n. 1; c. XXIX, n. 2, col. 1189, 1201 : en ce sens le gnosticisme est « la récapitulation de toutes les hérésies. » L. IV, præf., n. 2, col. 973. C'est aussi « reproduire » non plus en répétant, ou en résumant, mais en restaurant, en rendant à une chose ce qu'elle a perdu. Appliqué à l'œuvre du Christ, ce mot la désigne parfois tout entière d'une façon générale, par exemple, l. IV, c. XX, n. 8, col. 1038: *ejus recapitulationis dispositiones*, l'économie de l'œuvre du Christ. Parfois il la présente sous l'un ou l'autre aspect : le Christ récapitule l'humanité en ce sens qu'il la reproduit, qu'il la résume, par exemple, l. V, c. XIV, n. 1, 2, col. 1161-1162; ou bien il la récapitule en ce sens qu'il ramène l'humanité à son premier état et la restaure, par exemple, l. III, c. XVIII, n. 7; l. V, c. XXI, n. 1, col. 938, 1179; *Dem.*, c. XXXII, XXXIII, XXXVII, p. 684, 685, 687. Les principaux synonymes, dans ce dernier sens, sont *reformare*, l. IV, c. XXIV, n. 1, col. 1049; *suscipere*, c. XXXIII, n. 4, col. 1075; *restaurare*, l. V, c. II, n. 1, col. 1124; *reconciliare*, c. XIV, n. 3, col. 1162; *redintegrare*, c. XXI, n. 3, col. 1182. Parfois les acceptions diverses se mêlent et se fondent si intimement que l'on perdrait son temps à vouloir les dissocier, par exemple, l. III, c. XVIII, n. 1, col. 932 : *Quando incarnatus est, et homo factus, longam hominum expositionem in seipso recapitulavit in compendio nobis præstans ut quod perdideramus in Adam, id est secundum imaginem et similitudinem esse Dei, hoc in Christo Jesu reciperemus*. En définitive, le mot de « récapitulation » désigne ce travail de reconstitution et de restauration de l'humanité selon le plan primitif de Dieu, dont le Verbe incarné est lui-même l'exemplaire parfait, avant de devenir le principe et l'instrument d'un semblable travail accompli par Dieu dans les individus. A. d'Alès, *loc. cit.*, p. 189. Une doctrine, moins propre à saint Irénée que celle de la récapitulation, et qui lui est connexe, est celle du Christ nouvel Adam, chef de l'humanité selon Dieu, restaurant en lui cette parfaite sujétion de la chair à l'esprit que comportait le plan primitif du créateur, restituant à l'homme cette ressemblance avec Dieu que le péché du premier Adam nous avait fait perdre. Cf. l. III, c. XVI, n. 6; c. XVIII, n. 7; c. XIX, n. 1; c. XXI, n. 10; c. XXII, n. 1-3; l. IV, c. VI, n. 2; c. XX, n. 4; c. XXXIII, n. 4; c. XL, n. 3; l. V, c. I, n. 2-3; c. XVI, n. 3; c. XVII, n. 1-3; c. XX, n. 2, col. 925-926, 937-938, 939-940, 954-955, 956-958, 987, 1034, 1074-1075, 1113-1114, 1122-1123, 1168, 1169-1170, 1178, etc.; *Dem.*, c. XXXI-XXXIII, p. 683-685. Le Christ est venu pour nous unir à Dieu, pour nous sauver, pour nous racheter : autant d'autres aspects de la doctrine de la récapitulation. « Médiateur de Dieu et des hommes, étant de la maison des deux, il les ramène tous les deux à l'amitié et à la concorde, pour qu'il puisse présenter l'homme à Dieu et Dieu à l'homme. » L. III, c. XVIII, n. 7, col. 937. Verbe fait homme, il récapitule tout en lui, *Verbum homo, universa in semetipsum recapitulans, uti, sicut in supercælestibus, et spiritalibus, et invisibilibus princeps est Verbum Dei, sic et in visibilibus et corporalibus principatum habeat, in semetipsum primatum assumens et apponens semetipsum caput Ecclesiæ, universa attrahat ad semetipsum apto in tempore*. L. III, c. XVI, n. 6, col. 926. Sauveur, il se fait ce qui avait péri : homme. *Nunc autem quod fuit qui perierat homo hoc salutare factum est Verbum, per semetipsum eam quæ esset ad eum* (le Père) *communionem et exquisitionem salutis ejus efficiens. Quod autem perierat sanguinem et carnem habebat... Habuit ergo et ipse carnem et sanguinem, non alteram quamdam sed illam principalem Patris plasmationem in se recapitulans, exquirens id quod perierat*. L. V, c. XIV, n. 2, col. 1162. Cf. c. I, n. 2, col. 1122.

*b) La théorie réaliste de la rédemption.* — Jusqu'ici il n'a pas été question de la passion du Christ et de sa mort sur la croix. Sans doute elles sont à l'arrière-plan de la pensée d'Irénée alors qu'il ne parle que de l'incarnation et de la vie; le salut et la rédemption ne résultent-ils pas de la vie totale, couronnée par les douleurs de la semaine sanglante? Mais Irénée ne se borne pas à les sous-entendre. Il les nomme à chaque instant, et non point à part de l'incarnation, comme si les souffrances du Christ étaient chose adventice, purement occasionnelle, qu'on pût détacher de l'incarnation sans altérer son économie, mais en même

temps que l'incarnation, de manière à laisser comprendre que celle-ci est pour celles-là. « Le Fils de Dieu, dit-il, *Dem.*, c. LXXXVI, p. 721, est venu pour subir la passion. » *Incarnatus* et *passus* sont à peu près synonymes dans des passages tels que les suivants. L. I, c. IX, n. 3, col. 542 : *Jesus, qui passus est pro nobis, qui inhabitavit in nobis, idem ipse est Verbum Dei; si enim alius ex æonibus pro nostra salute caro factus est, æstimandum erat de altero dixisse apostolum, si autem Verbum Patris qui descendit ipse est et qui ascendit, ab uno Deo unigenitus Filius, secundum Patris placitum incarnatus pro hominibus....* Et, l. III, c. XVIII, n. 3, col. 933 : *Paulus alterum Christum nescit nisi hunc solum qui et passus est, et sepultus est, et resurrexit, qui et natus est, quem et hominem dixit. Cum enim dixisset : « Si autem Christus annuntiatur quoniam a mortuis resurrexit, » intulit, rationem reddens incarnationis ejus : « Quoniam per hominem mors et per hominem resurrectio mortuorum. »*

Aussi bien Irénée a-t-il recours, pour donner la raison d'être des souffrances du Christ, aux mêmes quatre formules par lesquelles il donne la raison d'être de l'incarnation du Verbe. — *a.* Il a souffert pour nous, il a versé son sang, il est mort pour nous. L. I. c. IX, n. 3; l. III; c. XVI, n. 9; c. XX, n. 4, col. 541, 928, 945. — *b.* Il a souffert, il est mort pour nous unir à Dieu : *passus est ut eos qui erraverunt a Patre ad agnitionem et juxta eum adduceret*, l. II, c. XX, n. 3, col. 777-778; *per passionem nos reconciliavit Deo*, l. III, c. XVI, n. 9, col. 929; « le Fils de Dieu est venu pour subir la passion, il nous a réconciliés avec Dieu et rendus capables de lui plaire. » *Dem.*, c. LXXXVI, p. 721. — *c.* Il a souffert, il est mort pour notre salut, pour notre rachat. Pour notre salut, c. LXXII, p. 714; il nous a sauvés par son sang, par sa mort volontaire, LVII, LXIX, LXXXVIII, p. 703-704, 712, 722; *nobis autem Dominus passus, agnitionem Patris conferens, salutem donavit*, *Cont. hær.*, l. II, c. XX, n. 3, col. 778; *dispensationem consummans salutis nostræ*, l. III, c. XVIII, n. 2, col. 932; il a enduré toutes ses souffrances pour descendre vers les justes détenus dans les limbes, *uti erigeret, ad salvandum illos*, l. IV, c. XXXIII, n. 12, col. 1081; cf. *Dem.*, c. LXXVIII, p. 717 : « La cause de sa mort est indiquée; sa descente aux enfers était le salut des trépassés. » Nous avons vu qu'il a dit exactement la même chose d'un motif de son avènement en ce monde par l'incarnation. Pour notre rachat, « pour abolir la mort et nous ressusciter un jour, » *Dem.*, c. LXXXVI, p. 721; afin, ayant pris un corps semblable à celui de notre premier père, « de le sacrifier dans sa lutte en faveur de nos premiers parents, et de triompher ainsi en Adam de celui qui en Adam nous avait mortellement frappés, » *Dem.*, c. XXXI, p. 683; afin de nous apprendre à souffrir, lui qui a souffert, lutté, vaincu, *erat enim homo pro patribus certans et per obedientiam inobedientiam persolvens, alligavit enim fortem, et solvit infirmos, et salutem donavit plasmati suo, destruens peccatum*, *Cont. hær.*, l. III, c. XVIII, n. 6, col. 936-937; afin de nous racheter par son sang, *Christum passum, et ipsum esse Filium Dei, qui pro nobis mortuus est et sanguine suo redemit nos*, l. III, c. XVI, n. 9, col. 928; cf. l. III, c. XII, n. 7; l. IV, c. XX, n. 2, 12; c. XXV, n. 2; l. V, c. I, n. 1, 2; c. II, n. 1, 2; c. XIV, n. 3, col. 900, 1033, 1043, 1051, 1121-1122, 1124-1125, 1163; afin de terminer notre exil, l. IV, c. VIII, n. 2, col. 994. — *d.* Il a souffert, il est mort « pour récapituler toutes choses. » L. I, c. X, n. 1, col. 549. Et, l. V, c. XIV, n. 1, col. 1161 : *Recapitulationem effusionis sanguinis ab initio omnium justorum et prophetarum in semetipsum futuram indicans, et exquisitionem sanguinis ipsorum per semetipsum; non autem exquireretur hoc nisi et salvari haberet, nec in semetipsum recapitulatus esset hæc Dominus nisi et ipse caro et sanguis secundum principalem plasmationem factus fuisset, salvans in semetipso in fine illud quod perierat in principio in Adam.* Et, un peu plus loin, n. 4, col. 1163 : *Memor igitur, dilectissime, quoniam carne Domini nostri redemptus es et sanguine ejus redhibitus, et tenens caput ex quo universum corpus Ecclesiæ compaginatum augescit, hoc est carnalem adventum Filii Dei....* Dans ce texte les deux théories, mystique et réaliste, sont associées : le Verbe de Dieu est venu nous sauver par son incarnation; c'est tout spécialement par l'effusion de son sang qu'il a opéré notre rédemption.

*c) Le sacrifice de la croix.* — Nous sauvant et nous rachetant par sa venue en ce monde, le Christ l'a fait tout particulièrement par ses souffrances et son sang répandu; nous sauvant et nous rachetant par sa passion, il l'a fait surtout par son obéissance jusqu'à la mort de la croix, par l'effusion du sang sur la croix, par le sacrifice de la croix. D'admirables textes s'offrent à nous. Prenons, d'abord, la *Démonstration de la prédication apostolique*, c. XXXIV, p. 685-686 : « Par l'obéissance qu'il a pratiquée jusqu'à la mort en étant attaché sur le bois, il a expié l'antique désobéissance occasionnée par le bois... Par le Verbe de Dieu tout est sous l'influence de l'économie rédemptrice, et le Fils de Dieu a été crucifié pour tout, ayant tracé ce signe de la croix sur toutes choses. » Et, c. XLV, p. 693 : « C'est par la croix que ceux qui croient en lui montent au ciel. » Cf. c. XLVI, LVI, p. 695, 70. . De même, *Cont. hær.*, l. IV, c. II, n. 7, col. 979 : *Non aliter salvari homines ab antiqua serpentis plaga nisi credant in eum qui, secundum similitudinem carnis peccati, in loco martyrii exaltatur a terra, et omnia trahit ad se, et vivificat mortuos.* Et, l. V, c. XVI, n. 3, col. 1163 : *Dissolvens enim eam quæ ab initio in ligno facta fuerat hominis inobedientiam, per eam quæ in ligno fuerat obedientiam sanans.* Cf. l. III, c. XVIII, n. 5; l. IV, c. X, n. 2; c. XXVIII, n. 3; l. V, c. XVII, n. 4, col. 935-936, 1001, 1063, 1171-1172. Ailleurs, l. IV, c. XXVI, n. 1, col. 1053, du trésor de la parabole, qui a été caché dans un champ, il dit que *cruce Christi revelatus est, et explanatus, et ditans sensus hominum, et ostendens sapientiam Dei, et eas quæ sunt erga hominem dispositiones ejus manifestans, et Christi regnum præformans, et hæreditatem sanctæ Hierusalem prævangelizans, et prænuntians quoniam in tantum homo diligens Deum proficiet ut etiam videat Deum.* Nous ne citons pas le fragment sur la vraie gnose, laquelle est « la science de la croix, » *P. G.*, t. VII, col. 1247-1254; c'est le premier des fragments pseudo-irénéens publiés par Pfaff. Sur la difficile question de l'obéissance du Christ dans la mort et sur la conception irénéenne de l'attitude du Christ, cf. P. Galtier, « *Obéissant jusqu'à la mort*, » dans la *Revue d'ascétique et de mystique*, Toulouse, 1920, t. I, p. 125, 133-149.

Le salut vient de la croix. La mort sur la croix est un sacrifice. Le Christ offre le sacrifice, il est prêtre; le Christ s'offre en sacrifice, il est victime. Il est prêtre : Jean, disciple du Seigneur, *in Apocalypsi sacerdotalem et gloriosum regni ejus videns adventum*, a vu, dans une première vision, I, 13, *similem Filio hominis indutum poderem* (ou *podere*), et, dans une seconde, V, 6, *in medio presbyterorum agnum stantem quasi occisum.* L. IV, c. XIX, n. 11, col. 1040, 1041. Il est prêtre encore parce que *summi sacerdotis operam perficiens, propitians pro hominibus Deum, et emundans leprosos, infirmos curans, et ipse moriens uti exsiliatus homo exiret de condemnatione et reverteretur intrepide ad suam hæreditatem.* L. IV, c. VIII, n. 2, col. 994. Il est donc juste que, ayant la même foi qu'Abraham, portant la croix, à la ressemblance des bois qui devaient servir au sacrifice d'Isaac, nous suivions le Christ; en Abraham l'homme avait préappris et s'était accoutumé à suivre le Verbe Dieu, car Abraham, suivant, selon sa foi, le

précepte du Verbe de Dieu, livra promptement son fils unique et aimé en sacrifice à Dieu, *ut et Deus beneplacitum habeat, pro universo semine ejus, dilectum et unigenitum Filium suum præstare sacrificium in nostram redemptionem.* L. IV c. v, n. 4, col. 986.

Concluons. Dieu et homme, le Christ est médiateur, sauveur, rédempteur, récapitulateur, par sa vie, par ses souffrances. Il est tout cela excellemment, prêtre et victime, par le sacrifice de la croix.

2. *Du côté de l'homme.*— Par le péché originel l'homme avait contracté une dette envers Dieu. Le Christ en fournit le payement; c'est la satisfaction. Le mot manque dans Irénée, et il y manque aussi les développements de la théologie ultérieure sur l'expiation du péché et la substitution pénale du Christ innocent à l'homme pécheur. Mais Irénée a l'idée, et pose les prémisses d'une conclusion que d'autres tireront. L'homme était incapable de se sauver par ses propres moyens; « il n'était pas possible que celui qui était tombé sous le péché opérât son salut. » L. III, c. xviii, n. 2, col. 932. C'est la première prémisse. La seconde est tirée de la souffrance et de la mort que le Christ a endurées pour nous. Il a été l'homme de douleurs annoncé par Isaïe, LII-LIII, « bafoué, tourmenté et à la fin mis à mort, » mais, comme l'ajoutait le prophète, nous avons été guéris par ses plaies : « il est évident que cela lui est arrivé par la volonté de son Père pour notre salut. Il est allé volontairement à la mort. » *Dem.*, c. LXVIII-LXIX, p. 710-712. Et *Cont. hær.*, l. V, c. I, n. 1, col. 1121 : *Quoniam Verbum potens et homo verus, sanguine suo rationabiliter redimens nos, redemptionem semetipsum dedit pro his qui in captivitatem ducti sunt.* « De ces deux prémisses la conclusion logique, dit fort bien J. Chaine, *Le Christ rédempteur d'après saint Irénée*, Le Puy, 1919, p. 87-88, étant donnée notre solidarité avec le Sauveur, est que Jésus a pris notre place et a offert à Dieu pour nous la véritable expiation. Mais saint Irénée ne pousse pas si loin son raisonnement; il se contente de dire que Jésus a souffert et est mort pour nous, à notre profit. Si on met cette vérité en regard de l'insuffisance de l'homme à opérer son salut, on a les deux éléments de la substitution; mais Irénée ne les relie pas entre eux et ne nous montre pas comment le Christ expie à notre place. » Il est plus explicite sur la réparation du péché. Le péché consiste dans un déni d'obéissance à Dieu; la réparation doit consister dans une parfaite obéissance. Irénée revient indéfiniment sur la satisfaction que le Christ offre à son Père par la soumission à sa volonté. Il le montre obéissant au désert, triomphant trois fois du tentateur, *et soluta est ea quæ fuerat in Adam præcepti Dei prævaricatio per præceptum legis quod servavit Filius hominis, non transgrediens præceptum Dei.* L. V, c. xxi, n. 2, col. 1181. Cf., sur le sens juridique du mot *prævaricatio*, H. E. Oxenham, *Histoire du dogme de la rédemption*, trad. J. Bruneau, Paris, 1909, p. 113, n. 3. Surtout le Christ a obéi sur la croix, *dissolvens enim eam quæ ab initio in ligno facta fuerat hominis inobedientiam, obediens factus est usque ad mortem, mortem autem crucis, eam, quæ in ligno facta fuerat inobedientiam, per eam quæ in ligno fuerat obedientiam sanans.* L. V, c. xvi, n. 3, col. 1168. Et, parce que nous avons hérité du péché d'Adam, parce que nous sommes solidaires avec lui, avec celle d'Adam il répare toute désobéissance : *per obedientiam inobedientiam persolvens.., salutem donavit plasmati suo, destruens peccatum; mediator Dei et hominum factus, propitians quidem pro nobis Patrem in quem peccaveramus, et nostram inobedientiam per suam obedientiam consolatus.* L. III, c. xviii, n. 6; l. V, c. xvii, n. 1, col. 937, 1169.

L'homme pécheur, en même temps qu'il avait contracté une dette envers Dieu, avait perdu les biens surnaturels. Le Christ les lui restitue; c'est le mérite. « A ceux qui croient, qui aiment le Seigneur et qui vivent dans la sainteté, la justice et la patience, le Dieu de tous accordera la vie éternelle par la résurrection des morts, et cela en vue des mérites de celui qui est mort et ressuscité, Jésus-Christ, auquel il a donné la royauté universelle et le pouvoir de juger les vivants et les morts. » *Dem.*, c. XII, p. 690-691. Et *Cont. hær.*, l. III, c. xviii, n. 1, col. 932 : *Verbum... unitum suo plasmati, passibilem hominem factum..., ut quod perdideramus in Adam, id est secundum imaginem et similitudinem esse Dei, hoc in Christo Jesu reciperemus.* Ici nous pourrions reprendre les textes dans lesquels Irénée montre que, par suite de notre union avec Dieu dans le Christ, la chair est sauvée, l'incorruptibilité et l'immortalité nous sont rendues, l'homme reconquiert la ressemblance divine, redevient fils adoptif de Dieu.

Enfin, en péchant, l'homme était tombé, jusqu'à un certain point, au pouvoir du démon et réduit en captivité. Le Christ nous libère; c'est la rédemption. Le mot « rédemption » ou « rachat » n'est pas pris par Irénée au sens strict d'une rançon à payer à une tierce personne; nous verrons qu'il n'y a pas à strictement parler, de rançon payée à Satan, et donc, « si l'on voulait pousser la métaphore jusqu'au bout c'est à Dieu lui-même que serait acquitté le prix de notre rachat, car c'est Dieu que l'œuvre rédemptrice apaise et rend propice, mais rien ne permet d'affirmer que la métaphore soit poussée si loin, » pas plus chez Irénée que dans saint Paul. Cf. F. Prat, *La théologie de saint Paul*, Paris, 1912, t. II, p. 280. En style biblique, « racheter », c'est « délivrer », « sauver ». De même dans l'ancienne littérature patristique. « A une époque où régnait partout l'esclavage, dit J. Rivière, *Le dogme de la rédemption. Étude théologique*, Paris, 1914, p. 193, il était assez naturel de se représenter sous cette forme le malheur de l'humanité et, par conséquent, de considérer la délivrance des âmes sous l'image d'un rachat. Voir plus loin, col. 2479. Ainsi les expressions « satisfaction », « mérite », « rédemption », sont à peu près synonymes. Ce sont trois métaphores qui expriment l'un ou l'autre des aspects de l'œuvre du Christ. Distinguée de la satisfaction et du mérite, la rédemption désigne la libération de l'homme captif du démon, c'est-à-dire, ainsi que nous l'avons vu, la délivrance du péché : parce que le démon *in initio homini suasit transgredi præceptum Factoris, ideo eum habuit in sua potestate*; *potestas autem ejus est transgressio, et apostasia, et his colligavit hominem.* L. V, c. xxi, n. 3, col. 1182. Cf. P. Galtier, *Les droits du démon et la mort du Christ*, dans les *Recherches de science religieuse*, Paris, 1912, t. III, p. 347-349. Tout ce chapitre xxi, qui commence, n. 1, col. 1179, par : *Omnia ergo recapitulans recapitulatus est*, montre bien ces trois aspects de l'œuvre de salut accomplie par l'effusion du sang du Christ. Ils y apparaissent dans une série de textes fort remarquables, par exemple, n. 2, col. 1180, 1181 : *Præceptum ejus perfecit Dominus, factus ex muliere, et destruens adversarium nostrum* (rédemption), *et perficiens hominem secundum imaginem et similitudinem Dei* (mérite)...; *et soluta est ea, quæ fuerat in Adam, præcepti Dei prævaricatio, per præceptum legis quod servavit Filius hominis non transgrediens præceptum Dei* (satisfaction). A neuf reprises, n. 2-3, col. 1179-1182, Irénée souligne l'obéissance du Christ rédempteur au précepte du Père. Arrêtons-nous à ce point de vue, qui complète toute l'explication possible du mystère.

3. *Du côté de Dieu.* — Deux attributs divins expliquent la Passion rédemptrice : ce sont la bonté et la sagesse de Dieu.

*a) La bonté de Dieu.* — Irénée met en relief la bonté divine. Il n'y a pas de Dieu où il n'y a pas de bonté,

dit-il, l. III, c. xxv, n. 3, col. 968, *Deus non est cui bonitas desit.* « Un Dieu bon, des êtres libres, c'est à quoi se ramène pour lui le problème de l'évolution morale et religieuse du monde. L'histoire en est l'histoire des bienveillances divines pour la créature. » P. Galtier, *L'évêque docteur : saint Irénée de Lyon*, dans les *Études*, Paris, 1913, t. cxxxvi, p. 21. Où la bonté de Dieu, son amour, sa miséricorde, sa bénignité, sa patience, sa longanimité, sa magnanimité — autant de mots à peu près synonymes — éclatent surtout, c'est dans la chute et le relèvement de l'homme. Cf. l. III, c. xx, n. 1-2; c. xxiii, n. 6-7; l. IV, c. xxxvii-xxxix; l. V, c. xxi, n. 3; c. xxii, n. 2, col. 942 944, 964-965, 1056-1064, 1181-1182, 1183-1184, et, parmi de nombreux textes, l. III, c. xviii, notamment, n. 5, 6, col. 936, 937 : *Longanimitas, et patientia, et misericordia et bonitas Christi ostenditur, ut et ipse pateretur, et ipse excusaret eos qui se male tractassent... Vere magister Dominus noster, et bonus vere Filius Dei, et patiens Verbum Dei Patris filius hominis factus... Est enim piissimus et misericors Dominus et amans humanum genus;* l. V, præf., col. 1120 : *Qui, propter immensam suam dilectionem factus est quod sumus nos, uti nos perficeret esse quod est ipse.* Parce qu'il aime le genre humain, il prend en main sa cause contre celui qui se l'était asservi; le Verbe se fait chair pour procurer à l'homme sa revanche contre le démon. L. III, c. xviii, *n.* 2; c. xx, n. 1, col. 932, 942. « Le Christ a restauré sa créature selon la première institution de l'homme, à l'image et à la ressemblance de Dieu, non pas en ravissant perfidement le bien d'autrui, mais en reprenant son bien en toute justice et bonté : justice à l'égard de l'apostasie, dont il nous racheta par son sang; bonté à l'égard de nous-mêmes, qu'il racheta. Nous ne lui avions rien donné, il n'attend non plus rien de nous, comme s'il éprouvait quelque besoin; c'est nous qui avons besoin de lui être unis. C'est pourquoi il s'est prodigué, afin de nous réunir dans le sein du Père. » L. V, c. ii, n. 1, col. 1124. C'est bien l'amour de Dieu qui, par son Verbe, achemine l'homme jusqu'à lui, *secundum dilectionem ejus, hæc est enim quæ nos per Verbum ejus perducit ad Deum.* L. IV, c. xx, n. 1, col. 1032.

Tant de bonté divine doit aboutir à la gloire de Dieu. Non que Dieu ait besoin de nous; il n'en a aucunement besoin. Mais l'homme a besoin de Dieu, et Dieu veut que l'homme se sauve, étant soumis à Dieu, reconnaissant et aimant envers lui, et le glorifiant. Cf. l. IV, c. ii, surtout n. 2, col. 1002 : *Exceptorium enim bonitatis, et organum clarificationis ejus, homo gratus ei qui se fecit;* et le beau c. iv, surtout n.1, col. 1010 : *Servitus erga Deum Deo quidem nihil præstat, nec opus est Deo humano obsequio.., est enim dives, perfectus, et sine indigentia. Propter hoc autem exquirit Deus ab hominibus servitutem ut, quoniam est bonus et misericors, benefaciat eis qui perseverant in servitute ejus. In quantum enim Deus nullius indigens, in tantum homo eget Dei communione. Hæc enim gloria hominis perseverare ac permanere in servitute ejus.* Ces quelques mots résument l'histoire du monde dans l'Ancien Testament, c. xiv-xvii, n. 4, col. 1010-1023, surtout dans le Nouveau, où Dieu et l'homme sont glorifiés par le Christ, *quod est autem aliud nomen quod in gentibus glorificatur, quam quod est Domini nostri, per quem glorificatur Pater et glorificatur homo?* c. xvii, n. 6, col. 1024; où nous offrons le sacrifice du corps et du sang du Christ, pur et agréable à Dieu, *non quod indigeat a nobis sacrificium, sed quoniam is qui offert glorificatur ipse in eo quod offert si acceptetur munus ejus, per munus enim erga regem et honos et affectio ostenditur.... Offerimus enim ei, non quasi indigenti, sed gratias agentes dominationi* (des manuscrits portent *donationi*) *ejus, et sanctificantes creaturam..., qui enim nullius indigens est Deus in se assumit bonas operationes nostras, ad hoc ut præstet nobis retributionem bonorum suorum.* C. xviii, n. 1, 6, col. 1024, 1029. Dieu magnanime a préparé, dès le commencement, le salut de l'homme par le Verbe, *ut, insperabilem homo a Deo percipiens salutem, resurgat a mortuis, et clarificet Deum.., et semper permaneat glorificans Deum, et sine intermissione gratias referens pro ea salute quam consecutus est ab eo.* Le résultat de la magnanimité divine doit être que l'homme, *experimento discens unde liberatus est, semper gratus existat Domino, munus incorruptelæ consecutus ab eo, ut plus diligeret eum, cui enim plus dimittitur plus diligit.... Gloria enim hominis Deus : operationes* (lire *operationis*) *vero Dei, et omnis sapientiæ Dei et virtutis re eptaculum homo. Quemadmodum medicus in his qui ægrotant probatur, sic et Deus in hominibus probatur....* Et l'homme *manens in dilectione ejus, et subjectione, et gratiarum actione, majorem ab eo gloriam percipiet, provectus accipiens, dum consimilis fiat ejus qui pro eo mortuus est.* L. III, c. xx, n. 1, 2, col. 942-944. Il faut lire en entier ce chapitre. Rarement on a exposé en aussi bons termes ce qui est sans doute l'explication la meilleure du mystère : la rédemption est l'œuvre de l'amour de Dieu qui a voulu conquérir l'amour de l'homme, et, par là, elle prépare la béatitude de l'homme et procure la gloire de Dieu.

*b) La sagesse de Dieu.* — La justice et la bonté interviennent dans l'œuvre rédemptrice. *Pro nobis igitur omnia hæc sustinuit Dominus.., uti et bonitas ostendatur et justitia perficiatur.* L. IV, c. xxxvii, n. 7; cf. l. V, c. ii, n. 1, col. 1104, 1124. Ici, et dans les passages parallèles, Irénée entend la justice dans un sens large, non dans un sens juridique quelconque : est juste ce qui est conforme à l'ordre, à la nature de l'homme, ce qui est convenable, ce qui est en harmonie avec la raison, *rationabile.* Là-dessus nous avons un texte capital, l. III, c. xxiii, n. 1-2, col. 961-962, où Irénée dit que « toute l'économie du salut de l'homme s'accomplit selon le bon plaisir du Père, en telle sorte que Dieu ne fût pas vaincu et que son art ne fût pas en défaut. Si l'homme, que Dieu avait fait pour la vie, avait été totalement jeté à la mort, Dieu aurait été vaincu et la méchanceté du serpent aurait triomphé de la volonté divine. Mais Dieu est invaincu et magnanime. C'est pourquoi, par le nouvel Adam, il enchaîna le démon et vivifia l'homme qui était mort. » Cela étant, il ne serait pas raisonnable, *nimis irrationabile est,* de libérer les fils d'Adam nés dans la captivité et non Adam lui-même. Dans ce cas, l'ennemi ne semblerait pas pleinement vaincu. Ce ne serait pas agir justement, *non tamen juste faciet.* Or *neque infirmus est Deus neque injustus, qui opitulatus est homini et in suam libertatem restauravit eum.* Cette justice n'est pas une justice rigoureuse; en rigueur de droit le libérateur ne doit rien à ceux qu'il libère. Mais le rôle de libérateur veut qu'il fasse grandement les choses, il se doit à lui-même de ne pas s'arrêter à mi-chemin. Qu'Adam soit sauvé, c'est donc « juste » et « raisonnable. » Sur le mot « raisonnable, » cf. encore l. IV, c. xxxvii, n. 7; l. V, c. i, n. 1, 3; c. xviii, n. 3, col. 1104, 1121, 1123, 1174; P. Galtier, *La rédemption et les droits du démon dans saint Irénée,* dans les *Recherches de science religieuse,* Paris, 1911, t. ii, p. 15-22; J. Rivière, *La doctrine de saint Irénée sur le rôle du démon dans la rédemption,* dans le *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes,* Paris, 1911, t. i, p. 173-174, 193, 196-197; A. d'Alès, *La doctrine de la récapitulation en saint Irénée,* dans les *Recherches de science religieuse,* Paris, 1916, t. vi, p. 204-206. Sur le sens du mot « justice, » cf. J. Wirtz, *Die Lehre von der Apolytrosis,* Trèves, 1906, p. 104-105; H. E. Oxenham, *Histoire du dogme de la rédemption,* trad. J. Bruneau, Paris, 1909, p. 99-101; P. Galtier, *loc. cit.,* p. 3-

15, 22-24; J. Rivière, *loc. cit.*, p. 173, 176-178, 197-198, 200; A. d'Alès, *loc. cit.*, p. 206-210. En somme, avec des nuances que le contexte permet de déterminer, « ce terme, conclut J. Rivière, p. 200, n'a jamais, dans la langue et l'esprit de saint Irénée, que le sens moral de sagesse. »

4. *Du côté du démon.* — Irénée passe communément pour être le père de la théorie des droits du démon. Quand on lit, par exemple, l. V, c. I, n. 1, col. 1121, que Dieu *non deficiens in sua justitia JUSTE etiam adversus ipsam conversus est apostasiam* (le démon), *ea quæ sunt sua redimens ab ea*, et encore c. XXI, n. 1, col. 1179 : *neque enim JUSTE victus fuisset inimicus nisi ex muliere homo esset qui vicit eum*, on peut se demander si, dans l'œuvre de la rédemption, Irénée n'accorde pas au démon des droits en stricte justice, ou, tout au moins s'il ne le présente pas comme traité par Dieu selon les règles d'une justice au sens large du mot, d'une haute convenance, qui n'existerait pas seulement du côté de Dieu et de l'homme, mais aussi du côté du démon lui-même.

*a) Le démon a-t-il des droits en justice stricte ?* — On a prétendu qu'Irénée les lui reconnaît. D'aucuns lui prêtent l'idée d'une entente préalable et bénévole entre le Christ et le démon. Développée jadis par M. Münscher et réfutée aisément par le vieil ouvrage de K. Bähr, *Die Lehre der Kirche vom Tode Jesu in den ersten drei Jahrhunderten*, Sulzbach, 1832, p. 65-66, cette hypothèse a été reprise de nos jours par A. Sabatier, *La doctrine de l'expiation et son évolution historique*, Paris, 1903, p. 47-49. D'après lui, Irénée imagine entre Dieu et le démon un contrat d'échange, « lui offrant à titre de rançon l'âme de son Fils en échange des âmes humaines... » Le diable se laissa prendre au piège, il accepta le marché; il relâcha les hommes pour recevoir à leur place l'âme du Fils de Dieu. Mais il ne fut pas assez fort pour la retenir. Le Fils de Dieu sortit de l'enfer après en avoir brisé les portes. Le contrat n'en restait pas moins valable. Ce n'est pas la faute de Dieu. Le grand dupeur s'était dupé lui-même. » — Sans aller aussi loin, bon nombre de critiques prêtent à Irénée la théorie de la rançon que l'on retrouve chez des écrivains postérieurs : la mort du Christ serait comme une rançon payée à Satan pour l'humanité captive, de sorte que Satan put se convaincre que la justice n'avait pas été violée à son endroit. Telle est l'opinion de quelques catholiques, entre autres de H. E. Oxenham, *Histoire du dogme de la Rédemption*, p. 142-143. Voir DESCENTE DE JÉSUS AUX ENFERS, t. III, col. 603. Elle est commune chez les protestants. Voir RÉDEMPTION.

Cette théorie suppose au démon des droits en stricte justice. Or Irénée a grand soin de dire que, de même que, en la personne du premier Adam, le genre humain avait offensé Dieu, par la mort du second Adam, il s'acquitta à l'égard de Dieu : « Nous n'avions contracté de dette qu'envers celui-là même dont nous avions transgressé le précepte à l'origine. » L. V, c. XVI, n. 3, col. 1168. C'est dire nettement que le démon n'a pas de droit proprement dit. Quant à la construction théologique d'A. Sabatier, c'est un pur roman qui a bien moins encore de fondement dans les textes. Il reste néanmoins que, dans son œuvre de rachat, le Christ use non de contrainte, mais de persuasion, à la différence de l'apostasie (c'est-à-dire Satan). *Non cum vi, quemadmodum illa* (apostasia) *initio dominabatur nostri, ea quæ non erant sua insatiabiliter rapiens, sed secundum suadelam, quemadmodum decebat Deum suadentem, et non vim afferentem, accipere quæ vellet.* L. V, c. I, n. 1, col. 1121. Mais qui est celui que le Christ entend persuader? Est-ce l'apostasie (la puissance satanique) elle-même? L'idée serait déraisonnable; que pourrait-on lui persuader? Mais il s'agit des hommes victimes de la puissance apostate, et qui sont accessibles à la persuasion.

*b) Le démon a-t-il des droits au sens large du mot?* — Dans *Le dogme de la rédemption. Essai d'étude historique*, Paris, 1905, J. Rivière, étudiant « la question des droits du démon, » montra, p. 373-386, que la doctrine des droits du démon ne fut ni exclusive chez un seul des Pères de l'Église ni prédominante chez ceux-là même qui l'ont le plus complètement adoptée. Irénée, le premier, aurait accordé au démon « une sorte de droit sur les hommes, exposé le principe que le démon devait être traité selon les règles de la justice, et tiré les deux principales conséquences : qu'il devait être vaincu par un homme et, d'une certaine façon, dédommagé de ses droits, » et ainsi Irénée ne serait pas tombé dans l'erreur grossière qui prétend que le sang du Christ fut donné au démon comme prix de notre rachat, mais « il était difficile d'en côtoyer plus dangereusement les bords, » p. 376, 377; cf. 381, 386. P. Galtier, *La rédemption et les droits du démon dans saint Irénée*, dans les *Recherches de science religieuse*, Paris, 1911, t. II, p. 1-24, reprit cette question. « Saint Irénée, dit-il, p. 24, proclame la justice de l'œuvre du Christ. Mais, à l'endroit du démon, cette justice n'est qu'objective et négative : » en arrachant les hommes à sa tyrannie, il ne lui fait point de tort, car il met fin seulement à l'injuste détention d'un bien usurpé. « Qu'on ne parle donc pas ici de ménagement, de dédommagement ou de persuasion. Du Christ au démon saint Irénée ne conçoit pas d'autres rapports que ceux du maître à l'esclave contraint d'avouer son larcin. L'idée d'un arrangement ou d'une entente quelconque est aux antipodes de sa pensée. » Continuant à tenir que l'idée de justice purement négative ne suffit pas à rendre compte des expressions d'Irénée, J. Rivière exposa que la justice, dont parle Irénée, « ne signifie pas une sorte de contrat ou de transaction quelconque entre le Christ et Satan, mais un des aspects de la loi providentielle qui préside à toute l'économie de notre salut » et signifie tout simplement « sagesse », « haute convenance ». *La doctrine de saint Irénée sur le rôle du démon dans la rédemption*, dans le *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes*, Paris, 1911, t. I, p. 199-200; *Le démon dans la théologie rédemptrice de saint Irénée*, dans les *Recherches de science religieuse*, Paris, 1913, t. IV, p. 269-270. Voir aussi *Le dogme de la rédemption, Étude théologique*, Paris, 1914, p. 91-19. De son côté, P. Galtier dans l'article cité plus haut interprète la justice dont parle Irénée dans le sens de « suprême convenance. » Que « justice » soit synonyme de « convenance, » convenance par rapport à Dieu, qui sans cela serait vaincu par le démon, convenance par rapport à l'homme, qui prend de la sorte sur le démon une noble revanche, telle est la conclusion commune aux deux théologiens et le gain assuré de la controverse. Mais que signifie cette justice à l'égard du démon, dont parle très certainement Irénée? Pour J. Rivière, *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes*, t. I, p. 196-199 ; cf. *Recherches de science religieuse*, t. IV, p. 267-269, Irénée envisage une convenance positive par rapport au démon en ce que Dieu voulut tenir compte de lui dans toute l'économie du plan rédempteur; en ce que le Christ, en consentant pour nous une rédemption onéreuse à laquelle il n'était pas tenu, voulut opposer sa générosité à la perfidie de Satan, peut-être même en ce que la mort est comme une province de l'empire de Satan; « dès lors, souffrir la mort corporelle, n'est-ce pas tomber, au moins matériellement, en la puissance du démon? Voilà pourquoi Jésus, en acceptant de mourir, se soumettait jusqu'à un certain point au prince de la mort. »

Cette dernière conclusion paraît inacceptable à P. Galtier. Loin d'admettre que l'acceptation spontanée d'une rédemption onéreuse constitue, aux yeux d'Irénée, d'une façon quelconque, même purement matérielle et passive, une soumission à l'empire de Satan, il pense que « la théorie rédemptrice qu'on attribue au grand docteur de Lyon aurait froissé son sens du Christ. » *Recherches de science religieuse*, t. IV, p. 71.

La question est délicate pour qui la considère dans son ensemble. Il semble bien, d'une part, que toute la justice observée par Dieu dans la défaite de Satan soit une justice qui s'exerce contre lui. D'autre part, Irénée concevait comme on l'a dit que le Rédempteur en faisant rendre gorge au voleur « y avait mis des formes », A. d'Alès, *Recherches de science religieuse*, 1916, p. 209-210. En tout cas il ne saurait être question de droits stricts du démon. Il faut reconnaître néanmoins que les formules embarrassées d'Irénée où entre le mot « justice », ont pu, mal comprises, influer sur la théorie des droits du démon, élaborée dans la suite par certains Pères.

3° *La nécessité de l'incarnation et de la rédemption.* — 1. *La nécessité de l'incarnation.* — Le Verbe se serait-il incarné si Adam n'avait point péché? Irénée ne traite pas directement ce sujet. Mais des trois classes auxquelles les théologiens ramènent les motifs de l'incarnation : glorification de Dieu, bien de l'homme, victoire sur Satan, les deux premières, remarque H. E. Oxenham, *Histoire du dogme de la rédemption*, trad. J. Bruneau, Paris, 1909, p. 108, ne perdraient rien, ou à peu près, de leur valeur, même si Adam n'avait pas désobéi; le bien de l'homme, en particulier, serait toujours procuré par l'exemple et la doctrine du Christ et, sinon la rédemption du genre humain, du moins la sanctification et la rédemption de l'homme individuel. Or, Irénée insiste sur la nécessité du Verbe incarné comme docteur, sanctificateur et déificateur des hommes. L. V, c. I, n. 1, col. 1120, 1121 : *Non enim aliter nos discere poteramus quæ sunt Dei nisi magister noster Verbum existens homo factus fuisset... Neque rursus nos aliter discere poteramus nisi, magistrum nostrum videntes et per auditum nostrum vocem ejus percipientes, uti, imitatores quidem operum factores autem sermonum ejus facti, communionem habeamus cum ipso.* L. III, c. XX, n. 2, col. 944 : *Capere Patrem donans Verbum Dei quod habitavit in homine, et filius hominis factus est ut assuesceret hominem percipere Deum et assuesceret Deum habitare in homine, secundum placitum Patris.* L. IV, c. XXXVIII, n. 1-3, col. 1105-1107: *Quasi infantibus ille qui erat panis perfectus Patris lac nobis semetipsum præstavit, quod erat secundum hominem ejus adventus.... Et propter hoc coinfantiatum est homini Verbum Dei, cum esset perfectus, non propter se, sed propter hominis infantiam, sic capax effectus quemadmodum homo illum capere potuit.* L. IV, c. XX, n. 4, col. 1034 : *Homo factus est ut finem conjungeret principio, id est hominem Deo.* Dans le même ordre d'idées se présentent les textes sur le primat du Christ, surtout l. III, c. XXII, n. 3, col. 958. Il affirme que le Sauveur précède, par ordre de dignité, ceux qui lui devront le salut, et en tire cette conséquence : loin d'être conditionné par le fait de la chute, le décret de l'incarnation commande toute l'économie actuelle de la Providence. Ayant voulu le Sauveur, Dieu décida de lui donner des hommes à sauver; avant même d'être le type d'une humanité régénérée, le Christ est le prototype d'une humanité parfaite selon Dieu. « Ici, dit A. d'Alès, *La doctrine de la récapitulation en saint Irénée*, dans les *Recherches de science religieuse*, Paris, 1916, t. VI, p. 191, nous reconnaissons les futures positions de l'école scotiste. »

Mais, ailleurs, Irénée dit expressément que, si la chair n'avait pas eu besoin de salut, le Verbe ne se fût pas incarné : *si enim non haberet caro salvari, nequaquam Verbum Dei caro factum esset.* L. V, c. XIV, n. 1, col. 1161. Voir le chapitre entier. Et il est à noter que, même dans les passages les plus favorables à l'opinion scotiste, intervient d'ordinaire la question de salut tout de même que de l'œuvre de la rédemption ne se sépare pas celle de l'incarnation. Faut-il en conclure à un certain flottement de pensées dans une question mystérieuse et qui, du reste, n'était pas abordée *ex professo?* Peut-être. Peut-être aussi pourrait-on supposer qu'Irénée distingue dans les conseils divins plusieurs plans et plusieurs ordres, à savoir, dit A. d'Alès, *loc. cit.*, p. 192, « d'abord un ordre idéal ou d'intention première, selon lequel le type du Verbe incarné, présent à la pensée divine, domine la conception de l'humanité possible, et puis un ordre réel ou d'exécution, selon lequel le décret efficace de l'incarnation est subordonné à la prévision du péché. Et l'on expliquerait, par la superposition de ces deux plans de perspective divine, qu'en préludant, par l'ensemble de ses déclarations, à l'enseignement de saint Thomas, saint Irénée ait pu exceptionnellement parler comme Duns Scot. »

2. *La nécessité de la rédemption.* — Irénée expose que l'homme ne pouvait, de lui-même, parvenir à l'adoption divine et, mortel et corruptible, être uni à l'immortalité et à l'incorruptibilité, et que le Verbe s'est fait homme pour lui donner l'incorruptibilité et l'adoption de fils de Dieu. L. III, c. XIX, n. 1, col. 939-940. Cela pourrait convenir à l'élévation de l'homme à l'état surnaturel aussi bien qu'à la reprise de l'état surnaturel perdu. C'est de la réintégration dans l'état surnaturel seule qu'il parle quand il dit que l'homme déchu ne pouvait, livré à ses propres ressources, se sauver et retrouver ce qu'il avait perdu en Adam, et que le Verbe s'est incarné pour suppléer à notre insuffisance. L. III, c. XVIII, n. 1, col. 932. L'homme était incapable de remonter, de lui-même, à l'état surnaturel. Irénée ne se demande pas si Dieu aurait eu d'autres moyens pour le relever; il se borne à constater que Dieu l'a relevé par l'incarnation du Verbe.

Mais voici une autre question : le relèvement de l'homme était-il nécessaire? Irénée ne l'a guère abordée, de façon directe, pour l'ensemble de l'humanité, si ce n'est d'un mot, en passant, *Dem.*, c. XXXIV, p. 685 : « Par le Verbe de Dieu, tout est sous l'influence de l'économie rédemptrice, et le Fils de Dieu a été crucifié pour tout, ayant tracé ce signe de croix sur toutes choses. Car il était juste et nécessaire que celui qui s'est rendu visible amenât toutes les choses visibles à participer à sa croix. » Mais il pose directement la question à propos d'Adam, et les motifs pour lesquels il revendique le salut d'Adam « semblent bien avoir une portée générale, » selon la remarque de J. Rivière, *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes*, Paris, 1911, t. I, p. 173. Or, il n'hésite pas à employer le mot de nécessité, tant dans la *Démonstration*, c. XXXII, p. 685 : « il était juste et nécessaire qu'Adam fût restauré dans le Christ, » que dans le *Contra hæreses*, l. III, c. XXIII, n. 1, col. 960 : *Necesse fuit Dominum, ad perditam ovem venientem et tantæ dispositionis recapitulationem facientem..., illum ipsum hominem salvare qui factus fuerat secundum imaginem et similitudinem ejus, id est Adam.., quoniam et omnis dispositio salutis, quæ circa hominem fuit, secundum placitum fiebat Patris, uti non vinceretur Deus neque infirmaretur ars ejus. Si enim qui factus fuerat a Deo homo ut viveret hic, amittens vitam læsus a serpente.., jam non reverteretur ad vitam..., victus esset Deus et superasset serpentis nequitia voluntatem Dei.* Ce passage est à rapprocher de celui qui se lit au

peu plus bas, n. 2, col. 961 : *Cum salvetur homo, oportet salvari eum qui prior formatus est homo. Quoniam nimis irrationabile est illum quidem qui vehementer ab inimico læsus est... dicere non eripi ab eo qui vicerit inimicum, ereptos vero filios ejus.... Neque enim infirmus est Deus, neque injustus, qui opitulatus est homini et in suam libertatem restauravit eum.* « Les termes positifs qui traduisent la logique divine, dit J. Rivière, p. 173-174, s'éclairent par les termes négatifs destinés à la faire ressortir par contraste : *necesse fuit = oportet, quoniam nimis irrationabile est = non juste.* Et cette question de vocabulaire peut avoir son importance pour l'interprétation de textes semblables. Il suffit de retenir ici qu'aucune de ces formules ne signifie une nécessité proprement dite et que l'idée de présomption rationnelle, de haute convenance, épuise parfaitement le contenu des plus vigoureuses. » Dans l'économie providentielle de la rédemption, *dispositio salutis quæ circa hominem fuit*, l'explication ultime est celle du bon plaisir de Dieu, *secundum placitum fiebat Patris;* cf. encore l. III, c. xx, n. 2; l. IV, c. xx, n. 4, col. 944, 1034. Et Dieu agit, en même temps que par amour, conformément à sa sagesse : le mot « nécessaire » est un nouveau synonyme des mots « juste » et raisonnable » et « désigne les dispositions de la sagesse divine. Notons, toutefois, que, s'il n'enseigne pas la nécessité stricte de la rédemption, Irénée a des expressions qui, pour peu qu'on les presse, impliquent, plus que les convenances, les exigences de la sagesse de Dieu. Quand il assigne à la rédemption ce motif : *uti non vinceretur Deus neque infirmaretur ars ejus*, il est tout proche d'engager l'honneur de Dieu aussi fortement que saint Anselme le fera plus tard, *Cur Deus homo*, l. I, c. xi-xiii, *P. L.*, t. clviii, col. 376-379; cf. J. Rivière, *Le dogme de la rédemption. Essai d'étude historique*, p. 295; *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes*, Paris, 1911, t. i, p. 174; et il n'y aurait pas beaucoup à faire pour aboutir à la nécessité de l'incarnation rédemptrice préconisée par Anselme. Voir *Dictionnaire de Théologie*, art. Anselme, du P. Bainvel, t. i, col. 1346.

1° *La christologie et la sotériologie.* — F. C. Baur, *Die christliche Lehre von der Versöhnung in ihrer geschichtlichen Entwickelung*, Tubingue, 1838; L. Dunker, *Des heil. Irenäus Christologie in Zusammenhange mit dessen theologischen und anthropologischen Grundlehren dargestellt*, Gœttingue, 1843; I. A. Dorner, *Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi von den ältesten Zeiten*, 3e édit., Berlin, 1853-1856; A. Chantre, *Exposition des opinions d'Irénée, Tertullien, Clément d'Alexandrie et Origène sur l'œuvre rédemptrice de Jésus-Christ*, Genève, 1860; T. Zahn, *Marcellus von Ancyra. Ein Beitrag zur Geschichte der Theologie*, Gotha, 1867, p. 235-244; G. Molwitz, *De ἀνακεφαλαιώσεως in Irenæi theologia potestate*, Dresde, 1874; A. Ritschl, *Die Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, 3e édit., Bonn, 1888-1889; B. Dorlhölt, *Die Lehre von der Genugtuung Christi*, Paderborn, 1891; H. E. Oxenham, *The catholic doctrine of the atonement*, 4e édit., Londres, 1895, trad. J. Bruneau, sous ce titre : *Histoire du dogme de la rédemption. Essai historique et apologétique*, Paris, 1909; A. Sabatier, *La doctrine de l'expiation et son évolution historique*, Paris, 1903 ; J. Rivière, *Le dogme de la rédemption. Essai d'étude historique*, Paris, 1905; *Le dogme de la rédemption. Étude théologique*, Paris, 1914; F. Stoll, *Die Lehre des heil. Irenäus von der Erlösung und Heiligung*, dans *Der Katholik*, Mayence, 1905, t. xxxi, p. 46-71, 87-109, 181-201, 261-289; F. Schubert, *Das Zeugnis des Irenäus über die öffentliche Tätigkeit, Jesu* dans la *Biblische Zeitschrift*, Fribourg-en-Brisgau, 1906, t. iv, p. 39-48; K. Staab, *Die Lehre von der stellvertretenden Genugtuung Christi*, Paderborn, 1908; J. Laminne, *La rédemption. Étude dogmatique*, Bruxelles, 1911; A. d'Alès, *La doctrine de la récapitulation en saint Irénée*, dans les *Recherches de science religieuse*, Paris, 1916, t. vi, p. 185-211; H. Rashdall, *The idea of the atonement in christian theology*, Londres, 1919; cf. J. Rivière, dans la *Revue du clergé français*, Paris, 1920, t. cii, p. 203-206; J. Chaine, *Le Christ rédempteur d'après saint Irénée*, Le Puy, 1919; P. Galtier, *'Obéissant jusqu'à la mort,* » dans la *Revue d'ascétique et de mystique*, Toulouse, 1920, t. i, p. 133-149. — 2° *La question des droits du démon.* — J. Rivière, *La dogme de la rédemption. Essai d'étude historique*, p. 375-377; *La doctrine de saint Irénée sur le rôle du démon dans la rédemption*, dans le *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes*, Paris, 1911, t. i, p. 169-200; *Le démon dans la théologie rédemptrice de saint Irénée*, dans les *Recherches de science religieuse*, Paris, 1913, t. iv, p. 57-60, 263-270; P. Galtier, *La rédemption et les droits du démon dans saint Irénée*, dans les *Recherches de science religieuse*, Paris, 1911, t. ii, p. 1-24; *Les droits du démon et la mort du Christ*, *ibid.*, 1912, t. iii, p. 345-355; *La mort du Christ et la justice envers le démon*, *ibid.*, 1914, p. 60-73; 263-270, en notes.

4° *La vierge Marie.* — 1. *Marie mère de Dieu.* — Contre le docétisme gnostique, Irénée défend la maternité de Marie, la naissance véritable de Jésus. Il tire ses preuves de l'Écriture, l. III, c. xxii, n. 1-2; l. IV, c. xxxiii, n. 2, col. 955-956, 1073; de l'économie de la rédemption, qui ne serait pas réelle si Jésus n'était né de Marie réellement, l. III, c. xviii, n. 7; c. xxi, n. 10; c. xxii, n. 1; l. V, c. 1, n. 2, col. 937, 955-956, 1122; *Dem.*, c. xxxiii, xxxviii-xxxix, p. 684-685, 688-689; de la foi traditionnelle de l'Église, *Cont. hær.*, l. I, c. x, n. 1; l. III, c. iv, n. 2; l. IV, c. ix, n. 2, col. 549, 856, 998. L'expression « maternité divine » ne se lit pas dans Irénée, mais bien l'affirmation que ces mots enveloppent. Il établit souvent et longuement que l'enfant né de la Vierge est Dieu, ce qui revient à dire que la Vierge est mère de Dieu. Cf. E. Neubert, *Marie dans l'Église anténicéenne*, Paris, 1908, p. 125. Le mot θεοτόκος, absent de l'œuvre irénéenne, y a des équivalents. Des expressions telles que : « Le Fils de Dieu est né de la Vierge, » « le Christ né de Marie est l'Emmanuel, » « il n'y a qu'un seul et même Jésus-Christ Notre-Seigneur, celui qui est né de Marie, » l. III, c. xvi, n. 2-3, col. 921, 922, sont, « non seulement, par rapport à l'union hypostatique, dit E. Neubert, *op. cit.*, p. 130, mais même par rapport à la maternité divine, tout aussi compréhensives que l'expression « mère de Dieu. » Ailleurs, l. V, c. xix, n. 1, col. 1175, saint Irénée écrit : « L'ange annonça à Marie qu'elle porterait Dieu, *ut portaret Deum*, expression qui est manifestement synonyme, pour la question qui nous occupe, de celle d'« enfanter Dieu, » θεοτόκος, *Deipara.* » Irénée démontre que la maternité divine s'harmonise avec la mission du Sauveur, et, dit, J.-B. Terrien, *La mère de Dieu et la mère des hommes d'après les Pères et la théologie*, Paris (1900), t. i, p. 72; cf. p. 68, 69, 73, 80, il est « celui des Pères qui a peut être le plus fortement exposé ces hautes harmonies. »

La virginité perpétuelle de Marie est pareillement admise par Irénée. Saint Jérôme, *De perpetua virginitate B. Mariæ*, c. xvii, *P. L.*, t. xxiii, col. 201, alléguait, contre Helvidius, son autorité et celle d'Ignace, de Polycarpe, de Justin, et de beaucoup d'autres hommes apostoliques et éloquents Nous avons eu l'occasion d'indiquer les textes d'Irénée sur la conception virginale. L'enfantement virginal est affirmé dans le commentaire de l'oracle de l'Emmanuel, Is., vii, 14. Cf. *Cont. hær.*, l. III, c. xxi, n. 4-6, col. 950-953; *Dem.*, c. liii-liv, p. 699-701. G. Herzog, *La sainte Vierge dans l'histoire*, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, Paris, 1907, t. xii, p. 484, note, prétend qu'Irénée soumit la naissance du Christ à la loi commune, et s'appuie sur le passage suivant : *Filius Dei filius hominis purus pure puram aperiens vulvam*, l. IV, c. xxxiii, n. 11, col. 1080, reproduit dans le VIIe fragment publié par Karapet Ter-Mekerttschian, *P. O.*, t. xii, p. 744. Or, remarque A. d'Alès, dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, Paris, 1916, t. iii, col. 201, « ces mots *purus pure puram* forment un bloc homogène, et malaisé à disjoindre. Surnaturel est l'enfant, d'après la pensée incontestable d'Irénée;

surnaturelle sa conception dans le sein virginal; donc surnaturel aussi, sauf preuve évidente du contraire, le mode d'enfantement. Le sens très clair des adjectifs *purus, puram*, dicte l'interprétation de l'adverbe qu'ils encadrent. » Non seulement la « preuve évidente du contraire » n'existe pas; mais encore le commentaire du verset d'Isaïe sur l'enfantement virginal et la place qu'Irénée assigne à la naissance du Christ *ex Virgine* entre l'incarnation du Verbe et le passion, la résurrection d'entre les morts et l'ascension corporelle. *Cont. hær.*, l. I, c. x, n. 1, col. 549, ce qui indique que ce sont là, pour lui, événements de même ordre, également surnaturels, tout confirme que l'adverbe *pure* désigne la virginité de Marie *in partu*. Sans doute il y a les mots *aperiens vulvam*, qui, pris tels qu'ils sonnent et isolément du reste, feraient croire que la naissance du Christ a subi la loi commune. Mais il faut se rappeler que les Pères, du IVe au VIe siècle, habitués à confesser très nettement la virginité *in partu*, sur laquelle on ne discutait plus entre catholiques, employaient sans aucun embarras la même expression, consacrée par la citation de Luc., II, 23; ils rattachaient à la loi de l'Exode, XIII, 2, 12, rappelée par saint Luc, la présentation au temple de Marie, exempte, dans leur pensée, du rite purificatoire imposé aux mères israélites, mais qui voulut s'y soumettre. Pourquoi Irénée ne serait-il point dans le même cas? Aurait-il tant appuyé sur la pureté transcendante de cet enfantement, *purus pure puram*, pour lui attribuer, tout de suite après, la souillure légale commune? « A tout le moins, dit A. d'Alès, *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, t. III, col. 202, une accumulation de mots si extraordinaire nous avertit qu'il y a là une question réservée, que le texte présente une nuance délicate, et qu'à y vouloir appliquer une exégèse brutale, nous le fausserons infailliblement. Ou l'adverbe *pure* ne signifie absolument rien, ou Irénée a voulu faire entendre que cette naissance ne ressemble pas à toutes les naissances. » Un mot seulement sur la sainteté de Marie. Massuet n'a pas eu de peine à démontrer, *Dissert.*, III, a. 6, n. 69, col. 319, contre Grabe, qu'Irénée ne taxe pas Marie d'imperfection, quand il écrit, à propos du miracle de Cana, l. III, c. XVI, n. 7, col. 926 : *Properante Maria ad admirabile vini signum et ante tempus volente participare compendii poculo, Dominus, repellens ejus intempestivam festinationem, dixit...* Le sens est que la demande de Marie était prématurée : ne sachant pas l'heure marquée par le miracle, elle la croyait venue, et *intempestivam festinationem* repète l'idée contenue dans les mots : *properante... ante tempus*.

2. *Marie mère des hommes.* — Trois textes ou groupes de textes mettent en relief le rôle de Marie. D'abord s'offre à nous un parallèle entre Marie et Ève. Voir ÈVE, t. V, col. 1652; IMMACULÉE CONCEPTION, t. VII, col. 859-861. De même que le Christ est le nouvel Adam, qui récapitule en lui l'humanité tout entière et répare l'œuvre du premier Adam, Marie est l'Ève nouvelle, associée à la rédemption. Sa virginité s'accorde avec la mission du second Adam. « Comme le premier-né Adam a tiré sa substance d'une terre nouvelle et encore vierge, car Dieu n'y avait pas encore versé sa pluie et l'homme ne l'avait pas encore travaillée, ainsi, en naissant de Marie qui était encore vierge, le Verbe, qui allait récapituler en lui Adam, a justement choisi la naissance d'Adam. » L. III, c. XXI, n. 10; cf. c. XVIII, n. 7, col. 954-955, 938; *Dem.*, c. XXXII, p. 684. Ce n'est pas tout. Marie a une part directe à l'œuvre rédemptrice. Il n'est pas exact, ainsi que l'avait prétendu Pusey, *An Eirenicon, in a letter to the author of « The christian year, »* Oxford, 1865, p. 155-156, qu'Irénée et les anciens Pères « parlent de la sainte Vierge comme de l'instrument de notre salut en ce qu'elle donna naissance au rédempteur » et uniquement en cela. Newman, dans sa lettre à Pusey à l'occasion de l'*Eirenicon* de ce dernier, nouvelle édition de la traduction parue sous ce titre : *Du culte de la sainte Vierge dans l'Église catholique*, Paris, 1908, p. 54-56, montre que, pour Irénée — et aussi pour Justin et Tertullien — Marie ne fut pas un simple instrument physique de la rédemption, mais coopéra positivement à notre salut. Voici quelques passages caractéristiques. L. III, c. XXII, n. 4, col. 959 : « Comme Ève, ayant Adam pour époux, mais vierge encore, fut, par sa désobéissance, pour elle-même et pour tout le genre humain, une cause de mort, *inobediens facta, et sibi et universo humano generi causa facta est mortis*, ainsi Marie, ayant un époux prédestiné et cependant vierge, fut, par son obéissance, pour elle-même et pour tout le genre humain, une cause de salut, *obediens et sibi et universo generi humano causa facta est salutis*. » Et, col. 959-960 : « Le Seigneur est devenu le principe de ceux qui vivent, comme Adam était devenu le principe de ceux qui meurent. Ainsi le nœud de la désobéissance d'Ève a été défait par l'obéissance de Marie, car ce que la vierge Ève avait lié par son incrédulité la vierge Marie l'a délié par sa foi, *quod enim alligavit virgo Eva per incredulitatem hoc virgo Maria solvit per fidem*. » L. V, c. XIX, n. 1, col. 1175-1176 : « De même que le genre humain a été lié à la mort par une vierge (Ève), c'est par une Vierge qu'il est sauvé. Ainsi les plateaux sont en équilibre : la désobéissance virginale est contrebalancée par l'obéissance virginale; le péché du premier-né est réparé par le premier-né; la prudence du serpent est vaincue par la simplicité de la colombe, et les liens sont défaits qui nous enchaînaient à la mort. » Massuet lit la première phrase, d'après le *Claromontanus* et d'autres manuscrits : *Quemadmodum astrictum est morti genus humanum per virginem, salvatur per Virginem.* Certains manuscrits portent : *solvatur*, au lieu de *salvatur*, et c'est ainsi que la lisait saint Augustin, *Contra Julianum*, l. I, c. III, *P. L.*, t. XLIV, col. 644. Le sens est le même. Cf. encore *Dem.*, c. XXXIII, p. 684-685.

Dans ce dernier passage, *Cont. hær.*, col. 1175; *Dem.*, p. 685, un mot se détache qui mérite qu'on s'y arrête un instant : *Et si ea* (Ève) *inobedierat Deo, sed hæc* (Marie) *suasa est obedire Deo, uti virginis Evæ virgo Maria fieret advocata.* Massuet, *Dissert.*, III, a. 6, n. 65-68, col. 316-319, a vu, dans ce mot *advocata*, le pouvoir d'intercession de Marie au ciel. C'est vraisemblablement à tort. *Advocatus* emporte, dans Irénée, soit l'idée de consoler, l. III, c. IX, n. 3, col. 871, soit, plus souvent, celle de venir au secours, l. III, c. XVIII, n. 7; c. XXIII, n. 8; l. IV, c. XXXIV, n. 4, col. 937, 965, 1085. Cette dernière signification est la véritable : Marie est venue au secours d'Ève en réparant ce que la première femme avait détruit. Cf. E. Neubert, *Marie dans l'Église anténicéenne*, p. 263-264. Que si l'original était « paraclet » au lieu d'« avocate, » comme l'ont supposé Grabe et plusieurs critiques, « on devrait se rappeler, fait observer Newman, *op. cit.*, p. 56, quand on nous accuse d'attribuer à la sainte Vierge les titres et le rôle de son Fils, que saint Irénée lui attribue le propre rôle et le nom même du Saint-Esprit. » Cf. O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1913, t. I, p. 428.

Irénée, enfin, ne redoute pas de parler de notre régénération par la mère du Christ, l. IV, c. XXXIII, n. 4, col. 1074-1075 : *datam, quæ est ex Virgine per fidem, regenerationem*; n. 11, col. 1080 : *purus pure puram aperiens vulvam, eam quæ regenerat homines in Deum, quam ipse puram fecit; Dem.*, c. XXXIII, p. 684. Cf. P. Galtier, *L'évêque docteur : saint Irénée*

*de Lyon*, dans les *Études*, Paris, 1913, t. CXXXVI, p. 215; *La Vierge qui nous régénère*, dans les *Recherches de science religieuse*, Paris, 1914, t. V, p. 136-145. A l'encontre de Massuet, col. 1074, note, pour qui c'est l'Église qui, dans les deux phrases du *Contra hæreses*, est désignée comme la Vierge qui nous régénère, P. Galtier tient, *Recherches*, p. 136-139, que cette Vierge est la mère du Christ. Le passage parallèle de la *Démonstration* met hors de doute cette interprétation. Qu'elle soit en parfait accord avec l'enseignement de saint Irénée sur la manière dont s'est accomplie notre restauration dans le Christ, c'est ce que P. Galtier prouve clairement. Si l'œuvre de notre régénération s'est consommée dans la mort et la résurrection du Christ, elle a été commencée à l'heure même de sa conception virginale. « Dans le Christ qui naît de Marie, c'est toute l'humanité qui renaît à la vie; par suite de la solidarité établie entre le Christ et les hommes, sa conception et sa naissance à lui, c'est déjà leur régénération à eux, » et donc la mère qui l'enfante les régénère. En acceptant de devenir la mère du nouvel Adam, « Marie a engendré à la vie tous ceux qui la recouvrent en lui et avec lui. » P. 141, 143. Cf., entre autres textes, l. III, c. XIX, n. 1; l. IV, c. XXXIII, n. 4; l. V, c. I, n. 3, col. 938-939, 1074-1075, 1122-1123. « Toute cette théologie mariale complète heureusement la doctrine du Verbe incarné et rédempteur. » Saint Irénée, dit A. d'Alès, *Dictionnaire apologétique* t. III, col. 160, l'emporte sur ses contemporains et ouvre à la pensée chrétienne des voies fécondes; il est vraiment, en même temps que le premier théologien de la rédemption, le premier théologien de la Vierge mère. »

J. H. Newman, *Certain difficulties felt by Anglicans in catholic teaching considered in a letter to the Rev. E. B. Pusey on occasion of his Eirenicon of 1864*, nouv. édit., Londres, 1900; trad. par G. du Pré de Saint-Maur, sous ce titre : *Du culte de la sainte Vierge dans l'Église catholique*, Paris, 1866; nouv. édition de la traduction revue et corrigée par un bénédictin (dom H. Cottineau), Paris, 1908, p. 48-59, 212-214; A. Riguet, *Les principales dates de la vie de saint Irénée. Sa théologie mariale*, dans les *Annales de philosophie chrétienne*, Paris, 1905, VIᵉ série, t. VI, p. 111-125; A. d'Alès, *Pour l'honneur de Notre-Dame*, dans les *Études*, Paris, 1908, t. CXIV, p. 462-464; *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, Paris, 1917, t. III, col. 159-160, 201-202; E. Neubert, *Marie dans l'Église anténicéenne*, Paris, 1908, p. 19-24, 91-94, 124-130, 172-173, 215-215, 241-247, 263-267. Voir, en outre, les ouvrages indiqués à la bibliographie de Neubert, p. XIV-XV.

V. LE SALUT. — 1° *Les moyens de salut*. — 1. *La grâce*. — *a) Nécessité de la grâce*. — Le salut des hommes a été voulu de Dieu. L. IV, c. XIV, n. 2, col. 1011. Détruit par le péché, il a été rendu par le Christ rédempteur, *quia per semetipsos non habebant salvari*. L. III, c. XX, n. 3, col. 944; cf. *Dem.*, c. XCVII, p. 728. Il nous est conféré par le Saint-Esprit, et par sa grâce, qui s'épanouira en gloire. *Cont. hær.*, l. V, c. VIII, n. 1; c. IX, n. 3, col. 1141-1142, 1145. Cf. L. Atzberger, *Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit*, Fribourg-en-Brisgau, 1896, p. 231-233.

Irénée affirme la nécessité de la grâce, implicitement et explicitement, dans tout ce qu'il dit de l'œuvre rédemptrice et du Verbe incarné, *hominis antiquam plasmationem in se recapitulans, ut occideret ejusdem peccatum, evacuaret autem mortem et vivificaret hominem*. L. III, c. XVIII, n. 7, col. 938; cf. le contexte, et c. XX, n. 2-3, col. 943-944 : *quoniam non a nobis sed a Dei adjumento habuimus salvari*, qu'il conclut de Rom., VII, 24-25. Comment en serait-il autrement? La vie de Dieu ne peut être donnée à l'homme que par Dieu. « C'est Dieu, dit-il, l. V, c. II, n. 3, col. 1127-1128, qui donne gratuitement à l'homme mortel l'immortalité, à l'homme corruptible l'incorruptibilité; aussi ne devons-nous pas croire que c'est de nous-mêmes que nous avons la vie, poussés par un mouvement d'orgueil, d'hostilité ou d'ingratitude : l'expérience nous apprend que c'est la grandeur de Dieu, et non notre nature, qui nous donne la persévérance éternelle. Loin de priver Dieu de la gloire qui lui appartient ou d'ignorer notre nature, sachons donc voir et quelle est la puissance de Dieu et quels bienfaits l'homme reçoit. Ne nous trompons pas sur la vraie nature de ce qui est, ni en ce qui concerne l'homme ni en ce qui concerne Dieu. » A cette idée reviennent les nombreux textes sur cette différence caractéristique entre Dieu et l'homme : Dieu n'a besoin de rien ni de personne et l'homme a besoin de Dieu dans l'ordre du salut et en toutes choses. Cf. A. Dufourcq, *Saint Irénée* (collection *Les saints*), 2ᵉ édit., Paris, 1904, p. 140. Autant qu'il est nécessaire, le don divin qui procure le salut est gratuit. L. II, c. XXXIV, n. 3 col. 836 : *Patre omnium donante et in sæculum sæculi perseverantiam his qui salvi fiunt; non enim ex nobis neque ex nostra natura vita est, sed secundum gratiam Dei datur*. L. IV, c. XXXVI, n. 6, col. 1096 : *Gratuito quidem donat in quos oportet, secundum autem meritum dignissime distribuit adversus ingratos et non sentientes benignitatem ejus, justissimus retributor*. C. XXXVIII, n. 3, col. 1108 : *Deo gratuito donante eis sempiternam perseverationem*. L. V, c. II, n. 3, col. 1127 : *Corruptibili incorruptelam gratuito donat*. Irénée distingue, quoique les mots de « grâce sanctifiante » et de « grâce actuelle » lui manquent, la grâce qui nous conforme à l'image et à la ressemblance divines, la grâce qui « donne la vie » divine, grâce habituelle ou sanctifiante, de celle, grâce actuelle, qui fait produire des « fruits de vie. » Cf. l. III, c. XVII, n. 2-3, col. 929-931. Aussi implore-t-il la grâce de Dieu, pour résoudre les difficultés qu'opposent les gnostiques. L. I, præf., n. 2; l. II, c. XXVIII, n. 3; l. III, c. VI, n. 4, col. 444, 806, 862-863. Sur les dons du Saint-Esprit, voir t. IV. col. 1756.

*b) Les charismes*. — Avec la grâce qui vivifie et rend capable d'accomplir les œuvres de salut, il y a les charismes, les *gratiæ gratis datæ* des théologiens. Ils étaient communs aux origines de l'Église; Irénée rapporte qu'ils n'étaient pas inconnus de son temps. Cf. l. I, c. XIII, n. 4; l. II, c. XXXII, n. 4; l. III, c. XI, n. 9; c. XXIV, n. 1; l. IV, c. XXVI, n. 5; c. XXXVII, n. 2; l. V, c. VI, n. 1, col. 585, 829, 891, 966, 1056, 1101, 1137. On sait la grande place des charismes dans le système montaniste, et l'on connaît l'intervention des martyrs lyonnais dans la crise montaniste. Sur ce fait les divergences d'appréciation ont été profondes. Plusieurs critiques ont admis une approbation formelle du montanisme par les Églises des Gaules. D'autres croient à une désapprobation expresse. D'autres enfin adoptent un moyen terme : approbation mitigée ou critique adoucie. Cf., sur les tenants de ces diverses opinions, P. de Labriolle, *La crise montaniste*, Paris, 1913, p. 221, n. 3. Les premiers arguent du choix du négociateur chargé de porter au pape Éleuthère les lettres des martyrs. Irénée, disent-ils, était l'ami des solutions bénignes, et le *Contra hæreses* témoigne de ménagements extrêmes à l'égard du montanisme et même de certaines affinités doctrinales avec lui. P. de Labriolle, *op. cit.*, l. II, c. I, a repris l'examen de la question, et conclu, p. 243, que les martyrs de Lyon désapprouvèrent très nettement le mouvement montaniste, « mais sans colère, sans appel aux sévérités de la hiérarchie, » dans un esprit de pacification. Eusèbe qualifie leur consultation de « pieuse et très orthodoxe, » et il n'aurait pas décerné « un tel brevet à une décision donnant gain de cause aux partisans du « réveil » cataphrygien, lui qui le jugeait d'essence

démoniaque. » Quant au jugement d'Irénée, P. de Labriolle étudie, p. 231-240: cf. *Les sources de l'histoire du montanisme*, Fribourg, Paris, 1913, p. 6-8 (texte et traduction), le texte capital du l. III, c. XI, n. 9, col. 890-891. Ce texte controversé lui paraît exiger une correction, qui, « paléographiquement, n'a rien de choquant » et que la structure de la phrase, le parallélisme des deux exemples cités, la suite du raisonnement, l'esprit général du morceau, imposent d'une façon évidente. Là où les éditions portent : *infelices vero qui pseudoprophetæ quidem esse volunt, propheticam vero gratiam repellunt ab Ecclesia*, le texte véritable serait : *qui pseudoprophetas esse nolunt.* Il ne saurait être question, dans ce passage, quoi qu'on en ait dit, des montanistes, qui ne rejetaient pas l'Évangile de saint Jean, et, loin d'exclure la grâce prophétique, l'exaltaient outre mesure, ni des ophites, dont les doctrines exposées ailleurs par Irénée ne cadrent pas avec celles qui sont indiquées ici. Irénée viserait les aloges; contre eux il se poserait en champion du charisme prophétique, et le sens de son admonestation serait que ce n'est pas une raison, parce qu'il y a de faux prophètes, pour récuser toute prophétie, de même que ce n'est pas une raison, parce qu'il y a des hypocrites, pour récuser les lois de la confraternité chrétienne. Cf. *Dem.*, c. XCIX-C, col. 730-731. L'argumentation de P. de Labriolle est impressionnante. En tout cas, rien, dans ce chapitre, ne trahit une sympathie spéciale à l'endroit du prophétisme montaniste; rien, à plus forte raison, ne laisse découvrir une adhésion implicite. Et volontiers en dirait-on autant du *Contra hæreses* tout entier. Un adepte du montanisme n'aurait pas excité les catholiques contre les faux prophètes, l. IV, c. XXXIII, n. 6, col. 1076, en un temps où les catholiques dénonçaient le mensonge de la prophétie montaniste. Il n'aurait pas stigmatisé les schismatiques, l. IV, c. XXXIII, n. 7, col. 1076, alors que l'attitude de l'Église tendait à acculer les montanistes au schisme. Il n'aurait ni expliqué le rôle du Paraclet sans nommer celui en qui on voulait que le Paraclet se fût incarné, l. III, c. XVII, n. 2-3, col. 930, ni cité avec honneur le *Pasteur* d'Hermas, l. IV, c. XX, n. 2, col. 1032, suspect aux montanistes à cause de certaines de ses indulgences. Aussi Tertullien, énumérant ceux qui, avant lui, ont combattu l'hérésie gnostique, *Adversus valentinianos*, c. V, *P. L.*, t. II, col. 548-549, mentionne-t-il le montaniste Proculus, *Proculus noster*, et, immédiatement avant, Irénée *omnium doctrinarum curiosissimus explorator*, sans insinuer qu'il le considère comme sien. Cf. P. de Labriolle, *op. cit.*, p. 241-242.

*c) Universalité de la grâce.* — Le salut est pour tous; Dieu est « le Dieu de tous. » *Dem.*, c. VIII, p. 665. Le Christ est venu pour sauver tous les hommes : *omnes enim venit per semetipsum salvare..., ideo per omnem venit ætatem.., princeps vitæ, prior omnium et præcedens omnes. Cont. hær.*, l. II, c. XXII, n. 4, col. 784. « Comme il est, lui, le Verbe du Dieu tout-puissant, dont la présence invisible est répandue en nous et remplit le monde entier, il continue encore (son influence dans le monde) dans toute sa longueur, sa largeur, sa hauteur et sa profondeur; car par le Verbe de Dieu tout est sous l'influence de l'économie rédemptrice, et le Fils de Dieu a été crucifié pour tout, ayant tracé ce signe de croix sur toutes choses... C'est lui qui illumine les hauteurs, c'est-à-dire les cieux, c'est lui qui pénètre les profondeurs des lieux inférieurs, lui qui parcourt la longue étendue de l'Orient à l'Occident, lui qui atteint l'immense espace du nord au midi, appelant à la connaissance de son Père les hommes dispersés en tous lieux. » *Dem.*, c. XXXIV, p. 685-686. Sur la vague idée d'un autre continent, dans Irénée, l. II, c. XXVIII, n. 2, col. 805, cf. L. Capéran, *Le problème du salut des infidèles. Essai historique*, Paris, 1912, p. 219, note.

Que le salut ait été possible toujours, *ab initio*, par le Christ, par le Saint-Esprit, c'est ce qu'Irénée affirme avec insistance : *non enim propter eos solos qui, temporibus Tiberii Cæsaris, crediderunt ei venit Christus, nec propter eos solos qui nunc sunt homines providentiam fecit Pater, sed propter omnes omnino homines qui ab initio, propter virtutem suam, in sua generatione et timuerunt et dilexerunt Deum, et juste et pie conversati sunt erga proximos et concupierunt videre Christum et audire vocem ejus.* L. IV, c. XXII, n. 2, col. 1047; cf. c. V, n. 5; c. VI-VII; c. XII, n. 5; c. XIV, n. 2-3; c. XVI, n. 1-2; c. XX, n. 7; c. XXII; c. XXV, n. 1, 3; c. XXVII, n. 2; c. XXXIII, n. 1, 7, 15; c. XXXIV, n. 1; l. V, c. XV, n. 4; c. XVI; c. XXVIII, n. 4, col. 986-993, 1006, 1011-1012, 1016-1017, 1037, 1046-1047, 1050, 1052, 1058-1059, 1072, 1077, 1083-1084, 1166, 1168, 1200; *Dem.*, c. XLV-XLVI, LVI, p. 694-695, 702. En montrant les rapports qui unissent les deux Testaments, l'Ancien et le Nouveau, ces deux versants de l'histoire, « saint Irénée, dit A. Dufourcq, *Saint Irénée* (collection *Les saints*), 2[e] édit., Paris, 1904, p. 106, cf. p. 106-110, résout le problème capital dont l'obscurité tourmente la conscience chrétienne; et la double solution qu'il propose, à la suite de saint Paul, est celle dont nous vivons encore. » Il enseigne, d'abord, que l'Ancien Testament est une ample prophétie, annonçant d'avance l'œuvre du Christ, ensuite que l'Écriture est l'histoire du relèvement progressif de l'humanité. « Il n'y a qu'un salut, dit-il, l. IV, c. IX, n. 3, col. 998, comme il n'y a qu'un Dieu; mais nombreux sont les préceptes qui forment l'homme et nombreux les degrés qui le font monter jusqu'à Dieu. » Dans cette histoire Irénée distingue, l. III, c. XI, n. 8, col. 889-890, par parallélisme avec les quatre Évangiles, une quadruple « disposition » ou économie divine, quatre testaments, d'Adam, de Noé, de Moïse, du Christ. A Adam, Dieu donne la loi naturelle, formulée dans le décalogue. Irénée ne parle guère du testament de Noé. Ce qu'il a de plus explicite se lit, *Dem.*, c. XXII, p. 675-676. Sa caractéristique est, avec l'engagement de Dieu de ne plus détruire par un déluge ce qui naîtrait sur la terre, la permission de se nourrir de la viande interdite jusqu'au déluge. N'était qu'il a voulu que l'Évangile tétramorphe eût sa correspondance dans « une disposition tétramorphe du Seigneur, » col. 890, il n'aurait sans doute pas distingué les testaments d'Adam et de Noé. Au point de vue du salut, il les confond, l. IV, c. XVI, n. 2; cf. c. XXXVI, n. 4, col. 1016-1017, 1093, mettant sur la même ligne *omnis multitudo eorum qui ante Abraham fuerunt justi et eorum patriarcharum qui ante Moysem fuerunt*, col. 1017. Et il ne compte que trois temps, l. IV, c. XXXVI, n. 2, col. 1091 : celui de la *plasmatio Adæ* et de l'*electio Patrum;* celui de la législation mosaïque, qu'il appelle « le milieu des temps, » *Dem.*, c. VIII, p. 665; *Cont. hær.*, l. III, c. XXIV, n. 1; l. IV, c. XXV, n. 1, col. 966, 1051; celui du Christ, qu'il nomme, avec l'Écriture, les anciens auteurs ecclésiastiques et les gnostiques, « la plénitude des temps, » « la fin, » « les derniers temps. » *Cont. hær.*, l. I, c. VIII, n. 2; c. X, n. 3; l. IV, c. XXII, n. 1; c. XXV, n. 1; c. XXXIII, n. 15; l. V, c. XV, n. 4, col. 524, 557, 1046, 1051, 1083, 1166, etc.; *Dem.*, c. XXII, XXX, LXXXIX, p. 676, 683, 723. La législation mosaïque aggrave, pour les juifs qui ont oublié Dieu et se sont révoltés contre lui, la loi naturelle. *Cont. hær.*, l. IV, c. XV-XVI, col. 1012-1019; *Dem.*, c. VIII, XXVI, XXVIII, p. 665, 680, 682. Quant aux gentils, non soumis à la loi mosaïque, on pourrait croire qu'Irénée considère leur salut comme impossible, à lire *Dem.*, c. LXXXIX, p. 723 : « Avant la vocation des gentils, c'était un désert aride; le Verbe n'avait pas encore passé parmi eux; l'Esprit-

Saint ne les avait pas encore abreuvés. » Mais ce texte contredit ce qui se lit un peu partout ailleurs : que Jésus-Christ n'est pas mort seulement pour ses contemporains et ceux qui naissent sous l'ère chrétienne, mais pour les hommes de toutes les générations, « pour tous ceux, sans exception, qui dès le commencement, par son secours, craignirent et aimèrent Dieu, pratiquèrent la justice et la bonté envers le prochain, désirèrent voir le Christ et entendre sa voix, » que « le même Dieu dirigea les patriarches en ses desseins et justifia les circoncis et les incirconcis. » *Cont. hær.*, l. IV, c. XXII, n. 2; cf. c. XIV, n. 2, col. 1047, 1011; *Dem.*, c. LVI, p. 702; cf. L. Capéran, *Le problème du salut des infidèles. Essai historique*, Paris, 1912, p. 69-70, 512. Pour les mêmes raisons il semble conforme à l'esprit d'Irénée d'admettre le salut des infidèles de bonne foi après le Christ. Les païens qu'il écarte du salut sont ceux qui ne voulurent point voir la lumière de la vérité, *neque lumen veritatis videre voluerunt, sed sicut mures cæci absconditi in profundo sapientiæ*. L. V, c. XXIX, n. 1, col. 1201. Il dit que Dieu « est le Dieu de tous » et que, pour les gentils comme pour les juifs et les croyants, il est « Providence, (Père) nourricier, roi et juge. » *Dem.*, c. VIII, p. 665. Il parle des préceptes de la loi naturelle, *per quæ homo justificatur, quæ etiam ante legisdationem custodiebant qui fide justificabantur et placebant Deo. Cont. hær.*, l. IV, c. XIII, n. 1, col. 1006-1007. N'est-ce pas, en germe, la thèse développée dans la suite par les théologiens, que l'observation de la loi naturelle, suffisante pour tous avant la loi mosaïque, est restée suffisante pour les infidèles et après Moïse et après l'Évangile? Le difficile est d'expliquer comment ces infidèles peuvent atteindre au minimum de foi indispensable au salut et, selon l'expression d'Irénée « désirer de voir le Christ et d'entendre sa voix. » L'accord n'est pas encore fait là-dessus entre théologiens. Il n'est donc pas étonnant que saint Irénée n'offre pas une solution définitive. Voir, plus loin, son opinion sur la descente du Christ aux enfers, en ce qui concerne les justes morts avant lui. Revenons aux croyants. Dans les derniers temps, le Christ est apparu. A la loi de crainte a succédé la loi d'amour. Les serviteurs ont été des enfants. La vocation des gentils, annoncée par les prophètes, a eu finalement sa réalisation : « à ceux qui croient, qui aiment le Seigneur et qui vivent dans la sainteté, la justice et la patience, le Dieu de tous accordera la vie éternelle par la résurrection des morts, et cela en vue des mérites de celui qui est mort et ressuscité, Jésus-Christ. » *Dem.*, c. XLI; cf. LXXXVI-XCVII, p. 690, 720-729; *Cont. hær.*, l. IV, c. IV, VIII-IX, XIII, col. 981-983, 993-999, 1006-1010, etc. Ce que le Christ a apporté ce sont moins des vérités nouvelles — Irénée minimise les nouveautés dogmatiques du Nouveau Testament — que de nouvelles richesses d'amour, de nouvelles effusions de grâces. *Quid igitur Dominus attulit veniens? Cognoscite quoniam omnem novitatem attulit, semetipsum afferens, qui fuerat annuntiatus... Semetipsum enim attulit, et ea quæ prædicta sunt bona, in quæ concupiscebant angeli intendere, donavit hominibus.* L. IV, c. XXXIV, n. 1, col. 1083, 1084. Cf., entre autres textes, l. IV, c. XI, n. 3, 4; c. XXXVI, n. 4, col. 1002-1003, 1094 : *majorem donationem paternæ gratiæ per suum adventum effudit in humanum genus.* Plus de grâce, c'est plus de facilité pour le salut; mais c'est aussi plus d'invitation à aimer, plus de responsabilité, une obligation morale plus impérieuse, et, pour les contempteurs de l'avènement du Christ, pour ceux qui meurent dans leur péché, une punition plus sévère. L. IV, c. XIII, n. 3; c. XXVII, n. 2-4; c. XXVIII; c. XXXVI, n. 4, col. 1009, 1058-1063, 1093.

De même que sa doctrine de la récapitulation a conduit saint Irénée à considérer comme une vérité catholique le salut d'Adam, père du genre humain, l. I, c. XXVIII, n. 1; l. III, c. XXIII, col. 690, 960-965, de même qu'elle l'a jeté dans la chimère millénariste, elle devrait, en bonne logique, aboutir à la théorie du salut universel, toujours, dans ce dernier cas ainsi que dans les précédents, au nom de l'honneur de Dieu, qui se doit à lui-même de faire triompher ses desseins et de ne pas céder au mal. Mais, dit P. Beuzart, *Essai sur la théologie d'Irénée*, Paris, 1908, p. 110, « l'instinct ecclésiastique, la règle de foi, la tradition, l'évêque enfin, l'empêchent d'aboutir à la conclusion logique. » Irénée professe qu'il y a des damnés. Godts, *De paucitate salvandorum*, 3[e] édit., Bruxelles, 1899, le range même parmi les partisans du petit nombre des élus; mais les textes qu'il allègue à l'appui de cette opinion ne sont pas probants. Voir ÉLUS *(Nombre des)*, t. IV, col. 2364, 2369. Et Irénée admet, l. II, c. XXVIII, n. 7, col. 809, que, si des créatures transgressent la loi de Dieu, *quædam, imo plurima, perseveraverunt et perseverant in subjectione ejus.*

K. Passaglia, *De partitione divinæ voluntatis in primam et secundam deque universali reparati ordinis amplitudine*, c. CXVII-CXXI, dans ses *Commentar. theologic.*, part. III, Rome, 1851, p. 276-294; J. Korber, *Sanctus Irenæus de gratia sanctificante*, Bamberg, 1866; L. Atzberger, *Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit*, Fribourg-en-Brisgau, 1896, p. 231-236; L. Fonck, *Irenäus über die Sprachengabe*, dans la *Zeitschrift für die katholische Theologie*, Inspruck, 1895, t. XIX, p. 377-380; P. de Labriolle, *La crise montaniste*, Paris, 1913, p. 207-244.

2. *Les conditions subjectives du salut.* — Sauvés par les mérites du Christ, nous ne le sommes pas sans des dispositions personnelles, qui se ramènent à deux : la foi et l'amour avec ses œuvres, « l'unité simple de la foi et de la charité. » *Dem.*, c. LXXXVII; cf. XLI, LXXXIX, XCV, p. 721, 690, 723, 726-727.

*a) La foi.* — *a. Nécessité de la foi.* — Elle est explicitement indiquée à propos de la foi d'Abraham : *fides enim, quæ est ad Deum altissimum, justificat hominem.* L. IV, c. V, n. 4, 5; c. XXVIII; l. V, c. XXXII, n. 2, col. 985, 1061-1063, 1211, etc.; *Dem.*, prol., notamment c. II, p. 660 : « L'homme étant un être vivant, composé d'une âme et d'un corps, il est juste et nécessaire de tenir compte de ces deux éléments. Et, comme de ces deux côtés peuvent provenir des chutes, on distingue la sainteté du corps, consistant dans la continence, qui réprime tous les appétits honteux et proscrit tous les actes mauvais, et la sainteté de l'âme, laquelle consiste dans l'intégrité de la foi en Dieu, sans y rien ajouter ni en rien retrancher; » c. III, p. 662 : « Comme l'affaire de notre salut dépend de la foi, il est juste et nécessaire que nous mettions tous nos soins à la défendre; » c. XXXV, XCIII, p. 686, 725, etc. Cf. ce qui a été dit, plus haut, de l'unité de l'Église et des hérétiques.

*b. La notion de la foi.* — « Si nous prenons la notion de la foi que nous a laissée la réformation, et qui se décompose en *notitia*, *assensus* et *fiducia*, dit P. Beuzart, *Essai sur la théologie d'Irénée*, Paris, 1908, p. 125, nous voyons que, chez Irénée, la foi ne comprend guère que les deux premiers éléments et que c'est la *notitia* qui l'emporte. La foi est, avant tout, créance. » La foi est, en effet, avant tout, un assentiment à la vérité révélée par Dieu, annoncée par les prophètes, établie par le Christ, transmise par les apôtres et offerte par l'Église à ses enfants; or « en toutes choses il est juste et nécessaire de croire à la parole de Dieu, car Dieu est véridique en tout. » *Dem.*, c. III, XLIII, XCVIII, p. 662, 691, 730. La volonté a sa part dans l'acte de foi. Irénée l'affirme dans une formule qui, à première vue, semblerait pélagienne, l. IV, c. XXXIX, n. 2, col. 1110 : *Si igitur tradideris ei* (à Dieu) *quod est tuum, id est fidem in eum et subjectionem, recipies ejus artem*

*et eris perfectum opus Dei.* Le contexte immédiat et les pages qui précèdent montrent qu'Irénée entend par là seulement que la foi est libre. Cf. c. xxxvii, n. 3, col. 1101 : *Deus adhortans nos ad subjectionem sibi et avertens ab incredulitate, non tamen de violentia cogens.* Et, n 5, col. 1102 : *Et non tantum in operibus sed etiam in fide liberum et suæ potestatis arbitrium hominis servavit Dominus.* Irénée n'a garde de méconnaître le rôle de la grâce dans la possession de la foi. La foi est un don de Dieu, *Dei munus*, l. III, c. xxiv, n. 1; cf. l. IV, c. xxix, n. 1; c. xxxix, n. 3, col. 966, 1063-1064, 1110-1111.

*c. Le progrès de la connaissance de la foi.* — La foi est assentiment et connaissance. Par suite de sa théorie sur l'inspiration des livres de l'Ancien Testament, Irénée avance que, non seulement la vie, mais encore la doctrine entière du Christ sont annoncées par les prophètes. L. IV, c. xxxiv, n. 1, col. 1083. Souvent il parle d'Abraham et de sa foi, à cause de Joa., viii, 56, et de Rom., iv, 3, cités ensemble, l. IV, c. v, n. 3, col. 985; il appelle Abraham *patriarcha nostræ fidei* et veut que *una et eadem illius et nostra sit fides*, c. xxi, n. 1, col. 1043, 1044. Non moins souvent il proclame que, dès le commencement, le salut ne fut possible que par le Verbe, qu'Abraham suivit le Verbe, que les apôtres le suivirent et que nous aussi, qui avons la même foi qu'Abraham et les apôtres, nous suivons le Seigneur, *per quem ipse quoque, et omnes qui similiter ut ipse credidit credunt Deo, salvari inciperent.* L. IV, c. v, n. 3-5, col. 985-986. Il semblerait, dès lors, qu'il n'y a pas à parler du progrès de la connaissance de la foi. Pourtant Irénée en parle. Le Christ est partout dans les Écritures, *inseminatus est ubique in Scripturis ejus Filius Dei*, l. IV, c. x, n. 1, col. 1000; c'est un trésor déposé dans les Écritures, mais caché, *unde non poterat hoc quod secundum hominem est intelligi priusquam consummatio eorum quæ consummata sunt veniret, quæ est adventus Christi.* La prophétie n'a un sens clair qu'après l'événement qui la réalise. *Thesaurus est absconsus in agro, cruce vero Christi revelatus est, et explanatus, et ditans sensus hominum, et ostendens sapientiam Dei, et eas quæ sunt erga hominem dispositiones ejus manifestans.* C. xxvi, n. 1, col. 1052, 1053. Avec le Nouveau Testament l'objet de la foi s'est donc augmenté : *in Novo Testamento quæ est ad Deum fides hominum aucta est, additamentum accipiens Filium Dei.* C. xxviii, n. 2; cf. c. xiii, n. 1; c. xxxiii, n. 14, col. 1061-1062, 1007, 1082. L'accroissement de la foi ne consisterait, en conséquence, qu'en deux points : croire que le Christ est venu, et atteindre la connaissance des vérités cachées dans l'Ancien Testament.

Un texte d'Irénée, l. II, c. xxviii, n. 3, col. 806, paraît entendre I Cor., xiii, 13, de la permanence, dans le ciel, de la foi et de l'espérance, ainsi que de la charité. Le contexte montre que la foi n'implique pas ici obscurité ni l'espérance absence de l'objet, mais seulement, dit Massuet, *Dissert.*, III, a. 8, n. 107, col. 364, que *altera firmus est rebus cognitis assensus, altera certa in Deum fiducia.*

*b) L'amour et ses œuvres.* — *a. Les œuvres.* — La foi justifie, non la foi seule, mais la foi et l'obéissance, la foi et les œuvres. Les gnostiques prétendaient que les bonnes œuvres, inutiles pour eux spirituels, étaient nécessaires pour les chrétiens orthodoxes qu'ils qualifiaient de psychiques. Cf. l. I, c. vi, n. 4; c. xxv, n. 5, col. 512, 685. Et Simon le magicien aurait enseigné *secundum ipsius gratiam salvari homines sed non secundum operas justas*, c. xxiii, n. 3, col. 672. Cf. E. de Faye, *Gnostiques et gnosticisme. Étude critique des documents du gnosticisme chrétien aux IIe et IIIe siècles*, Paris, 1913, p. 10, 34, 106, 394-396, 409-410. Quoi qu'en ait dit le protestant Hermann Hamelmann, *De unanimi consensu Patrum de sola fide justificante*, cité par F. Feuardent, *P. G.*, t. vii, col. 1599, dans saint Irénée « la connaissance, la foi et les œuvres sont étroitement unies... La foi et l'action sont également indispensables au salut. » P. Beuzart, *Essai sur la théologie d'Irénée*, p. 127. Citons l. IV, c. vi, n. 5, col. 989 : *Credere ei* (à Dieu) *est facere ejus voluntatem.* C. xxviii, n. 3, col. 1063 : *Quibus ergo est* (le Christ) *odor mortis in mortem nisi his qui non credunt neque subjecti sunt Verbo Dei?* C. xxxiii, n. 15, col. 1083 : *Qui credunt Deo et sequuntur Verbum ejus percipiunt eam quæ est ab eo salutem; qui vero abscedunt ab eo, et contemnunt præcepta ejus, et per opera sua inhonorant eum qui se fecit..., justissimum adversus se coacervant judicium.* C. xli, col. 1116, 1117 : *Apud Deum qui non obediunt ei, abdicati ab eo, desierunt filii ejus esse... Verum, quando credunt et subjecti esse Deo perseverant, et doctrinam ejus custodiunt, filii sunt Dei. Dem.*, c. ii-iii, p. 660-662 : « C'est la foi qui mène à l'action. » Voir encore les textes sur le Christ confirmant et étendant les prescriptions de la loi naturelle, l. IV, c. xiii; c. xvi, n. 5; c. xviii, n. 3; c. xxviii, n. 2-3, col. 1006-1010, 1019, 1025-1026, 1062-1063. Toute la morale d'Irénée pourrait être étudiée à cette place. Voir, sur le décalogue, t. iv, col. 167, 169; sur les idolothytes, t. vii, col. 679, sur le carême, t. ii, col. 1725; sur le jeûne, un passage obscur de la lettre à Florinus, *P. G.*, t. vii, col. 1229; cf. 2018; sur divers reproches faits par Barbeyrac, *Traité de la morale des Pères de l'Église*, Amsterdam, 1728, à la morale d'Irénée, Bergier, *Dictionnaire de théologie*, Toulouse, 1819, t. iv, p. 352-353, 613-614. Sur l'interdiction de la prière à genoux le dimanche, dont il parlait, d'après le pseudo-Justin, *Responsiones ad orthodoxos*, c. xv, *P. G.*, t. vi, col. 1364, dans son livre *De la Pâque*, cf. H. Dumaine, art. *Dimanche*, dans le *Diction. d'archéologie chrétienne et de liturgie*, Paris, 1920, t. iv, col. 959. D'autre part *Dem.*, c. xcvi, p. 728. « La Loi... n'a pas à commander de chômer un jour fixe à celui qui observe chaque jour le sabbat, » confirme ce que nous savions par ailleurs, cf. H. Dumaine, *loc. cit.* col. 943, à savoir que le chômage du dimanche n'était pas encore d'un usage général; cf. *Cont. hær.*, l. IV, c. xvi, n. 1, col. 1015-1016 : Cf. encore Dumaine, col. 925, sur les œuvres serviles prohibées le jour du sabbat. Sur l'esclavage, voir t. v, col. 464.

*b. L'amour.* — Les œuvres, pas plus que la foi, ne doivent aller sans l'amour. Le grand commandement est d'aimer. *Dem.*, c. xcv, p. 727; *Cont. hær.*, l. IV, c. xvi, n. 3-5, col. 1017-1019. Le salut est pour les justes *et præcepta ejus servantibus, et in dilectione ejus perseverantibus, quibusdam quidem ab initio, quibusdam autem ex pænitentia.* L. I, c. x, n. 1, col. 551. Et *Dem.*, c. iii, p. 661 : « Tel ne sera pas notre sort (il vient de parler des hérétiques) si nous avons une règle de foi inaltérable, et si nous observons les commandements de Dieu, croyant en lui, le craignant parce qu'il est maître, l'aimant parce qu'il est père. » Le résumé de la Loi nouvelle, continuation et perfectionnement de la Loi ancienne, est le suivant, l. IV, c. xiii, n. 4, col. 1009 : *assentire Deo, et sequi ejus Verbum, et super omnia diligere eum, et proximum sicut seipsum, homo autem homini proximus, et abstinere ab omni mala operatione.* Cf. l. III, c. xx, n. 2; l. IV, c. vi, n. 2; c. xii, n. 2; c. xxvi, n 1, 5; c. xxviii, n. 2, 3; c. xxxiii, n. 7; c. xxxvii, n. 7; l. V, c. iii, n. 1, col. 943, 987, 1004-1005, 1053, 1056, 1062, 1063, 1076, 1104, 1129, etc.; *Dem.*, c. lxxxvii, lxxxix, p. 722, 723 : « C'est par la foi et l'amour envers le Fils de Dieu qu'il faut désormais vivre d'une vie nouvelle avec l'aide du Verbe. » Tout ce langage est d'un authentique disciple de saint Jean. Irénée qui estime tant la connaissance déclare, l. IV, c. xxxiii, n. 8. col. 1077-1078, que l'amour est

meilleur, et, c. XII, n. 2, col. 1005, que sans l'amour tout est vain et inutile, *dilectionem vero perficere perfectum hominem, et eum qui diligit Deum esse perfectum et in hoc ævo et in futuro. Nunquam enim desinimus diligentes Deum; sed, quanto plus eum intuiti fuerimus, tanto plus eum diligemus.*

L. Atzberger, *Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit*, Fribourg-en-Brisgau, 1896, p. 224-231; V. Ammunsen, *The rule of truth in Irenaeus*, dans *The journal of theological studies*, Cambridge, 1912, t. XIII, p. 574-580.

3. *Les sacrements.* — La doctrine des sacrements est relativement effacée dans la théologie d'Irénée. Il en dit assez pour montrer qu'il « leur donne une grande importance » et qu'il admet « trois moyens d'appropriation du salut : le salut par la foi, le salut par les œuvres et le salut par le rite. Ces trois moyens ne sont pas exclusifs l'un de l'autre, n'opèrent que dans l'Église et avec son concours. » P. Beuzart, *Essai sur la théologie d'Irénée*, p. 128, 124. La grâce sauve ceux qui ont les dispositions requises, et les sacrements communiquent la grâce. Quant au mot « sacrement, » on ne sera pas surpris qu'Irénée lui prête seulement le sens d'opération mystérieuse. L II, c. XXX, n. 7; l. IV, c. XXXV, n. 3, col. 820, 1088. E. Renan, *Marc-Aurèle et la fin du monde antique*, 3e édit., Paris, 1882, p. 144, a prétendu que les sacrements furent en grande partie la création des gnostiques. Irénée signale certains rites gnostiques qui ont des analogies avec le baptême, la confirmation, l'eucharistie, l'extrême-onction, mais ne laisse pas supposer que les sacrements de l'Église en dépendent d'aucune façon.

*a) Le baptême.* — Irénée s'occupe du baptême surtout à l'occasion du baptême et de la rédemption des gnostiques, qui sont, à ses yeux, une invention de Satan *ad negationem baptismatis, ejus quæ est in Deum regenerationis et universæ fidei destructionem.* L. I, c. XI, n. 1, col. 658. T. Barnes, *A study on the marcosian heresy*, dans *The journal of theological studies*, Cambridge, 1906, p. 394-411, a vu dans la formule baptismale adoptée par les marcosiens et rapportée par Irénée, l. I, c. XXI, n. 3, col. 661, une contrefaçon de la formule catholique, laquelle aurait eu, en conséquence, six membres, affirmant le Père, le Fils, le Saint-Esprit, une Église, la rémission des péchés, la communion des saints. U. Mannucci, *Rivista storico-critica delle scienze teologiche*, Rome, 1906, t. II, p. 706, a objecté que, dans la formule marcosienne, l'unité, la rédemption et la communion sont des concepts étroitement liés et se réfèrent tous au même sujet, εἰς ἕνωσιν καὶ ἀπολύτρωσιν καὶ κοινωνίαν τῶν δυνάμεων, tandis que, dans notre symbole, elles se réfèrent à des sujets différents, l'unité à l'Église, la rémission aux péchés et la communion aux saints. Nous avons dit, à propos de la règle de foi, que le canon baptismal connu d'Irénée pourrait bien avoir été conservé dans la *Démonstration de la prédication apostolique*, c. III, p. 662. Cf. *Cont. hær.*, l. III, c. XVII, n. 1, col. 929. Irénée indique la matière, le sujet, les effets du baptême. La matière est l'eau. Cf. *Dem.*, c. XLI, p. 690, et, sur la matière du baptême gnostique, *Cont. hær.*, l. I, c. XXI, n. 3, 4, col. 661, 664. Les enfants peuvent recevoir le baptême; Irénée le suppose, l. II, c. XXII, n. 4, col. 784; cf. l. V, c. XV, n. 3, col. 1166, quand il dit que le Christ est venu sauver tous les hommes, *omnes, inquam, qui per eum renascuntur in Deum, infantes, et parvulos, et pueros, et juvenes, et seniores.* Or, c'est par le baptême que se produit cette régénération. Donc le baptême est pour les enfants comme pour les adultes. Le baptême, en effet, régénère, remet les péchés, purifie le corps et l'âme, fait l'homme enfant de Dieu, lui donne le Saint-Esprit. L. III, c. XVII, n. 1-2, col. 929-930; *Dem.*, c. III, VII, XLII, p. 662, 664-665, 691. Cf. *P. G.*, t. VII, col. 1248, le fragment XXXV. Les gnostiques admettaient l'efficacité régénératrice de leur baptême. Cf. l. I, c. XXI, n. 2, col. 658-659. Sur le baptême par le feu et le baptême pour les morts, voir t. II, col. 355-362.

*b) La confirmation.* — Voir CONFIRMATION, t. III, col. 1028-1029; CHRÊME *(Saint)*, t. II, col. 2396, 2403.

*c) L'eucharistie.* — Voir EUCHARISTIE, t. V, col. 1128-1130; EUCHARISTIQUES *(Accidents)*, t. V, col. 1370-1371; ÉPICLÈSE, t. V, col. 233.

*d) La pénitence.* — La pénitence est nécessaire aux pécheurs. Irénée distingue deux catégories de sauvés : les uns n'ont jamais perdu la vie de la grâce, les autres l'ont recouvrée par la pénitence. Cf. l. I, c. X, n. 1; l. IV, c. XL, n. 1; l. V, c. XI, n. 1, col. 552, 1112, 1159. Quant à ceux qui persévèrent dans les opérations de la chair, dans l'apostasie, c'est-à-dire dans l'infidélité à Dieu, le feu éternel les attend. Cf. l. III, c. XIV, n. 4; c. XXIII, n. 3; l. V, c. XI, n. 1; c. XXVI, n. 2, col. 917, 962, 1150, 1194, 1195. Y a-t-il des péchés irrémissibles en droit? On pourrait le croire si on lisait superficiellement, l. IV, c. XXVIII, col. 1056-1061, les pages où Irénée rapporte les paroles d'un presbytre qu'il avait entendu et qui avait lui-même entendu des contemporains des apôtres. Ce presbytre disait que les péchés commis avant le Christ eurent leur guérison et leur rémission dans la mort du Christ, mais que *propter eos vero qui nunc peccant Christus jam non morietur, sed veniet Filius in gloria Patris, exquirens ab actoribus et dispensatoribus suis pecuniam quam eis credidit, cum usuris, et quibus plurimum dedit plurimum ab eis exiget; non debemus ergo, inquit ille senior, superbi esse neque reprehendere veteres, sed ipsi timere, ne forte, post agnitionem Christi agentes aliquid quod non placeat Deo, remissionem ultra non habeamus delictorum, sed excludamur a regno ejus.* Faut-il en conclure que certains péchés ne peuvent être remis? Non, car ce texte vise tous les péchés commis après la connaissance du Christ, et Irénée enseigne qu'on arrive au salut par la pénitence, même après le péché d'apostasie que pourtant il accable des anathèmes de l'Écriture, l. V, c. XXVI, n. 2, col. 1195 : *Post autem adventum Domini ex sermonibus Christi... discens m nif este quoniam ignis æternus præparatus est ex sua voluntate abscedenti a Deo et omnibus qui sine pænitentia perseverant in apostasia.* Quelle est donc l'idée de saint Irénée et du presbytre qu'il allègue? Contre les marcionites qui discréditaient l'Ancien Testament, opposaient au Dieu de l'Ancien Testament celui du Nouveau et ne parlaient que de la miséricorde du dernier, gardant le silence sur son jugement, cf. l. IV, c. XXVI, n. 5; c. XXVIII, n. 1, col. 1056, 1061, Irénée maintient qu'il n'y a qu'un Dieu auteur de l'un et de l'autre Testament et déclare, en se réclamant de l'autorité du presbytre, que nous ne devons pas infliger aux pécheurs de l'Ancien Testament un blâme plus sévère que celui qui se trouve dans l'Écriture, laquelle raconte leurs fautes pour notre amendement, que les péchés, parce que nous avons plus de lumière et recevons plus d'amour, ont une malice plus grande et qu'un compte plus rigoureux en sera rendu sous le Nouveau Testament que sous l'Ancien, que maintenant, comme alors, l'injustice, l'idolâtrie, la fornication entraînent la perte des hommes, que le jugement de Dieu est encore plus à craindre. Le mot d'Irénée, à propos de la descente aux enfers, n. 2, col. 1058 : *remissione peccatorum existente his qui credunt in eum*, a une portée générale; les mérites du Christ valent pour la remise de tous les péchés.

Jusqu'ici aucune allusion au ministère de l'Église dans la rémission des péchés. Voici des textes qui se

rapportent à la pénitence sacramentelle. Irénée raconte, l. III, c. III, n. 4; c. IV, n. 3, col. 852, 856-857, que Polycarpe, lors de son séjour à Rome, ramena à l'Église de nombreux hérétiques, et que Cerdon, étant revenu à l'Église, ébaucha à plusieurs reprises une exomologèse, ou pénitence, qui ne s'acheva jamais. Voir Confession, t. II, col. 860. Il parle, l. I, c. VI, n. 3, col. 508, de femmes qui tombèrent dans le valentinianisme et, avec la foi, perdirent les mœurs, ainsi que beaucoup le confessèrent dans leur exomologèse, après leur retour à l'Église de Dieu : il peut s'agir de péchés secrets avoués par ces femmes. Des femmes pareillement furent séduites par les marcosiens. Les unes, dit Irénée, l. I, c. XIII, n. 5, 7, col. 588, 592, avouaient leurs fautes cachées; d'autres, qui n'avaient pas ce courage, « désespéraient de la vie de Dieu » et se retiraient de la communauté chrétienne ou adoptaient une attitude équivoque. Irénée ne mentionne pas le pardon accordé aux premières. On peut néanmoins conclure de tout ce qu'il dit, que ce pardon leur a été donné, au moins au moment de la mort, qu'elles ont été réconciliées avec Dieu et avec l'Église. Cf. J. Tixeront, *Le sacrement de pénitence dans l'antiquité chrétienne*, Paris, 1914, p. 28. Ce dernier texte a trait à la pénitence publique, et sans doute il faut en dire autant du texte relatif aux adeptes du valentinianisme, puisque c'est des mêmes faits qu'il parle ici et là. Irénée témoigne de l'existence « d'une pénitence publique à base de confession, » selon l'expression de P. Galtier, *L'évêque docteur : saint Irénée de Lyon*, dans les *Études*, Paris, 1913, t. CXXXVI, p. 211; mais on ne voit pas qu'il témoigne de la pratique de la confession secrète, quoi qu'en ait pensé Massuet, *Dissert.*, III, a. 7, n. 75, col. 324.

*e) L'extrême-onction.* — Voir Extrême-onction, t. V, col. 1931-1932.

*f) L'ordre.* — Nous avons vu ce qu'Irénée a de plus important sur ce point, en traitant de la hiérarchie ecclésiastique. Voir col. 2428.

*g) Le mariage.* — Irénée défend la sainteté du mariage quand il condamne les débauches de certains gnostiques. L. I, c. VI, n. 4; c. XXVIII, col. 509-512, 690-691. Sur l'accusation d'avoir rabaissé le mariage, formulée par Barbeyrac, *Traité de la morale des Pères de l'Église*, Amsterdam, 1728, p. 22, et reprise par J. Pédézert, *Le témoignage des Pères*, Paris, 1892, p. 313, cf. Bergier, *Dictionnaire de théologie*, Toulouse, 1819, t. IV, p. 352-353. Qu'Irénée se soit affirmé défavorable à la réitération des noces, l. I, c. XVIII, n. 2, col. 691, c'est ce qu'on a dit et ce qui est loin d'être clair. Cf. P. de Labriolle, *La crise montaniste*, Paris, 1913, p. 240-241, n.

Des sacramentaux il n'est guère question dans l'œuvre d'Irénée. A signaler ce qu'il a sur les exorcismes, l. II, c. VI, n. 2; c. XXXII, n. 4, col. 725, 829; cf. la note de Feuardent, col. 1535-1536; *Dem.*, c. XCVI-XCVII, p. 728, cf. la note de J. Tixeront, p. 798.

1° *Les sept sacrements.* — F. Feuardent, *D. Irenæi adversus Valentini et similium gnosticorum hæreses libri V*, Cologne, 1625, p. 113-114 = *P. G.*, t. VII, col. 1492-1493. — 2° *Le baptême.* — C. F. Wernsdorf, *De Irenæi testimonio pro pædobaptismo*, Leipzig, 1775; W. R. Powers, *St. Irenaeus and infant baptism*, dans l'*American presbyterian rewiew*, New York, 1867, t. XVI, p. 239; T. Barnes, *A study on the marcosian heresy*, dans *The journal of theological studies*, Cambridge, 1906, p. 394-411; H. Windisch, *Taufe und Sünde im ältesten Christentum bis auf Origenes*, Tubingue, 1909; cf. U. Mannucci, dans la *Rivista storico-critica delle scienze teologiche*, Rome, 1909, t. V, p. 632-635. — 3° *L'eucharistie.* — Voir Eucharistie, t. V, col. 1130, 1182-1183, et, en outre, E. Aubertin, *L'eucharistie de l'ancienne Église*, Genève, 1633, p. 65-87; Thiersch, *Die Lehre des Irenäus von der Eucharistie*, dans la *Zeitschrift für die gesamte lutherische Theologie und Kirche*, 1841, p. 40 sq.; J. W. F. Hölling, *Die Lehre des Irenäus vom Opfer des christlichen Cultus*, Erlangen, 1840; *Die Lehre der ältesten Kirche vom Opfer im Leben und Cultus der Christen*, Erlangen, 1851, p. 71-107; A. Ebrard, *Das Dogma vom heil. Abendmahl und seine Geschichte*, Francfort-sur-le-Mein, 1845; K. F. A. Kahnis, *Die Lehre vom Abendmahl*, Leipzig, 1851; L. J. Rückert, *Das Abendmahl. Sein Wesen und seine Geschichte in der alten Kirche*, Leipzig, 1856; L. Hopfenmüller, *Sanctus Irenæus de eucharistia*, Bamberg, 1867; cf. J. B. Kraus, dans *Theologisches Literaturblatt*, Bonn, 1868, t. III, p. 466-471; A. Vacant, *La conception du sacrifice de la messe dans la tradition de l'Église latine*, dans *L'Université catholique*, Lyon, IIe série, 1894, t. XVI, p. 197-204; F. S. Renz, *Die Geschichte des Messopfer-Begriffes*, Freising, 1901 t. I, p. 209-219; J. Brinktrine, *Der Messopferbegriff in den ersten zwei Jahrhunderten*, Fribourg-en-Brisgau, 1908; F. Wieland, *Der vorincräische Opferbegriff*, Munich, 1909; D. Stone, *A history of the doctrine of the holy eucharist*, Londres, 1909, t. I. — 4° *La pénitence.* — Voir Confession, t. III, col. 893-894, et, en outre, H. Koch, *Die Sündenvergebung bei Irenäus*, dans la *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums*, Giessen, 1908, t. IX, p. 35-46; J. Stufler, *Die Sündenvergebung bei Irenäus*, dans la *Zeitschrift für katholische Theologie*, Inspruck, 1908, t. XXXI, p. 488-497; Z. Garcia, *El perdón de los pecados en la primitiva Iglesia*, dans *Razón y fe*, Madrid, 1909; A. d'Alès, *La discipline pénitentielle au IIe siècle en dehors d'Hermas*, dans les *Recherches de science religieuse*, Paris, 1913, t. IV, p. 207-211; *L'édit de Calliste. Étude sur les origines de la pénitence chrétienne*, Paris, 1914, p. 120-124.

2° *Les fins dernières.* — 1. *En attendant le second avènement du Christ.* — *a) L'immortalité de l'âme.* — L'âme est immortelle. Cf. l. II, c. XXXIII, n. 5; c. XXXIV; l. V, c. IV, n. 1; c. VII, n. 1; c. XIII, n. 3, col. 834-837, 1133, 1140, 1158-1159. On a prétendu que, d'après Irénée, elle ne l'est pas par sa nature, mais par la grâce de Dieu; que les âmes des méchants seront finalement anéanties et que celles-là seules jouiront de la vie sans fin qui auront reçu le Saint-Esprit dans le baptême et auront persévéré dans la justice. Tel a été le sentiment de Dodwell, cf. Massuet, *Dissert.*, III, a. 8, n. 104-106, col. 358-364; de Ellies du Pin, *Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, Paris, 1686, t. I, p. 121-123; cf. M. Petitdidier, *Remarques sur la Bibliothèque ecclésiastique de M. du Pin*, Paris, 1691, p. 157, et Tillemont, *Mémoires*, Paris, 1695, t. III, p. 626-628; de M. Kirchner, *Die Eschatologie des Irenäus*, dans les *Theologische Studien und Kritiken*, Hambourg, 1863, p. 321, etc. C'est une erreur, due à un examen trop rapide des textes d'Irénée. Tillemont, *op. cit.*, p. 626-627, a rétabli la véritable pensée d'Irénée. Il y a une double immortalité, observe-t-il : celle de l'être et celle du bonheur, laquelle, « selon le langage de l'Écriture, est la seule immortalité et la seule vie. » Dans le chapitre qu'on objecte, il est d'abord question de l'immortalité de l'être. L'intention d'Irénée est de réfuter les adversaires disant que les âmes qui ont commencé d'être doivent mourir avec le corps. L. II, c. XXXIV, n. 2, col. 835. Il répond que la volonté de Dieu est maîtresse de toutes choses, que, différentes de Dieu immortel essentiellement et par lui-même, les âmes ne sont pas immortelles par elles-mêmes; que les âmes et tous les êtres vivent et persévèrent ce que Dieu veut qu'ils vivent et persévèrent. Sur quoi il allègue le ps. CXLVIII, 5-6 : *Ipse mandavit et creata sunt, statuit ea in sæculum et in sæculum sæculi.* « Il paraît assez par là avoir voulu attribuer l'immortalité à toutes les âmes : au moins jusque-là il ne dit rien qui y soit contraire. » Puis, il passe de l'immortalité de l'être à l'immortalité bienheureuse, *de salvando homine*, n. 3, col. 836, et allègue le ps. XX, 5 : *Vitam petiit a te et tribuisti ei longitudinem dierum in sæculum sæculi*, qu'il commente de la sorte : *tanquam Patre omnium donante et in sæculum sæculi perseverantiam his qui salvi fiunt, non enim ex nobis neque ex nostra natura vita est sed secundum gratiam Dei datur;* ceux qui sont fidèles, ajoute-t-il, recevront cette immor-

talité bienheureuse, mais ceux qui sont ingrats à leur créateur s'en privent par leur faute, *ipse se privat in sæculum sæculi perseverantia.* De l'immortalité bienheureuse il revient ensuite, n. 4, col. 837, à l'immortalité de l'être, et, bien loin d'y faire aucune exception, il s'exprime en des termes qui attribuent également l'immortalité à toutes les âmes aussi bien que l'être : *Deo itaque vitam et perpetuam perseverantiam donante, capit et animas primum non exsistentes dehinc perseverare, cum eas Deus et esse et subsistere voluerit, principari enim debet in omnibus et dominari voluntas Dei.* Cf. l. IV, c. XXXVIII, n. 3, col. 1107-1108. Ce qui pourrait subsister d'imprécision dans ce passage s'éclaire, d'une part, des textes où Irénée affirme, tout court, que les âmes sont immortelles, et même immortelles par leur nature que Dieu vivifie, l. V, c. IV, n. 1, col. 1133, *immortalia... quoniam vivificantur a Patre..., natura immortalia;* cf. Massuet, col. 359-360, sur l'abus que Dodwell a fait de ce texte, et, d'autre part, des textes sur l'éternité des peines de l'enfer. Bref, sur l'immortalité de l'âme la doctrine d'Irénée se réduit aux points suivants. L'âme est naturellement immortelle, en ce sens que Dieu l'a dotée d'immortalité; elle n'a point l'immortalité par sa nature, en ce sens qu'elle n'a point par elle-même le pouvoir de persévérer toujours dans son existence. Les élus auront, avec l'immortalité de l'être, l'immortalité de la béatitude. Les damnés n'auront pas l'immortalité du bonheur, mais garderont l'éternité de l'être. C'est ce que reconnut Ellies du Pin, à la suite des observations que lui valut son opinion sur l'anéantissement des âmes coupables; dans la 3e édit. de la *Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, Paris, 1698, t. I, p. 173, il ne prête plus cette croyance à Irénée, et se contente d'écrire qu'Irénée « prouve que les âmes subsistent après la mort et qu'elles sont immortelles. »

*b) Le jugement particulier.* — Le mot ne se lit pas dans Irénée. Chez lui, le « jugement », c'est le jugement universel. Mais l'idée du jugement particulier n'est pas absente. L'homme, dit-il, a été créé libre pour se faire, en collaboration avec la grâce divine, l'artisan de son sort éternel. En attendant le jugement universel, le « juste jugement » de Dieu à la fin du monde, il passe sur cette terre et, après la mort, subit les conséquences de son libre choix. *Merito omnes justum judicium incident Dei.... Alii quidem laudantur et dignum percipiunt testimonium electionis bonæ et perseverantiæ, alii vero accusantur et dignum percipiunt damnum eo quod justum et bonum reprobaverint.* L. IV, c. XXXVII, n. 1, 2, col. 1100. Irénée marque deux temps : celui du jugement universel, celui d'une « louange » ou d'une « accusation » qui le précédera et qui correspond au jugement particulier. Dans le récit du riche et de Lazare il note, l. II, c. XXXIV, n. 1, col. 835, *manere in suo ordine unumquemque ipsorum* : chacun a ce qui lui convient, Lazare les opulences de la table et le mauvais riche la punition, *locum pœnæ*, ce qui démontre que l'âme a une immortalité individuelle et *dignam habitationem unamquamque gentem percipere etiam ante judicium.* Donc, dès avant le jugement universel, chacun recevra le juste châtiment ou la juste récompense de ses actes. Donc un jugement particulier sera intervenu.

*c) L'état des âmes des justes en attendant le second avènement du Christ.* — Le salut commence en ce monde. L. V, c. XXVIII, n. 1, col. 1197-1198. Son achèvement ne se réalise point ici-bas, ni tout de suite après la mort. Irénée enseigne que les âmes des justes ne seront admises à la béatitude qu'après le jugement dernier. La tentative de Bellarmin, *De Ecclesia triumphante,* l. I, c. IV, dans le *De controversiis christianæ fidei,* Paris, 1620, t. II, p. 686 : cf. J. de La Servière, *La théologie de Bellarmin,* Paris, 1908, p. 299, de mettre la doctrine d'Irénée d'accord avec les définitions ultérieures de l'Église a été malheureuse : *prorsus infeliciter,* dit Massuet, *Dissert.,* III, a. 10, n. 121, col. 379, *tam aperta siquidem Irenæi opinio est.... ut eam ad receptam hodie in tota Ecclesia catholica sententiam revocare velle laterem crudum lavare sit.* Cf. D. Petau, *De Deo Deique proprietatibus,* l. VII, c. XIV, n. 1-5, dans ses *Dogmata theologica,* édit. J.-B. Fournials, Paris, 1865, t. I, p. 617-619. Voir BENOIT XII, t. II, col. 672-676. Vain également l'essai de justification de F. Feuardent, *P. G.,* t. VII, col. 1835-1836. C'est en réfutant le gnosticisme qu'Irénée a dévié. L. V, c. XXXI, col. 1208-1210. Les gnostiques méprisent la créature de Dieu et n'admettent pas le salut de la chair; aussi disent-ils que, dès la mort, *se supergredi cælos et demiurgum, et ire ad Matrem vel ad eum, qui ab ipsis affingitur, Patrem.* Ce n'est pas étonnant qu'ils ignorent « l'ordre de la résurrection, » puisqu'ils réprouvent toute résurrection, et, autant qu'il dépend d'eux, la suppriment. Mais, de l'avis d'Irénée, ceux-là aussi ont *hæreticos sensus* qui méconnaissent l'ordre de la promotion à la béatitude et ignorent les degrés par lesquels on s'élève à la vision bienheureuse, *et motus meditationis ad incorruptelam ignorant.* Le Christ a gardé la loi des morts; après avoir expiré sur la croix, il n'est pas allé de suite au ciel, mais il est descendu aux enfers, puis, ressuscité le troisième jour, il est resté avec les apôtres avant de monter au Père. De même les âmes de ses disciples, après la mort, vont dans un lieu invisible, fixé par Dieu, et y séjourneront dans l'attente de la résurrection; lors de la résurrection, elles seront unies à leur corps, comme le Christ est ressuscité, et viendront en la présence de Dieu. Le disciple n'est pas au-dessus du Maître. Le délai que le Christ a consenti pour lui-même s'impose à nous. La « digne habitation » déterminée par Dieu pour les justes en attendant la résurrection n'est pas le paradis terrestre de l'Église, habité par les justes de la terre, l. V, c. X, n. 1; c. XX, n. 2, col. 1147, 1178, ni le paradis supramondial, mais un lieu inframondial, le « sein d'Abraham. » Ayant conclu de la parabole du pauvre Lazare et du mauvais riche l'immortalité de l'âme, l. II, c. XXXIV, n. 1, col. 835, Irénée dit que les âmes se souviennent, et *propheticum quoque adesse Abrahæ, et dignam habitationem unamquamque gentem percipere etiam ante judicium.* C'est supposer que le « sein d'Abraham » sera le séjour des justes d'après comme d'avant le Christ. L'état des justes qui attendent la résurrection semble susceptible de progrès. Le progrès est la loi de la vie présente et de la vie future. *Ut semper quidem Deus doceat, homo autem semper discat quæ sunt a Deo,* cette formule, l. II, c. XXVIII, n. 3, col. 806, et la suivante, l. IV, c. XXXVII, n. 7, col. 1104 : *uti... tandem aliquando maturus fiat homo, in tantis maturescens ad videndum et capiendum Deum,* s'appliquent à tout le déroulement de la vie humaine. Les *motus meditationis ad incorruptelam* et ce mystère de la résurrection des justes et du royaume, *quod est principium incorruptelæ, per quod regnum qui digni fuerint paulatim assuescunt capere Deum,* l. V, c. XXXI, n. 1; c. XXXII, n. 1, col. 1207-1210, paraissent désigner des ascensions d'âme continuelles. Enfin, le salut est inamissible; ce n'est pas encore la réalité de la vision béatifique, c'est le droit à l'obtenir. Irénée l'affirme indirectement par sa doctrine de la nécessité et de l'efficacité de la pénitence. Cf. L. Atzberger, *Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit,* p. 245-246. Du délai de la vision béatifique sont exempts les martyrs que l'Église *omni tempore præmittit ad Patrem,* l. IV, c. XXXIII, n. 9; cf. c. XXXI, n. 3, col. 1078, 1070; parmi eux les saints Innocents, l. III, c. XVI, n. 4, col. 924. En quoi consiste leur bonheur? Sur ce point Irénée ne donne pas de réponse ferme.

L'opinion du délai de la béatitude admise, la descente du Christ aux enfers ne pouvait avoir pour effet la délivrance immédiate des âmes. Conformément au texte apocryphe de l'Écriture qu'il cite six fois, Irénée lui donne comme but l'annonce de la rémission des péchés et du salut : *evangelizare salutem quæ est ab eo ut salvaret eos*; *evangelizantem et illis adventum suum, remissione peccatorum existente his qui credunt in eum.* L. III, c. xx, n. 4; l. IV, c. xxvii, n. 2, col. 945, 1058; cf. l. IV, c. xxii, n. 1; c. xxxiii, n. 1, 12; l. V, c. xxxi, n. 1, col. 1046-1047, 1072, 1081, 1208-1209; *Dem.*, c. lxxviii, p. 717. La théorie est donc celle de l'évangélisation des justes de l'Ancien Testament. Voir Descente de Jésus aux enfers, t. iv, col. 597. Ces justes seraient-ils non seulement ceux qui avaient cru en lui de leur vivant, mais encore les infidèles qui avaient bien vécu et qui auraient cru en lui lors de la descente aux enfers? On serait tenté de répondre affirmativement, à lire *Dem.*, c. lvi, p. 702 : « Pour ceux qui sont morts avant l'avènement du Christ, il y a espoir qu'à leur résurrection, au jugement, ils arriveront au salut, ceux-là du moins qui, tout en craignant Dieu, sont morts dans la justice et ont reçu intérieurement l'Esprit de Dieu, comme les patriarches, les prophètes et les justes. Quant à ceux qui, après l'avènement du Christ, n'ont pas cru en lui... » Mais un texte parallèle du *Cont. hær.*, l. IV, c. xxvii, n. 2, col. 1058, dont nous avons cité le commencement : *evangelizantem et illis adventum suum, remissione peccatorum existente his qui credunt in eum*, exige la foi au Christ avant la descente aux enfers : *crediderunt autem in eum omnes qui sperabant in eum, id est qui adventum ejus prænuntiaverunt, et dispositionibus ejus servierunt, justi, et prophetæ et patriarchæ.* Cf. F. Bonifas, *Histoire des dogmes de l'Église chrétienne*, Paris, 1886, t. i, p. 352.

*d) L'état des âmes des pécheurs en attendant le second avènement du Christ.* — Dieu a préparé aux bons et aux méchants un séjour convenable, *aptas habitationes*, dit Irénée, l. IV, c. xxxix, n. 4, col. 1111 : aux ennemis de la lumière les ténèbres; à ceux qui fuient Dieu, en qui sont tous les biens, la privation de tous les biens. Cf. l. V, c. xxvii, n. 2, col. 1196. En outre, il y aura une punition positive : le feu éternel. La privation des biens, inaugurée, dès la vie présente, par le fait même que le pécheur fuit Dieu, sera consommée à la mort. Quant à la peine du feu, elle sera inévitable, *fraudati autem omnibus erga Deum bonis consequenter in Dei justum judicium incident*, col. 1111, mais, semble-t-il, liée au jugement universel, non immédiate. Voir Démon d'après les Pères, t. iv, col. 345; Enfer d'après les Pères, t. v, col. 54, 93.

2. *A partir du second avènement du Christ.* — *a) Le second avènement du Christ.* — Après le déluge de feu et l'anéantissement de l'Antéchrist, le Christ reviendra dans la gloire, avec le même corps qu'il eut à son premier avènement. Cf. l. III, c. iv, n. 2; c. xvi, n. 6, 8; c. xix, n. 2; l. IV, c. xxxiii, n. 1, 11, 13; l. V, c. xxx, n. 4, col. 856, 925, 927, 941, 1073, 1079, 1082, 1207; Fin du monde, t. v, col. 2519. La fin ne sera pas immédiate, du moins si l'on accepte le texte de Massuet, l. V, c. xxvi, n. 1, col. 1192, sur les dix rois de l'Apocalypse, xvii, 12 : *manifestum est itaque quoniam ex his tres interficit ille qui venturus est* (l'Antéchrist), *et reliqui subjiciantur ei, et ipse octavus in eis;* une variante de deux manuscrits : *et subjiciuntur*, si elle représentait le texte véritable, avancerait l'événement. En tout cas la fin est relativement proche. *Nunc autem*, dit-il, l. IV, præf., n. 4, col. 975, *quoniam novissima sunt tempora, extenditur malum in homines, non solum apostatas eos faciens, sed et blasphemos in plasmatorem instituit multis machinationibus, id est per omnes hæreticos qui prædicti sunt.* L'expression *novissima tempora*, à elle seule, ne serait pas probante, puisqu'elle désigne tout le temps qui court depuis le Christ. Mais la recrudescence du mal qui est signalée restreint sa signification à la période finale du monde. Ailleurs encore, l. I, c. xiii, n. 1, col. 580, il voit, dans un des chefs de ces gnostiques qui blasphèment leur créateur, un vrai précurseur de l'Antéchrist. Créé en six jours, dit-il encore, l. V, c. xxviii, n. 3; c. xxix, n. 2, col. 1200, 1201, 1203, le monde doit durer six mille ans, et la bête qui vient, l'Antéchrist, résume les six mille ans d'apostasie, d'injustice, de perversité, de fausse prophétie. Voir Antéchrist, t. i, col. 1363. Irénée a bien interprété l'Apocalypse, xiii, 18, en disant que le nombre du nom de la bête est 666, c. xxix, n. 2; c. xxx, col. 1202-1208. Cf. T. Calmes, *L'Apocalypse devant la tradition et devant la critique*, Paris, 1905, p. 14. Il constate que plusieurs noms s'adaptent à ce chiffre, mais renonce à déterminer le nom véritable, puisque saint Jean l'a tu. « Si saint Jean avait voulu que la connaissance en fût donnée au temps présent, il s'en serait expliqué plus clairement. Il a indiqué le nombre du nom, afin que nous nous tenions en garde contre celui qui vient, sachant qui il est. Il a tu ce nom, parce que ce nom n'est pas digne d'être prononcé par l'Esprit Saint. Car, s'il avait été prononcé par l'Esprit Saint, peut-être tarderait-il beaucoup de venir, *fortassis et in multum permaneret.* » Le début de la lettre des Églises de Lyon et de Vienne, dans Eusèbe, *H. E.*, l. V, c. i, *P. G.*, t. xx, col. 609, témoigne de la même persuasion que la venue de l'Antéchrist s'approche : « De toutes ses forces se jeta contre nous l'adversaire, préludant déjà à sa parousie, dans laquelle il ravagera le monde. »

*b) La résurrection de la chair.* — C'est, ici, une des thèses capitales d'Irénée contre l'erreur capitale du gnosticisme que la matière est essentiellement mauvaise et ne peut, par conséquent, être l'œuvre d'un Dieu bon. L. I, c. vi, n. 2; c. xxii, n. 1; c. xxvii, n. 3; l. V, c. i, n. 2, col. 505, 669-670, 689, 1122. Irénée établit fortement l'identité du Dieu de la révélation chrétienne et du créateur du monde sensible, et prouve que le monde des corps est du domaine du Verbe, que « la matière est susceptible de salut. » L. I, c. vi, n. 1; l. V, c. ii, n. 2, 3; c. xx, n. 1, col. 505, 1124, 1126, 1177. Contre les hérésies nées et à naître, Irénée maintient « le salut de l'homme total, corps et âme, » col. 1177. La résurrection de la chair, don de Dieu, l. III, c. xx, n. 2, col. 943, est l'œuvre de la puissance et de la justice divines. Le corps, formé de la terre, « retourne à la terre, à l'instar d'une très bonne semence » qui germe par l'action de Dieu. Fragment conservé dans les *Sacra parallela* attribués à saint Jean Damascène, *P. G.*, t. vii, col. 1236; cf. *Cont. hær.*, l. V, c. vii, n. 2, col. 1140-1141. Nos corps ressusciteront *non ex sua substantia sed ex Dei virtute*, c. vi, n. 2, col. 1139, car « Dieu, meilleur que la nature, a le vouloir, le pouvoir et le parfaire. » L. II, c. xxix, n. 2, col. 813-814. Tirer l'homme de la terre était plus difficile que de le ressusciter. La puissance divine éclate à vivifier non seulement l'âme, qui de sa nature est immortelle, mais aussi le corps naturellement mortel. La longévité donnée par Dieu aux patriarches, ce qu'il a fait pour Élie et Hénoch, Jonas et les trois enfants dans la fournaise, attestent qu'il peut ressusciter nos corps. L. V, c. iii-v, col. 1128-1136. Puis, n'est-il pas juste que le corps, qui a participé, avec l'âme, au mérite, ait sa part de la récompense? Les attributs divins appellent la résurrection des corps. L. II, c. xxix, n. 2, col. 813-814.

Les Écritures l'affirment : l'Ancien Testament, l. V, c. xv, n. 1, col. 1163-1164; cf. le fragment xxxvi, *P. G.*, t. vii, col. 1248, et le Nouveau. Nous avons les paroles du Christ et ses actes. Les paroles : celles, par exemple, qu'il adresse aux sadducéens. L. IV, c. v,

n. 2, col. 984-985. Irénée fait bonne justice de l'argument que les gnostiques tiraient de I Cor., xv, 50 : *Caro et sanguis regnum Dei hæreditare non possunt*, l. V, c. IX-XII, col. 1144-1156; « la chair et le sang » doivent s'entendre de ceux qui pèchent en s'adonnant à des œuvres charnelles, et le sens est que les pécheurs n'entreront pas au ciel. Les actes du Christ : d'abord, les guérisons et les résurrections qu'il opère, c. XII, n. 5; c. XIII, n. 1, col. 1155-1157; elles laissent pressentir la résurrection générale. Ensuite, sa propre résurrection, qui garantit la nôtre, c. VII, n. 1 ; cf. l. IV, c. II, n. 4, 7; c. V, n. 2, col. 1139-1140, 978, 979, 985. La preuve fondamentale est dans l'incarnation. Si le Verbe a pris notre chair, c'est pour la sauver. L. V, c. XIV, col. 1160-1163. Il a institué l'eucharistie; nourris du corps et du sang du Christ, nos corps sont divinement immortels. L. IV, c. XVIII, n. 5; l. V, c. II, col. 1027-1029, 1123-1128. Enfin, l'Écriture nous apprend que nous sommes les membres du Christ, lequel est notre tête; comme la tête est ressuscitée, les membres ressusciteront. L. III, c. XIX, n. 3, col. 941. Nos corps sont les temples du Christ, les temples du Saint-Esprit, les temples de Dieu. *Templum igitur Dei, in quo Spiritus inhabitat Patris, et membra Christi non participare salutem sed in perditionem redigi dicere, quomodo non maximæ est blasphemiæ?* L. V, c. VI, n. 2, col. 1139; c. XIII, n. 4, 1159-1160.

En quoi consistera la résurrection? Il y aura identité personnelle. L'âme retrouvera son corps, le corps son âme, *non enim aliud est quod moritur et aliud quod vivificatur.* L. V, c. XII, n. 3, col. 1153; cf. l. II, c. XXXIII, n. 5; l. V, c. III, n. 2; c. XIII, n. 3; fragment XII, col. 833-834, 1130, 1158-1159, 1235. La résurrection sera générale, *ad... ressuscitandam omnem carnem.* L. I, c. X, n. 1, col. 549; cf. c. XXII, n. 1; l. II, c. XXXIII, n. 5; l. III, c. XVI, n. 6, col. 669-670, 834, 925, etc. Mais elle ne sera pas simultanée. Les justes ressusciteront, en premier lieu, au début du royaume terrestre du Christ; les méchants ressusciteront, à leur tour, à la fin du royaume. L. V, c. XXVI, n. 2; c. XXII, n. 2; c. XXXIII, n. 4; c. XXXIV, n. 1; c. XXXV, n. 1, 2, col. 1194, 1211, 1214, 1215, 1218, 1220; *Dem.*, c. XLI, XLII, p. 690, 691.

c) *Le royaume terrestre du Christ.* — La résurrection des justes n'est pas le dernier stade de la fin des choses. Il faut qu'ils s'accoutument peu à peu à contenir Dieu, *paulatim assuescunt capere Deum;* que, dans cette création renouvelée, ramenée à l'état primitif, *ipsam conditionem reintegratam ad pristinum*, ils reçoivent la récompense des efforts et des peines dont la création fut le théâtre; qu'ils aient l'héritage de la terre promis à Abraham et, en lui, à tous ceux qui seront ses fils par la foi, *accipient autem eam in resurrectione justorum. Cont. hær.*, l. V, c. XXXII, col. 1210-1211. Le Christ a annoncé qu'il boira, avec ses disciples, du vin nouveau dans le royaume de son Père, Matth., XXVI, 29, ce qui indique et la résurrection de la chair et l'héritage de la terre, car, on ne boit pas du vin, au ciel, ni sans un corps. C. XXXIII, n. 1, col. 1212. Ceux qui ont tout laissé pour lui auront le centuple en ce siècle et la vie éternelle au siècle futur, Matth., XIX, 12 : ils auront ce centuple « dans le temps du royaume, c'est-à-dire au septième jour, jour sanctifié où le Seigneur s'est reposé de toutes ses œuvres, vrai sabbat des justes pendant lequel ils ne se livreront à aucun travail terrestre, mais seront assis à une table préparée par Dieu même et servie de tous les mets les plus délicieux. » C. XXXIII, n. 2, col. 1212. Ce septième jour, vrai sabbat des justes, représente un millénaire d'années, comme aux six jours de la création correspondent les six mille ans de la durée du monde actuel; Papias, de qui saint Irénée se réclame, dit expressément que le règne temporel du Christ durera mille ans. Cf. Eusèbe, *H. E.*, l. III, c. XXXIX, *P. G.*, t. XX, col. 300. Irénée, en effet, allègue, c. XXXIII, n. 3, 4, col. 1213, 1214, l'autorité des « presbytres qui ont vu Jean, le disciple du Seigneur. » Partant de cette tradition, qu'il croit apostolique, il interprète dans le sens millénariste la prophétie d'Isaac bénissant Jacob, et de nombreux passages des prophètes qui se rapportent au Messie. C. XXXIII, 3-XXXV, col. 1213-1220. Il se refuse à entendre ces passages allégoriquement : *nihil allegorizari potest, sed omnia firma, et vera, et substantiam habentia*, col. 1220. Voici les principaux traits de la description du royaume. Irénée n'imagine pas un grossier paradis, tel que celui qui hanta l'esprit de plus d'un millénariste. Son rêve comporte toutefois des festins, col. 1212, 1217, et il admet, col. 1213, sur la foi de Papias, l'authenticité du discours du Seigneur annonçant des vignes, du froment, des arbres fruitiers merveilleux : « des vignes naîtront, dont chacune contiendra dix mille ceps, et dans chaque cep il y aura dix mille bras, et dans chaque bras dix mille rejetons, et dans chaque rejeton dix mille grains, et chaque grain pressé donnera vingt-cinq mille muids de vin; et, quand un des saints saisira une des grappes, une autre criera : « Je suis meilleure, prends-moi, et bénis Dieu à mon sujet. » Les animaux, devenus herbivores et pacifiques, seront soumis à l'homme, col. 1214, 1215. Plus de douleur. Les justes seront rois, col. 1210, 1213, 1218. Ils croîtront en grâce et en force par la vision du Seigneur, et, par son secours, ils se prépareront à porter la gloire de Dieu le Père; ils vivront dans la communion et la société des anges et des justes, en la ville de Jérusalem réédifiée à la ressemblance de la Jérusalem du ciel, col. 1218-1220.

Certes voilà un millénarisme qui n'est pas timide. Mais la pensée d'Irénée a connu des fluctuations. L'exception en faveur des martyrs passant directement au Père après leur supplice posait, au point de vue du millénarisme, un problème ardu, car, dit L. Laguier, *La résurrection de la chair dans saint Irénée*, dans la *Revue du clergé français*, Paris, 1905, t. XLIII, p. 234, « si, comme les justes et avec eux, ils ressuscitent, vont-ils jouir en corps et en âme de la vision béatifique ou en faire sur terre un apprentissage qui serait superflu? » Ce problème Irénée avait évité de le résoudre. Puis, il avait donné, l. IV, c. XXXIII, n. 14; c. XXXIV, n. 4, col. 1082, 1086, pour des textes analogues à ceux qu'il cite en faveur du millénarisme une interprétation étrangère au millénarisme. En outre, là même où il prend parti *ex professo* pour le royaume terrestre de mille ans, il y a, non pas la « sourdine » à ses affirmations, que L. Laguier, *op. cit.*, p. 235, a cru y découvrir — Irénée dit nettement, c XXXV, n. 1, 2, col. 1218, 1220 : *si autem quidam tentaverint allegorizare hæc quæ ejusmodi sunt, neque de omnibus poterunt consonantes sibimetipsis inveniri, et convincentur... Et nihil allegorizari potest* — mais cet aveu que le millénarisme est rejeté par des chrétiens *qui putantur recte credidisse*, c. XXXI, n. 1, col. 1208. Cf. J.-B. Franzelin, *Tractatus de divina traditione et Scriptura*, Rome, 1870, p. 102. Irénée n'est pas de leur avis; à l'en croire, ils ont des « sentiments hérétiques, » car nier cet état intermédiaire de résurrection, c'est fournir des armes aux gnostiques et dénaturer la résurrection de la chair. Telle est « la seconde raison qui, avec son respect pour l'autorité prétendue apostolique de Papias, l'a rendu millénaire, et cette raison est une erreur. » L. Lescœur, *Le règne temporel de Jésus-Christ. Étude sur le millénarisme*, Paris, 1868, p. 220. Or, ni cette erreur ni le millénarisme ne reparaissent dans la *Démonstration de la prédication apostolique.* Irénée y retrouve, c. LXI, p. 706-707, les textes qui lui avaient paru imposer le millénarisme. Cette fois il n'accorde pas même une mention à l'interprétation littérale; il ne voit dans les

textes qu'une chose, qui est l'annonce du « changement qu'opère la foi de Jésus-Christ, Fils de Dieu, dans ceux qui croient en lui » et du pouvoir que le Christ ressuscité a exercé sur les gentils. Si l'eschatologie d'Irénée et, en particulier, son millénarisme sont en connexion avec le reste de sa théologie, le millénarisme et les parties défectueuses de l'eschatologie peuvent disparaître sans que la théologie soit compromise. Le millénarisme se présente contre les gnostiques, qui nient tout retour du Christ, et résulte de la récapitulation, telle qu'Irénée l'a entendue. Mais, de même qu'il a pu, parce qu'il maintenait la liberté de l'homme, abandonner la thèse du salut universel, autre conséquence de la récapitulation irénéenne, il a pu renoncer au millénium terrestre et s'en tenir au triomphe des desseins de Dieu et à la restauration des choses dans la vie future, qui suivront le retour du Christ à la consommation des siècles.

*d) Le jugement universel.* — Rien de très saillant. Les principaux textes sont : l. I, c. x, n. 1; l. II, c. xxii, n. 2; c. xxxviii, n. 7; l. III, c. v, n. 3; c. xii, n. 7, 9; c. xxv, n. 2, 4; l. IV, c. iv, n. 3; c. vi, n. 5,7; c. xv, n. 2; c. xxvii, n. 1, 4; c. xxxiii, n. 1, 3, 11, 13; c. xxxvi, n. 3-4; c. xxxvii. n. 1; c. xxxix, n. 4; c. xl, n. 1-2; l. V, c. xxiv, n. 2; c. xxvi, n. 2; c. xxvii, n. 1; c. xxxii, n. 1; c. xxxv, n. 2, col. 549, 781-782, 810, 860, 901, 903, 968, 969, 983, 989-990, 1014, 1058, 1060, 1061, 1073, 1074, 1079, 1082, 1092-1093, 1099-1100, 1111-1113, 1187, 1194-1196, 1210, 1220; *Dem.*, c. viii, lvi, lxxxv, p. 665, 702, 720. Sur l'incendie de la fin des temps, l. IV, c. xx, n. 11, col. 1041, voir Fin du monde, t. v, col. 2519. La date du jugement dernier est inconnue. Le juge sera le Dieu bon, notre créateur et Père, jugeant par le Christ, Seigneur et rédempteur. Tous les hommes, tous les actes des hommes seront jugés. Le but du jugement est que chacun reçoive son dû solennellement, publiquement, pour sa gloire ou sa confusion et pour l'exaltation du Christ.

*e) Les damnés.* — Voir Dam, t. iv, p. 13; Enfer d'après les Pères, t. v, col. 53-55; cf. 93, 102; Feu de l'enfer, t. v, col. 2200. Irénée a trois mots pour désigner l'enfer : *tartarus, inferi, gehenna.* L. II, c. vi, n. 3; l. IV, c. xxvi, n. 2; l. V, c. xxxv, n. 2, col. 725, 1054, 1220.

*f) Les élus.* — Voir Béatitude, t. ii, col. 504; Ciel, t. ii, col. 2480; Corps glorieux, t. iii, col. 1894; Gloire céleste, t. vi, col. 1397. Le monde sera détruit, non la substance ni la matière, mais la figure du monde, voir Fin du monde, t. v, col. 2507, et il y aura des cieux nouveaux et une terre nouvelle, à l'instar de l'homme renouvelé, *et hæc semper perseverabunt sine fine.* L. V, c. xxxvi, n. 1; cf. l. IV, c. iii, n. 1, col. 1221-1222, 980. Les élus vivront sans fin, avec Dieu, dans ces nouveaux cieux et cette nouvelle terre. Voir Dieu, c'est vivre, c'est participer à sa gloire; les élus verront Dieu, et la vision intuitive, naturellement impossible à l'homme, sera le lot des élus rendus capables de cette vision et trouvant en elle leur béatitude. Dieu s'est fait voir prophétiquement par l'Esprit, dans l'Ancien Testament, et, dans le Nouveau Testament, adoptivement par le Fils; il sera vu dans le royaume des cieux paternellement et la vie éternelle résultera de ce qu'il sera vu. *Homo a se non videt Deum. Ille autem volens videtur hominibus, quibus vult, et quando vult, et quemadmodum vult. Potens est enim in omnibus Deus : visus quidem tunc per Spiritum prophetiæ* (ou *prophetice*), *visus autem et per Filium adoptive, videbitur autem et in regno cælorum paternaliter, Spiritu quidem præparante hominem in Filio Dei* (Massuet note que quelques manuscrits portent à tort : *in Filium*, le sens étant que, dans le Fils de Dieu incarné, qu'il lui a été permis de voir de ses yeux, ou par la vision du Fils incarné, l'homme s'est préparé à voir le Père intuitivement dans le royaume des cieux), *Filio autem adducente ad Patrem, Patre autem incorruptelam donante in æternam vitam, quæ unicuique evenit ex eo quod videat Deum.* L. IV, c. xx, n. 5; cf. n. 6-7; c. xxxvii, n. 7; c. xxxviii, n. 3; l. V, c. xxxi, n. 2, col. 1035-1037, 1104, 1108, 1209. Tous ne verront pas Dieu de la même manière; la mesure de notre amour sera celle de notre gloire céleste, col. 1104. Il y a « beaucoup de demeures » auprès du Père; selon qu'ils auront produit cent, soixante ou trente pour un, *quidam in cælum assumentur, alii in paradiso conversabuntur, alii in civitate inhabitabunt.* L. V, c. xxxvi, n. 2, col. 1223; cf. n. 1, col. 1222, surtout dans le texte plus complet, et qui a des chances d'être le texte véritable, conservé par Anastase le Sinaïte, *Interrogationes et responsiones de diversis capitibus*, q. lxxiv, *P. G.*, t. lxxxix, col. 701. Il y a donc trois séjours pour les élus : le ciel proprement dit, le paradis terrestre, la Jérusalem nouvelle. Le paradis terrestre, « d'où Adam a été chassé pour habiter ce monde, » et où auraient été transférés Hénoch et Élie, qui ne passèrent point par la mort, et saint Paul dans son ravissement. L. V, c. v, n. 1, col. 1134-1135. La Jérusalem nouvelle, figurée par « la première Jérusalem, dans laquelle les justes préméditaient l'incorporation et se préparaient au salut, » c. xxxv, n. 2, col. 1220, et qu'Irénée place au centre du monde. L. I, c. x, n. 2, col. 553 (voir la note de Massuet). Le ciel proprement dit, que *Dém.*, c. ix, p. 666-667, distribue en « sept cieux où habitent les vertus, et les anges, et les archanges, qui remplissent les fonctions du culte envers Dieu tout-puissant et auteur de toutes choses, » et qui correspondent aux caractères du Messie d'après Isaïe, xi, 2. « Tout ce dont les cieux sont composés, ajoute-t-il, c. x, p. 667, doit rendre gloire à Dieu, le Père de tous. » N'est-ce pas indiquer que les élus feront dans le ciel, après le jugement, ce que font de tout temps les anges, « qui glorifient Dieu par leur chant perpétuel? » La Jérusalem nouvelle, le paradis terrestre et le ciel proprement dit seront trois séjours distincts, et non pas seulement trois degrés de béatitude dans un séjour unique; mais ce seront des séjours non séparés, semble-t-il, par la distance, et comme des provinces contiguës de ce « royaume des cieux, » col. 1035, qui englobe tous les élus. Ce qui invite à le croire, c'est qu'Irénée accompagne, col. 1223, l'énumération des trois séjours de cette allusion au festin qui symbolise le royaume des cieux, Matth., xxii, 2-14 : *Et hoc est triclinium, in quo recumbent ii qui epulantur vocati ad nuptias.* Et il précise, col. 1222 (au moins dans le texte grec conservé par Anastase le Sinaïte, car la version latine porte : *ubique autem Deus videbitur*) que partout les élus verront le Sauveur, πανταχοῦ γὰρ ὁ Σωτὴρ ὁραθήσεται. Le Christ, à son ascension, est monté au ciel, où il séjourne à la droite du Père. L. I, c. x, n. 1; l. III, c. xii, n. 3; c. xvi, n. 9, col. 549, 895, 929. Ni son humanité n'occupe des lieux différents, ni la béatitude ne peut se concevoir sans lui. Il faut donc que les trois séjours des élus, tout en ne se confondant pas, se continuent l'un l'autre et participent à l'irradiation du Christ. Tout cela Irénée ne le dit pas explicitement; il le suppose. Les élus pourront-ils s'élever de la ville sainte au paradis terrestre et de celui-ci au ciel? L'évêque de Lyon ne s'explique point là-dessus. Mais il admet que la béatitude, loin d'être stationnaire, sera toujours en progrès, l. IV, c. xxviii, n. 3, col. 1062 : *hi semper percipiunt regnum et proficiunt.* Cf. l. II, c. xxviii, n. 3, col. 806 : *quædam commendamus Deo, et non solum in hoc sæculo sed et in futuro, ut semper quidem Deus doceat, homo autem semper discat quæ sunt a Deo.* Le passage d'un séjour de félicité inférieure à un séjour de félicité supérieure serait assez bien dans la logique de cette croyance.

Telle est l'eschatologie d'Irénée : un mélange d'idées intéressantes, d'affirmations qui contiennent la substance de l'enseignement de l'Église, et de théories contestables ou même franchement erronées. C'est la partie la plus faible de son œuvre. Le millénarisme et l'opinion, aujourd'hui hérétique, du délai de la vision béatifique, qu'il eut en commun avec un certain nombre de Pères, lui viennent surtout d'un excès de confiance aux dires, réels ou prétendus, de quelques presbytres. Ses vues sur le travail de préparation graduelle requis pour que l'homme soit rendu capable de voir Dieu ont contribué à le maintenir dans une fausse route Tout ce qu'il y a de beau dans cette doctrine de la « maturation, » qui précède l'entrée au ciel et la vision de Dieu, se retrouve, sans l'alliage qui la dépare en saint Irénée, dans le dogme du purgatoire. Irénée ne nomme pas le purgatoire; le « lieu invisible » où les âmes des justes attendent le royaume terrestre du Christ, qui disposera lui-même à la vision de Dieu, n'est pas sans lui ressembler, et nombre de ses textes seraient suffisants à le fonder en raison théologique, celui-ci, par exemple, l. IV, c. xxxvii, n. 7, col. 1104 : *uti... tandem aliquando maturus fiat homo, in tantis maturescens ad videndum et capiendum Deum.*

C. Bütthingausen, *De Apocalypsi ex Irenæo L. V, c. XXX*, Heidelberg, 1771; H. Corrodi, *Kritische Geschichte des Chiliasmus*, Francfort, 1781; J. N. Schneider, *Die chiliastische Doctrin und ihr Verhältniss zur christlichen Glaubenslehre*, Schaffouse, 1859; W. Möller, *Geschichte der Kosmologie in der griechischen Kirche bis auf Origenes*, Halle, 1860, p. 474-506; M. Kirchner, *Die Eschatologie des Irenäus*, dans les *Theologische Studien und Kritiken*, Hambourg, 1863, t. xxxvi, p. 315-358; L. Lescœur, *Le règne temporel de Jésus-Christ. Étude sur le millénarisme*, Paris, 1868, p. 214-221; W. Volck, *Der Chiliasmus seiner neuesten Bekämpfung gegenüber. Eine historisch-exegetische Studie*, Dorpat, 1869; A. Chiapelli, *Le idee millenarie dei cristiani nel loro svolgimento storico*, Naples, 1888; W. Haller, *Die Lehre von der Auferstehung des Fleisches bis auf Tertullian*, dans la *Zeitschrift für lutherische Theologie und Kirche*, 1892, p. 325 sq.; L. Atzberger, *Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit*, Fribourg-en-Brisgau, 1896, p. 192-263; W. Wadstein, *Die eschatologische Ideengruppe Antichrist, Weltsabbat, Weltende und Weltgericht in den Hauptmomenten ihrer christlich-mittelalterlichen Gesamtentwicklung*, Leipzig, 1896; V. Ermoni, *Les phases successives de l'erreur millénariste*, dans la *Revue des questions historiques*, Paris, 1901, t. lxx, p. 353-388; J. Leblanc, *Entre la mort et la parousie avant Origène*, dans les *Annales de philosophie chrétienne*, Paris, 1904, IIe série, t. iii, p. 386-403; L. Gry *Le millénarisme dans ses origines et son développement*, Paris, 1904; L. Laguier, *La résurrection de la chair dans saint Irénée*, dans la *Revue du clergé français*, Paris, 1905, t. xliii, p. 225-236; E. Buonaiuti, *Il millenarismo d'Ireneo*, dans la *Rivista storico-critica delle scienze teologiche*, Rome, 1906, t. ii, p. 909-918; J. Hoh, *Die Lehre des heil. Irenäus über das Neue Testament*, Munster, 1919, p. 146-150.

IV. La place de saint Irénée dans l'histoire de la théologie. — *I. Les sources.* — 1° *Sources païennes.* — Irénée fut un grand liseur. Son livre est la Bible. Mais il n'est pas indifférent à la littérature profane. Tertullien, *Adversus valentinianos*, c. v, *P. L.*, t. ii, col. 548, l'appelle « explorateur très curieux de toutes les doctrines. » Il cite volontiers les écrivains grecs, littérateurs et philosophes. Il a pu ne connaître tel ou tel d'entre eux qu'à travers un manuel. De plusieurs il a certainement une connaissance directe. C'est le cas d'Homère, qu'il allègue à plusieurs reprises en homme qui le connaît, ὁ δ' ἔμπειρος τῆς ὁμηρικῆς ὑποθέσεως ἐπιγνώσεται; pour montrer que les gnostiques altèrent l'Écriture en cousant bout à bout des textes épars, il donne un centon de vers homériques choisis de manière à leur faire raconter l'envoi d'Hercule par Eurysthée à Cerbère, le chien infernal. L. I, c. ix, n. 4; c. xii, n. 2; l. II, c. v, n. 4; c. xiv, n. 2; c. xxii, n. 6; l. IV, c. xxxiii, n. 3, col. 544-545, 572, 724, 751, 786, 1074. C'est le cas encore de Platon; il en parle pertinemment et avec chaleur, sauf à contredire sa doctrine de la métempsycose. L. II, c. xiv, n. 3, 4; c. xxxiii, n. 2; l. III, c. xxv, n. 5, col. 751-752, 831-832, 969-970. En revanche, le mot sur Aristote, l. II, c. xiv, n. 5, col. 752, dont la philosophie subissait alors une éclipse, contient un jugement par trop sommaire et injuste : « Aristote, dit-il aux gnostiques, vous a enseigné l'art de noyer toutes les questions dans un amas de subtilités ou de paroles oiseuses. » Les autres philosophes mentionnés sont Anaxagore, Anaximandre, Démocrite, Empédocle, Thalès, Pythagore et les pythagoriciens, Épicure, et, en général, les stoïciens et les cyniques. L. II, c. xiv, n. 2-6; c. xxxii, n. 2; l. III, c. xxiv, n. 2, col. 750-754, 828, 967. Parmi les poètes, Hésiode, Pindare, Antiphane, Ménandre, Sophocle, Stésichore, et, en général, les comiques, et *poetæ et conscriptores*. L. I, c. xxiii, n. 2; l. II, c. xiv, n. 1, 2, 4-5; c. xviii, n. 5; c. xxi, n. 2; l. V, c. xiii, n. 2, col. 672, 749-750, 752, 770, 780-781, 1157. En outre, une allusion à une fable d'Ésope, l. II, c. xi, n. 1, col. 737, et aux *ludicra* d'Anaxilaüs, sans doute le médecin et magicien, l. I, c. xiii, n. 1, col. 580. Cf. la note de Massuet.

Irénée est un chrétien de race grecque. Son hellénisme se marque moins par son attrait pour la spéculation abstraite — encore pénètre-t-il intelligemment dans les spéculations abstruses des gnostiques — qu'il ne se reconnaît « à son savoureux bon sens, à son amour du fait concret, du détail précis, à son horreur des songe-creux. » A. Dufourcq, *Saint Irénée* (collection *Les saints)*, 2e édit., Paris, 1904, p. 66. Quant à préciser les limites dans lesquelles il s'inspire de l'hellénisme, ce n'est pas chose aisée. A. Dufourcq, *op. cit.*, p. 68, note, pense qu'à la philosophie aristotélicienne « il ne doit peut-être que l'idée d'éducation progressive, dont il a, du reste, si heureusement tiré parti lorsqu'il a rattaché l'Ancien Testament au Nouveau, » et qu'à la philosophie de l'époque suivante il doit « peut-être l'idée qu'il se fait de la bonté de Dieu, les grandes lignes de son anthropologie, et le sentiment très vif qu'il a de la transcendance absolue de Dieu. » Mais tout cela il le trouvait, plus ou moins, dans l'Écriture, et ce qu'il a pu en emprunter à la philosophie grecque a été transformé sous l'influence de sa foi.

2° *Sources juives.* — Irénée a quelque connaissance de l'hébreu. Cf. l. I, c. xxi, n. 3; l. II, c. xxiv, n. 2; c. xxxv, n. 3; l. V, c. xxi, n. 2, col. 661, 664, 788, 789, 791, 838-840, 1181; *Dem.*, c. xliii, liii, p. 692, 700. Ce n'est pas assez pour rendre plausible l'hypothèse de W. Harvey, dans son édition d'Irénée, t. i, p. v. cliii, que l'évêque de Lyon aurait une origine sémitique. Tout au plus pourrait-on en conclure, avec T. Zahn, *Realencyklopädie*, 3e édit., Leipzig, 1901, t. ix, p. 407, à la vraisemblance que, parmi les Asiates qui l'initièrent à la foi chrétienne, il y en eut qui étaient juifs de naissance. Lui-même dit, col. 788, que le nom de Jésus, dans la langue hébraïque, a deux lettres et demi, *sicut periti eorum dicunt*, ce qui le classe hors de la nationalité juive. Il tient compte du texte hébreu de la Bible; *Dem.*, c. xliii, p. 692, il cite un texte probablement corrompu. Il connaît les versions des juifs Théodotion et Aquila. L. III, c. xxi, n. 1, col. 946. Il cite Josèphe. Fragment xxxiii, *P. G.*, t. vii, col. 1245. Il utilise, à l'instar de saint Justin et de la plupart des exégètes de cette époque, les croyances haggadiques. *Cont. hær.*, l. IV, c. xxxi, n. 3, col. 1070, sur la femme de Lot; *Dem.*, c. ix, sur le chandelier à sept branches et les sept cieux; c. xviii, sur les maléfices et recettes magiques que les « fils de Dieu » auraient appris aux « filles des hommes; » c. xxiv, sur le rôle donné à

Abraham. Cf. A. Harnack, *Des heiligen Irenäus Schrift zum Erweise der apostolischen Verkündigung*, Leipzig, 1907, p. 58; J. Lebreton, *Le nouveau traité de saint Irénée sur la Démonstration de la prédication apostolique*, dans la *Revue de l'Institut catholique de Paris*, Paris, 1907, t. XII, p. 136-138. J. Lebreton note que l'exégèse d'Irénée, c. IX, XXIV, est apparentée à celle de Philon. Nous avons signalé, en traitant de la règle de foi, l'hypothèse d'U. Mannucci sur le caractère catéchétique de la *Démonstration*; celui-ci a supposé, *La didascalia della Chiesa primitiva*, dans la *Rivista storico-critica delle scienze teologiche*, Rome, 1907, t. III, p. 139, que cette catéchèse ou didascalie primitive, dont la *Démonstration* ne serait qu'un développement, pourrait bien avoir son origine dans le judaïsme, « comme on y trouve désormais avec certitude celle des *Deux voies* par où commence la Διδαχή; » dans l'attente du Messie, aurait été élaborée peu à peu une sorte de récapitulation de la tradition biblique, mise à profit plus tard par les chrétiens.

3° *Sources gnostiques.* — 1. *Emprunts doctrinaux au gnosticisme.* — Le gnosticisme a-t-il exercé une action directe sur la pensée et sur la liturgie de l'Église, par exemple, sur les rites eucharistiques, comme l'a cru E. Buonaiuti, *Lo gnosticismo. Storia di antiche lotte religiose*, Rome, 1907, p. 264? Cf. P. Batiffol, *Le gnosticisme*, dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique*, Paris, 1907, p. 174. La preuve n'est pas faite qu'il ait eu une influence sérieuse, surtout avant le IIIe siècle. Sur le « levain gnostique » qui imprégnerait « toute la littérature chrétienne du IIIe siècle, » lire, avec des réserves, E. de Faye, *Gnostiques et gnosticisme. Étude critique des documents du gnosticisme chrétien aux IIe et IIIe siècles*, Paris, 1913, p. 471-494. Avant le IIIe siècle, et tout spécialement chez saint Irénée, certaines idées de ses docteurs ont pu être adaptées à l'exposition ou à la défense de la doctrine catholique. Encore ne faut-il pas soupçonner trop vite l'action du gnosticisme là où tout s'explique aisément par l'utilisation de l'Écriture et de la tradition patristique. Quand Irénée montre, dans Jésus-Christ, le docteur céleste qui apporte enfin la connaissance, la gnose, à ses disciples, ou quand il désigne par le mot de connaissance, *agnitio*, la révélation du Christ et se réfère aux paroles d'un presbytre sur la connaissance du Christ, il ne dit rien dont on ne trouve l'équivalent dans l'Évangile et dans saint Paul ou dans saint Justin; évoquer à ce sujet le gnosticisme et supposer, avec A. Dufourcq, *Saint Irénée* (collection *Les saints*), p. 124, qu'il a pu suivre les leçons d'un maître « quelque peu teinté de gnosticisme, » c'est se lancer en plein arbitraire. De même, quand il se rencontre, l. IV, c. XVI, n. 2; c. XXXVI, n. 4, col. 1016, 1093, avec Héracléon, *P. G.*, t. VII, col. 1316, pour voir des anges dans les « fils de Dieu » de Gen., VI, 2, ou quand il développe, *Dem.*, c. IX, p. 666, la conception des sept cieux chère aux valentiniens, cela n'atteste point une influence gnostique; Irénée et les gnostiques ont pu s'inspirer directement ici de la littérature rabbinique, là de Josèphe, de Philon, de saint Justin. Cf. A. d'Alès, *La théologie de Tertullien*, Paris, 1905, p. 156-157, note; J. Lebreton, dans la *Revue de l'Institut catholique de Paris*, Paris, 1907, t. XII, p. 137. Les ressemblances notées par A. Dufourcq, *Saint Irénée* (collection *La pensée chrétienne*), Paris, 1905, p. 182, 192, 193, entre Irénée, l. IV, c. XII, n. 1, 4; c. XV, n. 2, col. 1004, 1005, 1013, et Ptolémée, dans son épître à Flora, *P. G.*, t. VII, col. 1284, ne sont pas très caractéristiques; Irénée n'avait pas besoin d'emprunter au docteur gnostique ce que l'Évangile lui fournissait clairement. La phrase : « Celui qui est né de Dieu est Dieu, » *Dem.*, c. XLVII, p. 695, avait été énoncée par Ptolémée. Il est évident qu'Irénée avait pu faire de lui-même un raisonnement aussi simple. L'influence gnostique est possible, non établie.

2. *Emploi des sources gnostiques pour la connaissance du gnosticisme.* — Pour combattre utilement et convaincre les gnostiques, il était nécessaire de les connaître : *adversus eos victoria est sententiæ eorum manifestatio.* L. I, c. XXXI, n. 3, col. 705. Faute de cette connaissance, dit-il, l. IV, præf., n. 2, col. 973, « ceux qui ont été avant nous et meilleurs que nous n'ont pu suffisamment contredire les valentiniens. » Irénée a conversé avec des hérétiques, il a lu leurs livres. Cf. l. I, præf., n. 2; c. XXV, n. 2; c. XXXVII, n. 4; l. V, præf., col. 441, 684-685, 689, 1119. Il ne nomme ni les livres qu'il a lus ni les gnostiques qu'il a interrogés. Particulièrement documenté sur l'école de Valentin, il multiplie, dans sa notice, l. I, c. I-XII, les indications matérielles de ses diverses sources d'information. Le mot λέγουσι revient à chaque instant, et il introduit les paragraphes par ces formules : λέγουσι, ἔνιοι μυθολογοῦσιν, φάσκουσιν, etc. Deux de ces formules, mal comprises, ont entraîné dans l'erreur saint Épiphane, *Panarium*, hær. XXXII, c. III, *P. G.*, c. XLI, col. 548, Théodoret, *Hæreticarum fabularum compendium*, l. I, c. V, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 352, et, à leur suite, une foule d'hérésiologues, par exemple, Massuet, *Dissert.*, I, a. 2, n. 78-80, col. 103-105. Là où Irénée parle de *alius qui clarus est magister ipsorum*, selon la version latine, ils ont transformé en nom propre l'épithète ἐπιφανής, que rend le mot *clarus*, et ce docteur valentinien anonyme est devenu Épiphane, fils de Carpocrate. Non content de ces désignations générales, Irénée expose l'enseignement de Valentin, c. XI, n. 1, col. 560; de Secundus, n. 2, col. 564; des disciples de Ptolémée, præf., n. 4; c. XII, n. 1, 3, col. 441, 569, 574; il reproduit peut-être un passage important de Ptolémée sur le prologue de saint Jean, à s'en rapporter aux mots : *Et Ptolemæus quidem ita*, c. VIII, n. 5, col. 538, qui manquent dans ce que nous possédons du texte grec. Plus d'un trait de l'exposé de la doctrine des marcosiens donne à croire qu'il s'inspire d'un document écrit. Il se pourrait même qu'il fournisse le titre de cet écrit : *Le silence de Marc*, sans doute une sorte de livre des révélations de Marc, quand il dit, c. XIV, n. 7, col. 608, cf. 609 : ὥς φησιν ἡ Μάρκου Σιγή. Il connaît des écrits de Marcion et la Bible des marcionites, l. I, c. XXVII, n. 3; l. III, c. XII, n. 12, col. 689, 906, et, à peu près sûrement, un écrit hérétique de Tatien, l. I, c. XXVIII, n. 1, col. 690-691. Il a eu entre les mains quelques-uns des livres des caïnites, c. XXXI, n. 2, col. 704. La notice qu'il consacre aux barbéliotes, c. XXIX, col. 691-694, avait donné l'impression d'avoir été composée à l'aide d'un document, et cette impression a été confirmée par la découverte du document lui-même, l'*Évangile de Marie*. Cf. C. Schmidt, *Ein vorirenäisches Originalwerk in koptischer Sprache*, dans les *Sitzungberichte der k. preussischen Akademie der Wissenschaften*, Berlin, 1896, p. 839 sq. (sera publié dans le t. II des *Koptisch-gnostische Schriften*). Enfin les renseignements, c. XXX, col. 694-704, sur une secte, non nommée, de séthiens ou d'ophites, d'après Théodoret, *Hæreticarum fabularum compendium*, l. I, c. XIV, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 364, et pour laquelle E. de Faye, *Gnostiques et gnosticisme*, p. 363, propose l'appellation d'« adeptes de la Mère, » sont dus certainement à un ou à plusieurs documents gnostiques. Cf. E. de Faye, p. 361.

Que vaut la documentation d'Irénée et quelle est la portée de son témoignage sur les gnostiques? La question a été longuement débattue au cours de ces dernières années. Un exposé exact et clair des opinions émises est l'*Introduction à l'étude du gnosticisme au IIe et au IIIe siècles*, par E. de Faye, dans la *Revue de l'histoire des religions*, Paris, 1912, t. XLV, p. 299-312,

t. XLVI, p. 31-57, 145-172, 363-399. L'auteur a dégagé, p. 369-399, ce qui lui paraissait résulter de cette vaste enquête. Il a repris ces conclusions dans *Gnostiques et gnosticisme*. Paris, 1913. Cet ouvrage remarquable, mais beaucoup trop favorable aux gnostiques, est loin de pécher par excès de bienveillance envers Irénée, et quelques-unes de ses critiques de détail ne portent pas; le jugement d'ensemble est juste. Irénée, passionné, mais non haineux, d'une loyauté non suspecte, nous fait bien connaitre les gnostiques ses contemporains, moins bien ceux des générations antérieures. Les gnostiques qu'il a sous les yeux sont les disciples des disciples des grands fondateurs des sectes gnostiques. « Il est naturel que les défenseurs de l'Église soient surtout préoccupés des gnostiques qu'ils voient à l'œuvre..., qu'ils aient ce penchant de voir les ancêtres des sectes gnostiques à travers les épigones. Comment ne leur arriverait-il pas, sans même s'en douter, de confondre les temps, d'attribuer aux fondateurs les idées de leurs successeurs, de rajeunir de deux ou trois générations certaines doctrines que professaient des gnostiques de la fin du IIe siècle? » P. 9-10; cf. p. 113-115, 314, 321. De la notice, importante entre toutes, l. I, c. I-XII, sur le valentinianisme, E. de Faye conclut l'examen, p. 85-117, par cette appréciation : « Telle qu'elle est, la notice d'Irénée est fort précieuse. On y trouve en partie la spéculation de Valentin, des échos de l'enseignement de Ptolémée et d'Héracléon, et enfin les élucubrations des valentiniens du temps d'Irénée. On peut dire que trois générations ont déposé leur alluvion dans cette notice. On y entrevoit soixante ans d'histoire. » Ce n'est pas peu de chose. Et, en somme, Irénée a réalisé son programme, præf., n. 2, col. 441, qui était surtout de manifester la doctrine des valentiniens de l'école de Ptolémée, *eorum qui sunt circa Ptolemæum*. Sur les rapports entre la théologie qu'Irénée attribue à l'école de Ptolémée et la théologie de la lettre de Ptolémée à Flore, cf. A. Dufourcq, *Saint Irénée* (collection *La pensée chrétienne*), p. 82-84. La notice la plus complète, après celle du valentinianisme, est celle du marcosianisme, c. XIII-XXI; riche, mais moins sûre en ce qui regarde Marc, elle mérite confiance en ce qu'elle nous apprend des disciples de l'hérésiarque. Cf. E. de Faye, p. 321. Les notices sur Marcion, les caïnites, les ophites ou « adeptes de la Mère, » les barbéliotes, sont puisées à de bonnes sources. Cf. E. de Faye, p. 124, 127, 350, 361, 374. Les notices sur les anciens gnostiques : Basilide, Carpocrate, Simon le magicien, Satornil, Cérinthe, Cerdon, n'offrent pas les mêmes garanties; elles aident à bien connaître, sinon toujours ces hérétiques, du moins leurs successeurs. Cf. E. de Faye, p. 37, 395, 409, 411, 414. Relevons seulement, c. XXIII, n. 1, col. 671, l'erreur, provenant de Justin relative à la statue de Simon le magicien qui aurait été érigée à Rome. Sur une erreur attribuée à Irénée concernant l'existence du gnostique Colorbasus, voir COLORBASUS, t. III, col. 378. Concluons : la connaissance qu'Irénée eut et l'usage qu'il fit des sources gnostiques rendent le *Contra hæreses* très utile pour l'étude du gnosticisme; mais tout n'y est pas d'égale valeur ni sans lacunes.

4° *Sources chrétiennes*. — 1. *L'Écriture*. — D'abord et par-dessus tout, Irénée s'inspire de l'Écriture. Saint Jean et saint Paul lui sont particulièrement familiers. « A vrai dire, on a l'impression, observe A. Dufourcq, *Saint Irénée* (collection *Les saints*), p. 185, note, que saint Irénée est plus près de saint Jean que de saint Paul, » ce qui n'est pas pour surprendre de la part d'un disciple de Polycarpe; mais la doctrine paulinienne du second Adam s'associe étroitement, dans son œuvre, à la doctrine johannique du Verbe fait chair et de la déification de l'homme par l'Esprit de Jésus et du Père, et la place qu'il assigne à la double théorie, mystique et réaliste, de la rédemption, prouve qu'il dépend à la fois des deux apôtres. Il a fallu les entraînements de l'esprit de système pour amener J. Werner, *Der Paulinismus des Irenäus*, Leipzig, 1889, à soutenir que, malgré les ressemblances extérieures, malgré les formules et les citations pauliniennes, aucun lien réel n'unit l'évêque de Lyon à saint Paul.

2. *En dehors de l'Écriture*. — *a*) *Ceux qu'il cite*. — Irénée cite saint Polycarpe, des presbytres et des anonymes distincts des presbytres, Papias, saint Clément, Hermas, saint Ignace, saint Justin, Tatien. — *a. Saint Polycarpe*. — *Cont. hær.*, l. III, c. III, n. 4, col. 851-855; lettres à Florinus et au pape Victor, dans Eusèbe, *H. E.*, l. V, c. XX, XXIV, *P. G.*, t. XX, col. 484-485, 508, Irénée cite des paroles de Polycarpe et vante son épître aux Philippiens. Bien qu'il fût relativement jeune quand il le connut, il a gardé tout vivant l'enseignement de Polycarpe : « il me semble, dit-il à Florinus, encore l'entendre nous raconter de quelle manière il avait conversé avec Jean et avec les autres qui avaient vu le Seigneur, nous rapporter leurs paroles et tout ce qu'ils avaient appris touchant Jésus-Christ, ses miracles et sa doctrine. » Une pareille influence marque pour la vie. Cf., sur les citations de saint Paul par Polycarpe et par Irénée, F. R. M. Hitchcock, *Irenaeus of Lugdunum*, p. 24; sur Irénée et Polycarpe, l'appendice des Actes de Polycarpe dans le manuscrit de Moscou (XIIIe siècle), dans H. Hemmer et P. Lejay, *Les Pères apostoliques*, Paris, 1910, t. III, p. 158, 160; sur les ressemblances entre les Actes de Polycarpe et la lettre des martyrs de Lyon, œuvre probable d'Irénée, A. Lelong, dans H. Hemmer et P. Lejay, *op. cit.*, p. LXIX. — *b. Les presbytres*. — Un peu partout Irénée se réfère aux vénérables presbytres, qui avaient vécu avec les apôtres ou avec leurs disciples. Le mot grec est πρεσβύτερος, et, une fois, πρεσβύτης; ce dernier mot saint Épiphane l'applique à Irénée. *Panarium*, hær. XXXI, c. 33 ; hær. XXXIV, c. 21, *P. G.*, t. XLI, col. 538, 623. La vieille traduction latine a les mots : *presbyter*, *senior*, *vetus homo*, *veteres*. Parmi ces presbytres, il en est qu'Irénée a connus lui-même. C'est le cas, très probablement, de « cet homme meilleur que nous, « supérieur à nous, » dont il parle, l. I, præf., n. 2; c. XIII, n. 3; l. III, c. XVII, n. 4, col. 440, 584, 931-932, avec un accent qu'on n'a pas quand il s'agit d'un étranger, et dont on s'est demandé si ce ne serait pas saint Polycarpe ou saint Pothin. Cf. Tillemont, *Mémoires*, t. III, p. 89, note. C'est sûrement le cas du presbytre — serait-ce le même? — qu'il a entendu, qui avait entendu les apôtres, et dont il invoque l'autorité sept fois de suite. L. IV, c. XXVIII, n. 1, 2; c. XXX, n. 1; c. XXXI, n. 1; c. XXXII, n. 1, col. 1056, 1058, 1059, 1064, 1068, 1070. Il en est qu'Irénée n'a peut-être pas connus personnellement. D'abord, ce mystérieux poète, πρεσβύτης dans le grec, *senior* dans le latin, qui a écrit contre le gnostique Marc, l. I, c. XV, n. 5, col. 628, et ceux qu'Irénée caractérise simplement comme les transmetteurs de la vraie foi, l. III, c. XXIII, n. 3; l. IV, c. XXVIII, n. 1; l. V, t. XVII, n. 4, col. 961, 1061, 1171; lettre à Florinus, dans Eusèbe, *P. G.*, t. XX, col. 485; *Dem.*, c. III, LXI, p. 662, 706, Ensuite, le groupe des presbytres asiates, qui se trouvaient auprès de saint Jean, « qui le virent face à face, » et dont plusieurs virent d'autres apôtres. L. II, c. XXXII, n. 5; l. V, c. V, n. 1; c. XXXIII, n. 3; c. XXXVI, n. 1, 2, col. 785, 1135, 1203, 1213, 1223. On a souvent dit qu'Irénée avait conversé avec eux. Rien ne le prouve. Il semble plutôt qu'Irénée ait eu en mains un recueil écrit de leurs témoignages, ainsi que l'indique la manière dont il les présente : « ils disent, » « ils attestent. » Cf. W. S. Reilly, *Les presbytres asiates de saint Irénée*, dans la *Revue biblique*, Paris, 1919,

p. 216. Ce recueil fut sans doute les *Exégèses des discours du Seigneur*, de Papias, que nous savons avoir été un assemblage de traditions des presbytres au sujet des paroles du Christ. Irénée, en effet, après avoir cité le témoignage de ces presbytres, l. V, c. XXXIII, n. 3, col. 1213-1214, dit, n. 4, col. 1214 : « Tout cela aussi Papias, auditeur de Jean et compagnon de Polycarpe, un homme des anciens temps, l'atteste, l'ayant consigné par écrit au livre IV de son ouvrage, car il en a écrit cinq, ταῦτα δὲ καὶ Παπίας... ἐγγράφως ἐπιμαρυρτεῖ. » N'est-ce pas laisser entendre qu'il connaît les dires des presbytres asiates à travers Papias, et n'est-il pas permis d'en conclure qu'il en est de même des autres passages où il se réclame de ces presbytres, tant avant (sur le chiffre de la bête) qu'après (sur les diverses demeures de la maison du Père) ce passage, col. 1203, 1222, 1223, cf. 1135, et, beaucoup plus haut (sur l'âge du Christ), col. 785? — *c. Papias.* — On s'est trompé en faisant d'Irénée un disciple de Papias, au même titre que de Polycarpe. Deux textes de saint Jérôme ont donné lieu à cette méprise : celui du *De viris illustribus*, c. XXXV, *P. L.*, t. XXIII, col. 649 : *constat autem Polycarpi.... hunc fuisse discipulum*, et cet autre, *Epist.*, LXXV, *P. L.*, t. XXII, col. 687 : *Irenæus.., Papiæ, auditoris evangelistæ Joannis, discipulus.* Massuet, *Dissert.*, II, a. 1, n. 3, col. 176, a inféré de ces textes de Jérôme qu'Irénée, après le martyre de Polycarpe, n'ayant pu fréquenter longuement l'école du saint vieillard, se rendit auprès de Papias, autre disciple de saint Jean, et se confia à sa discipline. En réalité, le passage d'Irénée, col. 1214, duquel dépendent et le mot de Jérôme et l'interprétation de Massuet, prouve uniquement qu'Irénée fut disciple de Papias dans un sens large : il fut un lecteur, non un auditeur de Papias. Irénée, le premier, s'était trompé sur le compte de Papias, quand il en avait fait un auditeur de saint Jean, confondant l'apôtre Jean avec Jean le presbytre. Eusèbe, *H. E.*, l. III, c. XXXIX, *P. G.*, t. XX, col. 296-297, fait observer qu'Irénée a mal lu Papias; que, dans la préface de son ouvrage, Papias ne se dit pas auditeur des apôtres, mais de leurs disciples, ou, mieux, des disciples de leurs disciples. Que ce soit parce qu'il a lu Papias rapidement, qu'il le cite de mémoire, ou que, citant le livre IV des *Exégèses*, il n'ait pas un souvenir exact de la déclaration du préambule, impressionné qu'il est, sinon hypnotisé, par le grand nom des presbytres, quelle que soit l'explication de l'erreur d'Irénée, l'erreur n'est pas douteuse. Impossible quand il affirme que saint Polycarpe, qu'il a vu et entendu, a connu l'apôtre saint Jean, elle s'est produite en ce qui regarde Papias, qu'il n'a ni vu ni entendu, à la suite d'une lecture insuffisamment attentive. Par là, disparaît cette véritable impossibilité qu'il y avait à prêter à l'apôtre saint Jean, parlant « de la part du Seigneur, » le millénarisme effréné qu'Irénée lui attribue, ainsi que la fausseté sur l'âge du Christ. Ce n'est pas de l'apôtre saint Jean, mais des auditeurs des presbytres auxquels s'était fié Papias, homme crédule et « très petit esprit, autant qu'on peut en juger par son ouvrage, » dit Eusèbe, que venaient ces imaginations. Irénée les accueillit parce qu'il les croyait de l'apôtre. — *d. Des anonymes distincts des presbytres.* — Il n'y a pas de raison qui oblige d'inscrire parmi les presbytres, avec A. Harnack, *Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius*, Leipzig, 1893, t. I, p. 65, l'anonyme dont Irénée cite, l. IV, c. IV, n. 2, col. 982, la belle parole sur le Fils mesure du Père immense : *et bene qui dixit...*, ni celui qu'il cite sous cette forme, c. XLI, n. 2, col. 1115 : *quemadmodum et quidam ante nos dixit*, pas plus que ceux *qui ante nos fuerunt, et quidem multo nobis meliores*, l. IV, præf., n. 2, col. 973, et qui ont combattu le valentinianisme avec une connaissance insuffisante de sa doctrine. *Dem.*, c. LVIII, p. 704, suppose une tradition particulière sur l'étoile des mages : « elle pénétra dans la maison où se trouvait l'enfant enveloppé de langes et vint se reposer sur sa tête, pour montrer aux mages le Fils de Dieu, le Christ. » — *e. Saint Clément.* — Nous avons vu qu'Irénée cite la lettre aux Corinthiens en des termes qui ont paru, mais à tort, impliquer qu'il la considérait comme une partie de l'Écriture. Serait-ce à Clément, *I Cor.*, c. XII, n. 7, ou à Justin, *Dialogus*, c. CXI, *P. G.*, t. II, col. 733, qu'Irénée emprunte, l. IV, c. XX, n. 12, col. 1043, l'idée de la cordelette rouge de Rahab, figure du sang rédempteur du Christ? Plutôt à Justin, d'après le contexte; mais Justin a dû utiliser saint Clément. La vision d'Ézéchiel est invoquée comme témoignage en faveur de la résurrection par Clément, *I Cor.*, c. L, par Justin, *Apol.*, I, c. LII, *P. G.*, t. VI, col. 406, par Irénée, l. V, c. XV, n. 1, col. 1164; l'application était si naturelle qu'il n'y a pas à supposer qu'Irénée dépende ici de Justin ou de Clément. — *f. Hermas.* — Voir ce qui a été dit à propos du canon des Écritures et, sur des ressemblances entre Hermas et Irénée, A. Harnack, *Geschichte der altchristlichen Litteratur*, t. I, p. 57. Par ailleurs J. Lebreton, *Le nouveau traité de saint Irénée* dans la *Revue de l'Institut catholique de Paris*, Paris, 1907, t. XII, p. 139, pense qu'on peut retrouver, dans l'archange, « chiliarque administrateur » et chef de la milice céleste, *Dem.*, c. XI, p. 468, « l'ange très vénérable » du *Pasteur*, *Vis.*, V, II; *Mand.*, V, I, 7. La conjecture est ingénieuse; si elle était fondée, elle appuyerait l'hypothèse qui identifie « l'ange vénérable, » « l'ange saint, » « l'ange illustre » du *Pasteur* avec saint Michel. — *g. Saint Ignace.* — Irénée cite, l. V, c. XXVIII, n. 4, col. 1200-1201, sous cette désignation : « comme l'a dit l'un des nôtres, » une phrase d'Ignace, *Ad Rom.*, IV, 1. — *h. Saint Justin.* — Déjà Eusèbe avait noté, *H. E.*, l. IV, c. XVIII, *P. G.*, t. XX, col. 376, que les écrits de Justin furent tenus en si haute estime par les anciens qu'Irénée s'est parfois servi de son témoignage, ainsi que l'attestent deux passages où l'auteur du *Contra hæreses* introduit, par ces mots : καλῶς Ἰουστῖνος, l. IV, c. VI, n. 2; l. V, c. XXVI, n. 2, col. 987, 1194, des citations de deux traités perdus de Justin, l'une d'un traité contre Marcion, l'autre d'un écrit inconnu. Irénée dépend des *Apologies* et du *Dialogue* un peu partout dans le *Contra hæreses*. Cf. l'index des œuvres de Justin, édit. Otto, dans le *Corpus apologetarum christianorum sæculi secundi*, Iéna, 1877, t. II, p. 595-596, et aussi dans la *Démonstration de la prédication apostolique*, cf. J. Lebreton, *Le nouveau traité de saint Irénée* dans la *Revue de l'Institut catholique de Paris*, Paris, 1907, t. XII, p. 133-136. Il a vraisemblablement mis à profit le traité perdu de Justin contre les hérésies. Enfin, il a pu suivre les leçons de Justin à Rome. Quoi qu'il en soit de cette dernière considération purement hypothétique, il est manifeste qu'Irénée doit beaucoup à Justin. Il a en commun avec lui et sans doute il lui emprunte plusieurs particularités du texte scripturaire, notamment le texte apocryphe sur la descente du Christ aux enfers. Il relève grandement de lui dans sa preuve de la religion chrétienne par les prophéties de l'Ancien Testament qui occupe une bonne moitié de la *Démonstration*, et, en général, dans ses interprétations de l'Écriture. Sa christologie, très supérieure à celle de Justin, n'est pas sans la rappeler. Peut-être est-il tributaire du traité perdu contre Marcion pour sa doctrine de la récapitulation; du moins le fragment qu'il donne de ce livre, col. 987, parle de la venue du Fils de Dieu en terre pour récapituler en lui-même sa créature. L'eschatologie d'Irénée a des traits de famille avec celle de Justin, plus même qu'il ne faudrait : le délai de la vision béatifique et le millénarisme appa-

raissent chez l'un et chez l'autre. Cf., sur d'autres ressemblances, F. R. M. Hitchcock, *Irenaeus of Lugdunum*, Cambridge, 1904, p. 27-30. Du reste, Irénée ne reproduit pas Justin de façon servile. Voir Fils de Dieu, t. v, col. 2426; cf. J. Lebreton, *loc. cit.*, p. 134. — *i. Tatien.* — Si Tatien n'était qu'un chrétien ordinaire tombé dans le gnosticisme et dans l'encratisme, il suffirait de la mention que nous lui avons accordée parmi les sources gnostiques. Mais il a été d'abord un disciple de Justin, l. I, c. xxviii, n. 1; cf. l. III, c. xxiii, n. 8, col. 690, 965, dévoyé après le martyre de son maître, et l'âpreté des critiques d'Irénée se concilierait assez bien avec l'hypothèse d'après laquelle il aurait été lui aussi le disciple de Justin; ce serait la protestation indignée de l'élève fidèle à la pensée du maître contre le renégat. Dans son *Discours aux Grecs*, Tatien parle de l'âme en des termes qui l'ont fait passer pour un adepte du trichotomisme, et on a prêté ces mêmes idées trichotomistes à Justin et à Irénée. Voir Ame, t. i, col. 981, 984-985. Irénée présente quelques ressemblances, mais aussi des différences marquées, avec Tatien. Cf. J. Leblanc, *Entre la mort et la parousie avant Origène*, dans les *Annales de philosophie chrétienne*, Paris, 1904, IIIe série, t. iii, p. 389-394.

*b) Ceux qu'il ne cite pas.* — Nous avons ici en vue quelques écrits qu'Irénée ne cite point, mais avec lesquels il offre des ressemblances. Ces ressemblances, parfois assez vagues, ne prouvent pas qu'il les ait lus; il peut se faire que les auteurs de ces écrits et Irénée aient puisé à une source commune, ou qu'ils se soient rencontrés dans l'interprétation d'un texte biblique. — *a. Le pseudo-Barnabé.* — Voir Barnabé *(Épître dite de saint)*, t. ii, col. 416; cf. F. R. M. Hitchcock, *Irenaeus of Lugdunum*, p. 21-22. — *b. La Didachè.* — Les rapports signalés entre la *Didachè* et Irénée ne sont pas très caractéristiques. Sur l'usage fait par l'une et l'autre, *Did.*, xiv, 3, et *Cont. hær.*, l. IV, c. xvii, n. 5, col. 1023, de la prophétie de Malachie, i, 11, 14, cf. E. Jacquier, *La Doctrine des douze apôtres et ses enseignements*, Lyon, 1891, p. 20-21. L'affinité signalée par E. Buonaiuti, *Il millenarismo di Ireneo*, dans la *Rivista storico-critica delle scienze teologiche*, Rome, 1906, t. ii, p. 911, entre *Did.*, ix, 4, et *Cont. hær.*, l. V, c. ii, n. 3, col. 1127, n'est pas telle qu'on soit autorisé à admettre une influence de la *Didachè* sur le *Contra hæreses.* — *c. La lettre à Diognète.* — A. Dorner, *Die Lehre von der Person Christi*, 2e édit., Stuttgart, 1845, t. i, p. 478, a cru voir dans cette lettre, c. vii, *P. G.*, t. ii, col. 1177, une source d'Irénée. Cf. A. Harnack, *Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius*, t. i, p. 758. — *d. Méliton de Sardes.* — Irénée relève-t-il de Méliton, cf. son texte dans Eusèbe, *H. E.*, l. IV, c. xxvi, *P. G.*, t. xx, col. 395, quand il dit, l. IV, c. xxxiv, n. 4, col. 1086, que le Christ est l'auteur véritable de la paix romaine? A. Dufourcq, *Saint Irénée* (collection *La pensée chrétienne*), p. 199, n., pense que oui. — *e. Théophile d'Antioche.* — A. Dufourcq, *Saint Irénée* (collection *Les saints*), p. 65, avance également qu'Irénée a lu Théophile d'Antioche. C'est possible, mais non certain. Un indice en faveur de cette hypothèse, c'est que Théophile, avant lui, ainsi que nous l'avons noté, a identifié la Sagesse de l'Ancien Testament avec le Saint-Esprit, non avec le Verbe. — *f. Hégésippe.* — Faut-il, avec P. Batiffol, *Anciennes littératures chrétiennes. La littérature grecque*, 2e édit., Paris, 1898, p. 107, compter, parmi les sources d'Irénée, les *Commentaires :* d'Hégésippe, ou dire, avec A. Dufourcq, *Saint Irénée* (collection *Les saints*), p. 78-79, qu'ils « ne lui ont été peut-être d'aucun secours? Ils viennent à peine de paraître (vers 170-180) en Palestine ou en Syrie; ils mentionnent sept sectes juives... dont Irénée ne souffle mot; ils énumèrent sept sectes chrétiennes dans un ordre qu'Irénée semble ne pas connaître. » — *g. Un recueil de textes de l'Ancien Testament.* — On se souvient qu'U. Mannucci a admis l'existence d'un recueil de ce genre, mais en lui assignant une origine juive. J. R. Harris avait, le premier, supposé qu'il exista, aux premiers siècles, un recueil de preuves tirées de l'Ancien Testament, en usage dans la polémique antijuive. Cf. R. Harris et W. Burch, *Testimonies*, Cambridge, 1920. La *Démonstration de la prédication apostolique* lui parut confirmer cette hypothèse. La similitude de documentation scripturaire, l'emploi des mêmes passages des prophéties messianiques dans Justin, Irénée, Hippolyte, etc., et même dans des écrivains ultérieurs, tel Athanase, forment le principal étai de cette supposition. F. C. Burkitt est venu, à son tour, qui a conjecturé hardiment que ce recueil primitif ne serait autre que le livre perdu de Papias. Cf. *Rivista storico-critica delle scienze teologiche*, Rome, 1910, t. vi, p. 492-493. Sous la forme que lui ont donnée U. Mannucci et F. C. Burkitt, la supposition est peu vraisemblable. Elle l'est davantage, telle que l'a développée J. R. Harris. Jusqu'à preuve du contraire pourtant, tout s'explique assez bien sans ce recueil, avec le seul Justin : dans le *Dialogue avec Tryphon*, celui-ci a comme imprimé sa forme classique à l'argument prophétique, et Irénée, Athanase, etc., n'auront qu'à s'inspirer de lui. Cf. M. J. Lagrange, *Saint Justin*, Paris, 1914, p. 51.

La question des sources d'Irénée se ramène donc aux données suivantes. Au point de départ, une et même deux influences décisives : celle de Polycarpe, disciple de saint Jean, et celle d'un presbytre, très probablement distinct de Polycarpe, qui avait entendu les apôtres. Ceux-ci ne l'ont sans doute pas initié à tous les détails du dogme; mais ils l'ont marqué à leur empreinte, ils lui ont fait une âme capable de tous les enrichissements doctrinaux. On a souvent parlé d'une école asiatique, d'une évolution théologique propre à l'Asie Mineure, dont Irénée serait le représentant le plus connu. L'existence de cette école est un mythe, et, en tout cas, Irénée n'a, avec l'Asie, d'attaches constatables que celles que nous venons de dire. Les autres presbytres asiates n'ont pas été ses maîtres; il les cite à travers Papias. Vraisemblablement il quitta l'Asie de bonne heure, vint à Rome avec Polycarpe, y séjourna; il y suivit peut-être les leçons de Justin. Ce qui est sûr, c'est que Justin, que ce soit uniquement par ses écrits ou encore par son enseignement oral, a exercé sur lui une influence considérable, qui fut un peu en étendue ce que celles de Polycarpe et des presbytres avaient été en profondeur. La lutte avec le gnosticisme détermina l'orientation de ses idées théologiques. La Bible, lue, méditée, convertie en sang et nourriture, « lui fournit, selon le mot heureux d'A. Dufourcq, *Saint Irénée* (collection *Les saints*), p. 63, la substance et la forme de sa pensée. » Il procède surtout de saint Paul et, plus encore de saint Jean. Les deux grands écrivains bibliques sont ses vrais maîtres.

1° *Sources païennes.* — J. A. Fabricius, *Bibliotheca græca*, édit. J. C. Harles, Hambourg, 1801, t. vii, p. 83-85; *P. G.*, t. vii, col. 2019-2220 (les renvois se réfèrent aux chapitres des éditions antérieures à celle de Massuet). — 2° *Sources gnostiques.* — R. A. Lipsius, *Zur Quellenkritik des Epiphanios*, Vienne, 1863; *Die Quellen der ältesten Ketzergeschichte*, Leipzig, 1875; A. Harnack, *Zur Quellenkritik der Geschichte des Gnosticismus*, Leipzig, 1873; *Zur Quellenkritik der Geschichte des Gnosticismus*, dans la *Zeitschrift für die historische Theologie*, Leipzig, 1874, t. xliv, p. 143-226; *Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius*, Leipzig, 1893, t. i, p. 145; A. Hilgenfeld, *Die Ketzergeschichte des Urchristentums*, Leipzig, 1884; J. Kunze, *De historiæ gnosticismi fontibus novæ quæstiones criticæ*, Leipzig, 1894, p. 1-40; W. Anz, *Zur Frage nach dem Ursprung des Gnosti-*

cismus (*Texte und Untersuchungen*, t. xv, fasc. 4), Leipzig, 1897; E. Buonaiuti, *Lo gnosticismo. Storia d'antiche lotte religiose*, Rome, 1907; W. Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*, œttingue, 1907; O. Dibelius, *Studien zur Geschichte der Valentinianer. I. Die Excerpta ex Theodoto und Irenäus*, dans la *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums*, Giessen, 1908, t. IX, p. 230-247; E. de Faye, *Introduction à l'étude du gnosticisme au IIe et au IIIe siècles*, Paris, 1913, extrait de la *Revue de l'histoire des religions*. Paris, 1912, t. XLV, p. 299-312; t. XLVI, p. 31-57, 145-172, 366-399; *Gnostiques et gnosticisme. Étude critique des documents du gnosticisme chrétien aux IIe et IIIe siècles*, Paris, 1913. — 3° *Sources chrétiennes:* — Otto, édition de saint Justin, dans le *Corpus apologetarum christianorum sæculi secundi*, Iéna, 3e édit., 1877, t. II, p. 595-596. E. Preuschen, *Antilegomena. Die Reste der ausserkanonischen Evangelien und urchristlichen Ueberlieferungen*, Giessen, 1901, p. 54-71; M. Lepin, *L'origine du quatrième Évangile*, Paris, 1907, p. 52-54, 87-99, 132-143; G. Archambault, *Dialogue avec Tryphon*, introd., Paris, 1909, t. I, p. LXIII-LXIV; W. S. Reilly, *Les presbytres asiates de saint Irénée*, dans la *Revue biblique*, Paris, 1919, IIe série. t. XVI, p. 217-219.

*II. L'INFLUENCE.* — Les anciens éditeurs des Pères recueillaient les principaux témoignages historiques qui les concernent. Ils rassemblèrent, d'abord, ce qui avait été dit à leur louange; ainsi Feuardent groupa, en tête de son édition d'Irénée, vingt-six textes comme la contre-partie de vingt-six griefs articulés par les protestants. Puis, on se préoccupa de réunir non seulement les textes laudatifs, mais encore ceux qui renseignent sur leur personne et leurs œuvres; ce fut le cas de Massuet. Enfin, A. Harnack, *Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius*, Leipzig, 1893, t. I, p. 266-287, sous la rubrique : *Zeugnisse*, a fourni l'indication des témoignages indépendants sur l'histoire d'Irénée et des citations de ses œuvres faites jusqu'à la fin du moyen âge. Pour apprécier l'influence de l'auteur du *Contra hæreses*, il y a lieu de coordonner et de compléter, selon l'ordre approximativement chronologique, ces renseignements divers, renvoyant d'un mot à Harnack pour ceux qu'il offre avec tant de soin.

1° *Jusqu'à la scolastique.* — 1. *Lettre des martyrs de Lyon au pape Éleuthère*, dans Eusèbe, *H. E.*, l. V, c. IV, *P. G.*, t. XX, col. 440. Ils lui recommandent Irénée, « zélateur du testament du Christ, » qu'ils ont chargé de porter au pape une lettre relative au montanisme. — 2. *Caius de Rome.* — On a parfois donné comme disciples d'Irénée le prêtre Caius et saint Hippolyte. Cf. Tillemont, *Mémoires*, t. III, p. 97, 174, 239. En ce qui regarde Caius, on s'appuie sur la finale des Actes de saint Polycarpe, d'après le manuscrit de Moscou (du XIIIe siècle), dans H. Hemmer et P. Lejay, *Les Pères apostoliques*, 1910, t. III, p. 158. Or cette finale se compose de deux parties : l'une est censée écrite par Isocrate (celui que Massuet, col. 423-424, nomme Socrate de Corinthe); l'autre a pour auteur le pseudo-Pionius, qui pourrait bien avoir écrit aussi la première. En tout cas, cette finale est sans valeur historique. Cf. A. Lelong, dans H. Hemmer et P. Lejay, *op. cit.*, p. LXXV. — 3. *Saint Hippolyte.* — Photius, *Bibliotheca*, cod. CXXI, *P. G.*, t. CIII, col. 401, 404, dit qu'Hippolyte fut disciple d'Irénée, et qu'il écrivit une *Somme contre toutes les hérésies*, les exposant et les réfutant, ὁμιλοῦντος Εἰρηναίου. Là-dessus on a admis à peu près universellement qu'Irénée fut le maître d'Hippolyte au sens propre du mot. R. A. Lipsius, *Zur Quellenkritik des Epiphanios*, Leipzig, 1875, p. 303-304, a pensé que, dans ce traité contre les hérésies, antérieur aux *Philosophoumena* et aujourd'hui perdu, Hippolyte se serait inspiré, non du *Contra hæreses*, mais de ses entretiens avec Irénée. E. de Faye, *Introduction à l'étude du gnosticisme au IIe et au IIIe siècles*, dans la *Revue de l'histoire des religions*, Paris, 1912, t. XLVI, p. 155, admet, à son tour, que le langage de Photius semble supposer qu'Irénée « a groupé autour de lui des jeunes hommes ardents et doués et qu'il leur a dévoilé l'erreur gnostique. Parmi ces jeunes gens s'est trouvé Hippolyte. Il a recueilli la substance des entretiens d'Irénée, il a même pu en conserver des notes abondantes... Son traité représente l'enseignement primitif d'Irénée relatif au gnosticisme chrétien. » Trente ans environ plus tard, Hippolyte reprend le même sujet dans les *Philosophoumena*, en s'aidant, cette fois, du *Contra hæreses* paru dans l'intervalle. Cette exégèse du texte de Photius est loin d'être sûre. L'ὁμιλοῦντος, alors même qu'on lui donnerait le sens de « discourir, » de « s'entretenir de, » ne révélerait pas l'existence d'une école groupant des « jeunes hommes ardents et doués. » Mais ce sens ne s'impose pas. A. Harnack, *Zur Quellenkritik der Geschichte des Gnosticismus*, dans la *Zeitschrift für die historische Theologie*, Leipzig, 1874, t. XLIV, p. 174-177, est d'avis que, selon Photius, Hippolyte a composé son traité en se servant de l'ouvrage de son maître : il sous-entend αὐταῖς avant ὁμιλοῦντος, ce qui donne : « Irénée s'occupant d'elles (les hérésies). » C'est admissible. Allons plus loin. « Photius, remarque A. Dufourcq, *Saint Irénée* (collection *Les saints*), p. 81, n. 1, dit simplement qu'Hippolyte a été disciple d'Irénée. Cela n'implique pas nécessairement qu'ils se soient connus. » Il a pu être disciple dans un sens large, c'est-à-dire tributaire de son enseignement. Allons plus loin encore. Photius entendrait-il strictement le μαθητὴς δὲ Εἰρηναίου, son affirmation serait trop tardive pour s'imposer à nous, alors que, par ailleurs, rien ne nous autorise à croire qu'Hippolyte a entendu Irénée en Asie Mineure ou en Gaule, ou qu'Irénée a tenu une école à Rome. Qu'il ait été ou non son disciple, Hippolyte mentionne deux fois le « bienheureux prêtre Irénée, » dans les *Philosophoumena*, l. VI, c. XLII, LV, *P. G.*, t. XVI, col. 3259, 3291, et lui fait d'importants emprunts. Cf. Harnack, *Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius*, t. I, p. 266. Il dépend d'Irénée dans son *Traité du Christ et de l'Antéchrist* et dans son commentaire *Sur Daniel*. Cf. F. C. Overbeck, *Quæstionum hippolytearum specimen*, Iéna, 1864, p. 70. Sur les rapports de sa théologie avec celle d'Irénée en matière d'Écriture et de millénarisme, cf. A. d'Alès, *La théologie de saint Hippolyte*, Paris, 1906, p. 119, 175-210. — 4. *L'auteur du « Petit labyrinthe. »* — C'est probablement Hippolyte. Voir HIPPOLYTE *(Saint)*, t. VI, col. 2495. Il allègue les écrits d'Irénée qui affirment que le Christ est à la fois Dieu et homme. Eusèbe, *H. E.*, l. V, c. XXVIII, col. 512. — 5. *Tertullien.* — Il se réfère, dans l'*Adversus valentinianos*, c. V, *P. L.*, t. II, col. 548, à ses prédécesseurs, parmi lesquels Irénée, *omnium doctrinarum curiosissimus explorator*, et lui fait de larges emprunts. Cf. Harnack, p. 267; *Tertullians Bibliothek christlicher Schriften*, dans les *Sitzungsberichte der k. preussischen Akademie der Wissenschaften*, Berlin, 1914, p. 303-334. Nous avons vu qu'il utilise à peu près certainement l'ancienne version latine. Il s'inspire souvent d'Irénée dans le *De præscriptione hæreticorum*, cf. A. d'Alès, *La théologie de Tertullien*, Paris, 1905, p. 201-213, et un peu dans tous ses écrits, cf. d'Alès, p. 527 (table analytique). — 6. *Clément d'Alexandrie.* — Mentionnons, pour mémoire, l'argument de J. S. Semler à l'appui de sa thèse saugrenue sur l'inauthenticité du *Contra hæreses :* il notait trois passages de Clément qui ressemblent à autant de passages du *Contra hæreses* et en concluait que les prétendus faussaires, qui auraient publié le *Contra hæreses* sous le nom d'Irénée, les auraient copiés dans Clément. Voir la réfutation de G. F. Walch, *Commentatio de αὐθεντίᾳ librorum Irenæi adversus hæreses*, *P. G.*, t. VII, col. 398-

404. On trouverait aisément entre Irénée et Clément d'autres ressemblances. A propos, par exemple, du Verbe révélateur du Père, l. IV, c. vi, col. 986-990, A. Dufourcq, *Saint Irénée* (collection *La pensée chrétienne*), p. 212, note, écrit qu'Irénée « donne ici la main à Clément d'Alexandrie. » Les différences non plus ne manquent pas, et A. Dufourcq, *Saint Irénée* (collection *Les saints*), p. 182, note, a pu se demander si Clément ne vise pas Irénée, *Cont. hær.*, l. II, c. xxviii, n. 2, col. 805, dans une critique, *Stromat.*, l. VI, c. x, *P. G.*, t. ix, col. 313. Dans un traité *De la Pâque* perdu, Clément citait Irénée et Méliton, au rapport d'Eusèbe, *H. E.*, l. VI, c. xiii, *P. G.*, t. xx, col. 549. — 7. *Saint Cyprien.* — Un petit emprunt historique possible à Irénée qu'il ne nomme pas, et un mot sur l'incarnation peut-être inspiré de lui. Cf. Harnack, p. 267. — 8. *Origène.* — Comme Clément d'Alexandrie, mais « plus près d'Irénée que Clément, » Origène, à la suite d'Irénée, fait une grande place à la tradition, attaque la fausse gnose et met la foi à la base de cette vraie gnose qu'il veut reconstruire. S'il s'écarte plus d'une fois, et pas toujours heureusement, d'Irénée, il offre avec lui des ressemblances intéressantes. Cf. A. Dufourcq, *Saint Irénée* (collection *Les saints*), p. 181-182; F. R. M. Hitchcock, *Irenaeus of Lugdunum*, p. 365 (index). — 9. *Saint Denys d'Alexandrie.* — Saint Jérôme, *In Isaiam*, l. XVIII, præf., *P. L.*, t. xxiv, col. 627, dit que Denys composa *elegantem librum* contre le millénarisme d'Irénée. Dans le *De viris illustribus*, c. lxix, *P. L.*, t. xxiii, col. 679, Jérôme ne mentionne pas ce livre, mais seulement un écrit contre le millénarisme de Népos. Il est probable que ce fut là un seul et même ouvrage. — 10. *Arnobe l'ancien.* — Les ressemblances de son enseignement sur l'âme avec celui d'Irénée, et aussi de Justin, s'expliquent-elles par la connaissance d'Irénée? — 11. *Saint Victorin de Pettau.* — Un emprunt, immédiat ou médiat, *Scholia in Apocalypsin beati Joannis*, *P. L.*, t. v, col. 339; texte un peu différent dans M. Férotin, *Apringius de Béja, Son commentaire de l'Apocalypse*, Paris, 1900, p. 50-51. — 12. *Saint Méthode d'Olympe.* — Cf. Harnack, p. 267; G. N. Bonwetsch, *Die Theologie des Methodius von Olympus*, Berlin, 1903. — 13. *Commodien.* — Voir Commodien, t. iii, col. 418. — 14. *Eusèbe.* Une brève notice dans la *Chronique*, et, dans l'*Histoire universelle*, de nombreuses mentions et citations, et l'éloge du caractère d'Irénée, « pacifique comme son nom, » l. V, c. xxiv, *P. G.*, t. xx, col. 508, et de sa doctrine, l. III, c. xxiii; l. IV, c. xxi, col. 257, 377. Cf. Harnack, p. 267-270. — 15. *Saint Alexandre d'Alexandrie.* — Cf. A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1894, t. ii, p. 192, 201, n. 2. — 16. *Saint Athanase.* — Cf. A. Dufourcq, *Saint Irénée* (collection *Les saints*), p. 183-184, sur « le second Irénée » que fut Athanase; F. R. M. Hitchcock, *Irenaeus of Lugdunum*, p. 359 (index). Il est souhaitable qu'on étudie de près les rapports entre les doctrines théologiques des deux saints. L'étude de J. Rendel Harris, *Athanasius and the book of testimonies*, dans *The Expositor*, Londres, 1910, p. 530-537, discutable en ce qu'elle affirme de l'existence d'un recueil de textes scripturaires contre les juifs, montre bien la ressemblance entre Athanase, Irénée et Justin, dans l'emploi de l'argument prophétique. — 17. *Marcel d'Ancyre.* — Cf. T. Zahn, *Marcellus von Ancyra*, Gotha, 1862, p. 234-245; F. Loofs, *Die Trinitätslehre Marcel's von Ancyra*, dans les *Sitzungsberichte der k. preussischen Akademie der Wissenschaften*, Berlin, 1902, t. i, p. 764 sq.; A. Dufourcq, *Saint Irénée* (collection *Les saints*), p. 192. — 18. *Saint Basile.* — Deux citations d'Irénée « voisin des apôtres. » Cf. Harnack, *Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius*, t. i, p. 270. — 19. *Saint Cyrille de Jérusalem.* — Une citation et plusieurs emprunts. Cf. Harnack, p. 270. — 20. *Macarius Magnès.* — Lui attribue des miracles. Cf. Harnack, p. 271. — 21. *Le pseudo-Justin*, dans les *Responsiones ad orthodoxos.* — Une citation du livre perdu sur la Pâque. Cf. Harnack, p. 273. — 22. *Les Actes de saint Ignace.* — Une citation, dans le texte du *Vaticanus 865*. Cf. Harnack, p. 288. — 23. *Philastre.* — Dépend selon toute vraisemblance du *Contra hæreses*, et peut-être de la lettre à Florinus. Cf. Harnack, p. 263. — 24. *Saint Épiphane.* — Citations et reproductions considérables du « bienheureux successeur des apôtres, » du « serviteur de Dieu, » du « très saint et très bienheureux » Irénée, du « très bon vieillard, comblé des dons du Saint-Esprit, orné des biens célestes, athlète fort, mis en avant par le Seigneur et comme oint pour le combat, muni de foi sincère et de science. » *Panarium, hær.*, *Haeres.*, xxiv, c. 8; xxxi, c. 8, 33; xxxiv, c. 2, 20; *P. G.*, t. xli, col. 316, 490, 538, 583, 623. Cf. Harnack, p. 271. — 25. *Apollinaire de Laodicée.* — Il a défendu le millénarisme. A-t-il défendu celui d'Irénée attaqué par Denys d'Alexandrie? C'est le sens naturel du passage de saint Jérôme, *In Isaiam*, l. XVIII, præf., *P. L.*, t. xxiv, col. 627. Si Jérôme entend parler là de l'écrit de Denys contre Népos, et s'il veut dire que Denys, tout en n'ayant pas inscrit le nom d'Irénée dans son titre, réfutait souvent ses opinions millénaristes, comme le pense l'éditeur, col. 628, note, c'est assez pour qu'Apollinaire figure dans la liste des témoignages irénéens. — 26. *Saint Jérôme.* — Il a, d'abord, avec sa traduction de la *Chronique* d'Eusèbe, *P. L.*, t. xxvii, col. 631-632, la précieuse notice du *De viris illustribus*, c. xxxv; cf. c. ix, xviii, *P. L.*, t. xxiii, col. 649-652, 625-626, 637-638. En outre, diverses mentions et citations d'Irénée, « homme apostolique, » « homme des temps apostoliques. » *In Is.*, l. XVII, c. lxiv; *Epist.*, lxxv, *P. L.*, t. xxiv, col. 623; t. xxii, col. 687. Cf. Harnack, p. 271-273. — 27. *Saint Augustin.* — Deux citations d'Irénée sur le péché originel. Cf. Harnack, p. 273. Des emprunts probables; par exemple, la magnifique formule : « le Fils de Dieu s'est fait homme afin que l'homme devînt fils de Dieu, » *Serm.*, clxvi, n. 4; cxcii, n. 1; cxciv, n. 2, *P. L.*, t. xxxviii, col. 909, 1012, 1016, se lit plusieurs fois dans Irénée, *Cont. hær.*, l. III, c. x, n. 2; l. V, præf., col. 873, 1120, etc. — 28. *Le diacre Basile.* — Au concile d'Éphèse, il demanda qu'on défendît la foi des apôtres et des saints : il nomma, en première ligne, Irénée. Cf. Harnack, p. 273. — 29. *Théodoret.* — Citations et emprunts importants, dans l'*Hæreticarum fabularum compendium*, les *Dialogues* et une lettre. Il appelle Irénée « le très heureux Irénée, » « le successeur des apôtres, » « un homme apostolique, » « la lumière des Gaules, » « la lumière de l'Occident, » « l'admirable Irénée, » « une de ces fontaines spirituelles qui nous apportent les eaux et la doctrine du ciel. » Cf. Harnack, p. 273-274. — 30. *Timothée Ælure.* — Citation de trois textes, l'un authentique, les deux autres apocryphes. Cf. F. Cavallera, *Le dossier patristique de Timothée Ælure*, dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique*, Paris, 1909, p. 355. — 31. *Saint Prosper d'Aquitaine.* — Reproduit la *Chronique* d'Eusèbe, dans *Chronic.*, *P. L.*, t. li, col. 564. De même saint Isidore, *Chronic.*, *P. L.*, t. lxxxiii, col. 1044. — 32. *Gennade.* — Cf. Harnack, p. 272. — 33. *Saint Orens d'Auch.* — D'après F. R. M. Hitchcock, *Irenaeus of Lugdunum*, p. 348, n., son *Commonitorium* dépend d'Irénée. — 34. *L'école de Lérins.* — Hitchcock, *ibid.*, affirme l'influence d'Irénée sur les écrits de Lérins, par exemple, sur les sermons d'Hilaire et d'Honorat. Sur Vincent de Lérins il a pu influer à travers le *De præscriptione* de Tertullien que Vincent utilise. — 35. *Saint Patrice.* — Cf. F. R. M. Hitchcock, *Creeds of SS. Irenaeus and*

*Patrick*, dans l'*Hermathena*, Londres, 1907, t. xxxi, p. 168-182; *Irenaeus of Lugdunum*, p. 348-358. — 36. *Procope de Gaza.* — Une citation. Cf. Harnack, p. 274. — 37. *André de Césarée.* — Voici un relevé des citations du « grand Irénée, » plus complet que celui de Harnack, p. 275; elles se trouvent dans le *Commentarius in Apocalypsin*, prol., c. ii, iii, x, xviii, xxxvii, liv, lxiv, *P. G.*, t. cvi, col. 220, 228, 232, 256, 257, 274, 336, 337, 382, 420. Le passage non identifié, col. 382, et les deux passages similaires, col. 228, 232, peuvent maintenant s'identifier avec *Dem.*, c. ix, p. 666-667. — 38. *Cosmas Indicopleustes.* — Une citation d'Irénée, « homme illustre et de vie éclatante, qui vécut peu après les apôtres. » Cf. Harnack, p. 274-275. — 39. *Saint Éphrem.* — Deux citations. Il annonce ainsi la reproduction d'une page d'Irénée, *De virtute*, c. viii, dans les *Opera omnia*, trad. G. Vossius, Anvers, 1619, p. 247 : *ad quos pulchre et magnifice quidam sanctorum enuntiavit.* Cf. Harnack, p. 270, 925. — 40. *Léonce de Byzance.* — Le mentionne parmi les « pères » et les « maîtres, » après saint Ignace. Cf. Harnack, p. 276. — 41. *Étienne Gobar.* — Deux mentions, conservées par Photius. Cf. Harnack, p. 275, 276. — 42. *Jean Malalas.* — Attribue, *Chronographia*, l. XI, *P. G.*, t. xcvii, col. 408, à Irénée et à Jules l'africain, « très savants chronographes, » ce détail légendaire que l'apôtre saint Jean disparut et qu'on ne sait pas encore ce qu'il devint. — 43. *Grégoire de Tours.* — Deux passages, qui ont été cités col. 2397 en traitant du martyre d'Irénée. Cf. Harnack, p. 274. — 44. *Martyrologium hieronymianum*, édit. J.-B. de Rossi et L. Duchesne, dans les *Acta sanctorum*, Bruxelles, 1894, novembre, t. ii *a*, p. (83). — 45. *Saint Grégoire le Grand.* — A cherché en vain les œuvres d'Irénée. Cf. Harnack, p. 275. — 46. *Le moine Antiochius.* — Une citation. Cf. Harnack, p. 275. — 47. *Saint Maxime le Confesseur.* — Deux citations, l'une de la lettre à Victor, l'autre d'un écrit *Sur la foi* perdu, attribué à « Irénée, évêque de Lyon, disciple de saint Jean, apôtre et évangéliste. » Cf. Harnack, p. 275-276. F. R. M. Hitchcock, *Irenaeus of Lugdunum*, p. 13, nomme par erreur Maxime de Turin et se trompe sur la seconde citation. — 48. *Le pseudo-Anatole.* — Une mention. Cf. Harnack, p. 596. — 49. *Sébéos.* — Une mention. Cf. Harnack, t. ii *a*, p. 324. — 50. *Saint Anastase le Sinaïte.* — Citations et emprunts. Cf. Harnack, t. i, p. 276-277. — 51. La *Doctrina Patrum de incarnatione Verbi.* — Ce florilège, de la fin du viie ou du commencement du viiie siècle, publié par F. Diekamp, Munster, 1907, contient, p. 265, une citation d'Irénée. — 52. Le *pseudo-Germain de Constantinople.* — Reproduit, en l'abrégeant, mais sans nommer Irénée, *Rerum ecclesiasticarum contemplatio*, *P. G.*, t. xcviii, col. 413, la page sur l'Évangile tétramorphe, qu'il a connue peut-être à travers Anastase le Sinaïte, *Interrogationes et responsiones*, q. cxliv, *P. G.*, t. lxxxix, col. 797. Cf. Harnack, p. 284. — 53. *Les Actes de saint Irénée.* — Trois rédactions, dont la plus ancienne n'est pas antérieure au viie siècle. *Acta sanctorum*, 3e édit., Paris, 1868, junii t. vii, p. 699-701. — 54. *Saint Jean Damascène.* — Une citation. Cf. Harnack, p. 277. — 55. Les *Sacra parallela.* — Dans ce florilège, il y a de nombreux textes d'Irénée, pris les uns dans le *Contra hæreses*, les autres dans des écrits perdus, quelques-uns inauthentiques ou d'une authenticité douteuse. Le l. III ne s'est pas conservé à part. Les manuscrits attribuent le l. I au « prêtre et moine Jean, » peut-être Jean Damascène (c'est le « prêtre et moine Jean » de Massuet, *P. G.*, t. vii, col. 1111, note), le l. II au prêtre Léonce, sans doute Léonce de Byzance, ou à Jean. Cf. Harnack, p. 277-279, 288; K. Holl, *Fragmente vornicänischer Kirchenväter aus den Sacra Parallela (Texte und Untersuchungen*, t. xx, fasc. 2), Leipzig, 1899, p. 58-84 (n. 58-82, authentiques, 137-174, douteux; 175-179, inauthentiques). — 56. *Georges Syncelle*, — Une citation et un éloge, *Chronogr.*, *P. G.*, t. cviii, col. 1198, 1199. — 57. Le *Chronicon paschale.* — Cf. Harnack, p. 279. — 58. *Jean de Dara.* — Une citation. Cf. Harnack, p. 280. — 59. *Saint Paschase Radbert.* — Deux citations, *Expositio in Matthæum*, l. IV, c. vi; *De partu Virginis*, l. I, *P. L.*, t. cxx, col. 307, 1376. La seconde citation : *neque ut Spiritus Sanctus sementivum esse credatur carnis* (dans l'incarnation du Verbe), *ut Irenæus vult*, n'est pas exacte. Elle doit se référer à un passage mal compris, *Cont. hær.*, l. III, c. xxi, n. 5, col. 952. — 60. *Agobard.* — Une citation du « très antique et apostolique docteur, et martyr du Christ, et évêque de l'Église de Lyon, Irénée. » Nous en avons parlé col. 2403. Cf. Harnack, p. 279-280. — 61. *Le martyrologe du ms. latin 3879 de la Bibliothèque nationale de Paris.* — Composé à Lyon, au commencement du ixe siècle. Voir les notices d'Irénée, des saints de Valence Félix, Fortunat et Achillée, et des saints de Besançon Ferréol et Ferrucion, dans H. Quentin, *Les martyrologes historiques du moyen âge*. Paris, 1908, p. 175, 168, 205; cf. p. 213, 219-220. — 62. *Le martyrologe du ms. 925 de la bibliothèque de l'Université de Bologne.* — De provenance lyonnaise, est un des accroissements du *ms. latin 3879* de la Bibliothèque nationale de Paris qui ont abouti au martyrologe de Florus. Voir la notice sur Irénée dans J. Condamin et J.-B. Vanel, *Le martyrologe de la sainte Église de Lyon*, Lyon, 1902, p. 58. Cf. H. Quentin, *op. cit.*, p. 222-223, 231-233, 243-244. — 63. *Florus de Lyon.* — Cf., sur son martyrologe, H. Quentin, *op. cit.*, p. 222-408; la notice d'Irénée, p. 309. J.-B. Pitra, *Spicilegium Solesmense*, Paris, 1852, t. i, p. 8-9; cf. p. ix-x = *P. G.*, t. vii, col. 431-432, a publié le prologue de la traduction du *Contra hæreses* dans le *codex Arundelianus 87* : c'est un résumé de l'ouvrage et un exposé des raisons qui ont décidé à le transcrire. Il pense, à la suite de Sirmond, que l'auteur anonyme du prologue est le diacre Florus. L'attribution reste problématique. — 64. *Le pseudo-Bède, dit Bède de Cologne.* — *P. L.*, t. xciv, col. 960. Cf. H. Quentin, *op. cit.*, p. 4, 468, n. — 65. *Saint Adon de Vienne.* — Brèves notices, *Chronic.*, et *Martyrol.*, *P. L.*, t. cxxiii, col. 84, 924-925. La notice du martyrologe reproduit celle du martyrologe de Florus; de même pour la notice des saints Félix, Fortunat et Achillée, et pour celle des saints Ferréol et Ferrucion, col. 251, 288, qui mentionnent Irénée. Cf. H. Quentin, *op. cit.*, p. 482. — 66. *Usuard.* — Abrège, *Martyrol.*, *P. L.*, t. cxxiv, col. 203-204, la notice de Florus. Adon. Cf. Harnack, p. 281. — 67. *Méginhard de Fulda.* — Un mot contre le millénarisme d'Irénée, dans son *De fide, varietate symboli, ipso symbolo et pestibus hæresium*, publié dans A. Hahn, *Bibliotek der Symbole und Glaubensregeln*, 3e édit., par L. Hahn, Breslau, 1897, p. 363. — 68. *Photius.* — Il parle d'Irénée dans ses lettres et dans le *De Sancti Spiritus mystagogia*, et lui consacre une notice dans la *Bibliotheca*, cod. cxx, *P. G.*, t. ciii, col. 401. Cf. Harnack, p. 280. Après avoir analysé le *Contra hæreses*, il dit que « plusieurs autres écrits variés et lettres de lui circulent, bien que, dans certains d'entre eux, l'exactitude de la vérité des dogmes ecclésiastiques soit altérée par des raisonnements illégitimes, εἰ καὶ ἔν τισιν αὐτῶν ἡ τῆς κατὰ τὰ ἐκκλησιαστικὰ δόγματα ἀληθείας ἀκρίβεια νόθοις λογισμοῖς κιβδελεύεται. » Conformément à la traduction latine de Photius par le jésuite André Schott : *ecclesiasticorum dogmatum certa veritas spuriis rationibus fucari videtur*, Ellies du Pin, *Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, Paris, 1686, t. i, p. 199, avait entendu qu'Irénée affaiblit quelquefois les choses certaines en les fondant

sur des raisons peu solides; cf. 3e édit., Paris, 1698, t. I, p. 176. Tillemont, *Mémoires*, t. III, p. 92, suivi par dom R. Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, Paris, 1730, t. II, p. 197, s'accorde mieux avec le texte grec en disant que, selon Photius, il y a. dans quelques-uns des écrits d'Irénée, « quelques fautes contre l'exacte vérité de la doctrine de l'Église. » Où Tillemont paraît se tromper, c'est quand il ajoute : « Il peut avoir voulu marquer par là l'opinion des millénaires. » Ce n'est pas probable : la critique de Photius ne porte pas sur le *Contra hæreses* si carrément millénariste, mais sur les autres écrits qui circulaient sous le nom d'Irénée. Photius aurait-il été trop difficile? Ou bien Irénée aurait-il donné prise à ce jugement rigoureux par des affirmations qui ne nous sont point connues? Ou encore, chose plus probable, Photius aurait-il visé des écrits publiés abusivement sous le nom d'Irénée? Bossuet, *Mémoire sur ce qui est à corriger dans la Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques de M. du Pin*, dans ses *Œuvres*, édit. Lachat, Paris, 1864, t. XX, p. 528, avança cette hypothèse, qu'Ellies du Pin, 3e édit., p. 176, accepta comme plausible; elle a pris quelque consistance maintenant que nous savons que les monophysites se couvrirent de l'autorité d'Irénée et lui prêtèrent des textes de leur fabrication. — 69. *Moïse bar Cepha*. — Une citation du *Cont. hær.*, l. II, c. XXXIV, n. 1, est donnée par lui, dans son *De anima*, c. XXV, sous le nom d'Andronic, évêque de Gugran. Cf. O. Braun, *Moses Bar Kepha und sein Buch von der Seele*, Fribourg-en-Brisgau, 1891, p. 97; Harnack, p. 280. — 70. *Un manuscrit des Constitutions apostoliques*. — Cf. Harnack, p. 280. — 71. *Arétas de Césarée*. — Plusieurs citations du « grand Irénée, » dans son *Commentarius in Apocalypsin*, prol., c. II, X, XVIII, *P. G.*, t. CVI, col. 493, 516, 569, 571, 600. Ce commentaire est une sorte de décalque de celui d'André de Césarée, et il se peut qu'Arétas n'ait connu qu'à travers lui les œuvres d'Irénée. Toutefois certains passages semblent attester une lecture directe des sources. Le plus notable est le commentaire de l'Apocalypse, IV, 5, col. 569; cf. André, col. 256, où non seulement Arétas allègue, à l'appui de son interprétation, Clément d'Alexandrie non cité par André, mais où il serre encore de plus près que lui le passage de la *Démonstration de la prédication apostolique* auquel ils se réfèrent l'un et l'autre. Sur la *Démonstration*, qui n'était connue, que par un mot d'Eusèbe, nous aurions donc, sans parler de l'extrait qui se trouve dans les sept fragments publiés, *P. O.*, t. XII, p. 733-734; cf. p. 683, les deux témoignages d'André et d'Arétas de Césarée. — 72. *Simon Métaphraste*. — 73. *Le pseudo-Chrysostome*. — 74. *Les Actes des saints Félix, Fortunat et Achillée*, de Valence. — 75. *Les Actes des saints Ferréol et Ferrucion*, de Besançon. — 76. *Les Actes de saint Timothée*, d'Éphèse. — 77. *Les ménées* des Grecs. Pour ces six derniers nos, cf. Harnack, p. 281. — 78. *Œcuménius*. — Cf. Harnack, p. 282. — 79. *Nicétas Serronius*. Cf. Harnack, p. 279. — 80. *Les Chaînes des Pères*. — Nombreuses citations, d'une authenticité parfois douteuse. Cf. *P. G.*, t. VII, col. 1239-1248, 1257-1264, 2017-2018; Harnack, p. 281-283, 839, 840, 841, et dans le supplément, p. 12; P. Batiffol, dans *Dictionnaire de la Bible*, Paris, 1899, t. II, col. 486 (chaîne copte). Irénée y est appelé parfois « disciple des apôtres, » *P. G.*, t. VII, col. 2017. — 81. *Le Parisinus 854*. — Trois fragments du traité, perdu, *Sur la foi*, attribués à saint Irénée. Cf. Harnack, p. 283-284. — 82. *Antoine Melissa*. — Une citation, probablement à travers les *Sacra parallela*. Cf. *P. G.*, t. VII, col. 996. — 83. *Traductions*. — Nous sommes mal renseignés sur les traductions des œuvres d'Irénée. Le *Contra hæreses* fut traduit en latin, en arménien et, fragmentairement au moins, en syriaque; la *Démonstration* en arménien, peut-être en syriaque. Outre la version latine complète et la version arménienne des l. IV-V du *Contra hæreses* et la traduction arménienne de la *Démonstration*, nous avons des fragments, grecs et syriaques, des œuvres diverses, d'une authenticité parfois douteuse, quelques-unes d'origine hérétique, ainsi que nous l'avons vu en traitant des œuvres d'Irénée. Cf. Harnack, p. 284-288. Irénée y est appelé, çà et là, « disciple » ou « voisin des apôtres. » — 84. *Manuscrits*. — De la vieille version latine un manuscrit subsiste, le *Claromontanus* (maintenant *Berolinensis*), qui est du IXe siècle.

Cette longue liste, quoique certainement incomplète, permet d'arrêter les grandes lignes de l'influence irénéenne. Elle s'affirme de façon manifeste sur les hérésiologues, surtout Hippolyte, Épiphane, Philastre et Théodoret. Dogmatiquement elle est considérable sur les Pères grecs. Dans tous les débats trinitaires et christologiques, l'autorité d'Irénée est mise en avant, et les définitions de l'Église, tout de même que le développement de la théologie, sont dans le sens de sa doctrine. Clément a trouvé ou introduit ses œuvres à Alexandrie. Origène, selon toute vraisemblance, les a utilisées. Saint Alexandre, saint Athanase, saint Basile, saint Cyrille de Jérusalem, saint Épiphane s'inspirent de lui ou s'en réclament. Au concile d'Éphèse, les moines catholiques, dans leur requête contre Nestorius, nomment Irénée et Grégoire le thaumaturge seuls entre les Pères qui composent la tradition. Un Marcel d'Ancyre, un Théodoret, d'une orthodoxie moins sûre, veulent dépendre d'Irénée. Les monophysites le tirent à eux et, au besoin, forgent des textes qu'ils lui attribuent. Les florilèges patristiques et les chaînes bibliques lui font de nombreux emprunts. Tous voient en lui le disciple des apôtres ou le voisin des temps apostoliques, et il apparaît, selon le mot de Théodoret, comme la lumière des Gaules et de l'Occident, comme une de ces fontaines spirituelles qui apportent la lumière du ciel. Son millénarisme, qui suscite quelques réserves, n'amoindrit pas sensiblement son action doctrinale, et il faut descendre jusqu'à Photius pour rencontrer une critique, assez vague du reste, de ses enseignements. Irénée n'est pas connu seulement dans le rayon de la théologie grecque. Cet asiate qui, après avoir probablement vécu à Rome, s'est établi « parmi les Celtes » et parle le plus souvent ce qu'il appelle « une langue barbare, » *Cont. hær.*, l. I, præf., n. 3, col. 444, écrit, en grec, des œuvres qui sont traduites en latin, en arménien, en syriaque, et qui ont des lecteurs, de saint Patrice, en Irlande, à saint Éphrem, dans la lointaine Édesse. Disons, pourtant, que son influence est moindre dans la théologie latine que dans la grecque, malgré qu'il ait été, en quelque sorte, naturalisé latin et que la vieille traduction du traité contre les hérésies ait presque la valeur d'un original. A voir cette traduction utilisée par Tertullien, peut-être par saint Cyprien, sûrement par saint Augustin, on croirait qu'Irénée va s'emparer des esprits et présider à l'essor théologique. Il n'en fut rien. Augustin relégua dans la pénombre tous ses prédécesseurs. C'est lui qui fut le maître incontesté de la pensée occidentale. Irénée tomba dans un oubli relatif et assurément regrettable. A Lyon même, on n'avait pas ses œuvres. A la fin du VIe siècle, l'évêque Éthérius demanda au pape saint Grégoire le Grand de les lui procurer. On n'était pas plus riche à Rome; Grégoire répondit que, malgré toutes les recherches, les Actes et les écrits d'Irénée étaient restés introuvables. Du temps d'Agobard, la situation n'est guère améliorée. Agobard cite une fois Irénée; mais il n'a pas son texte, car il en donne un passage, non d'après l'antique version latine, mais d'après la traduction d'Eusèbe par

Rufin. Le prologue, publié par J.-B. Pitra sous le nom de Florus, indique cinq causes qui ont poussé à transcrire le *Contra hæreses :* la première, c'est que *perrarus est. Spicilegium Solesmense*, t. I, p. 9. Ce prologue, s'il est vraiment de Florus; deux citations, dont l'une inexacte, de Paschase Radbert; la transcription, au IXe siècle, du *Contra hæreses* dans le *Claromontanus*, voilà, avec quelques textes hagiographiques, les seuls indices de la persistance du souvenir et de l'action d'Irénée en Occident.

2° *Jusqu'à la Renaissance.* — Il est fort probable que saint Anselme n'a point lu Irénée. On a pu écrire, pourtant, qu'« il renouvelle la réponse d'Irénée à l'éternelle question que pose la raison à la foi : *Cur Deus homo?* » A. Dufourcq, *L'avenir du christianisme.* I. *Le passé chrétien*, 3e édit., Paris, 1911, t. VI, p. 137. Ce qu'il dit de l'honneur de Dieu et d'une certaine nécessité de la rédemption qui en résulte rappelle, en l'accentuant, ce que dit Irénée, et, plus clairement et plus fortement que Irénée, mais un peu tout de même comme lui, Anselme expose la satisfaction du Christ pour l'homme pécheur. Du reste, entre la sotériologie de l'un et de l'autre, s'il y a des ressemblances, les différences ne manquent pas. Cf. F. R. M. Hitchcock, *Irenaeus of Lugdunum*, p. 173-176. Le relief de l'idée de l'incarnation est plus atténué dans saint Anselme que dans saint Irénée. Il indique à peine ce qu'Irénée montre si bien, à savoir que l'explication ultime de l'œuvre rédemptrice est dans l'amour de Dieu, qui a voulu se faire connaître de nous et conquérir notre amour à nous. Ni Anselme, ni les auteurs des grandes synthèses théologiques du moyen âge ne lui ont donné la place prépondérante qu'Irénée lui assigne, en vrai disciple de saint Jean.

Le moyen âge ne connaît guère Irénée. Quelques mentions de lui existent, par exemple, dans la littérature syriaque, par Denys Bar Salibi, cf. Harnack p. 280, et, parmi les Grecs, par Georges de Corcyre, Nicétas Acominat, Macaire Chrysocéphale, cf. Harnack, p. 280, 274, et Nicéphore Calliste. On peut se demander si un seul de ces écrivains a une connaissance directe des œuvres d'Irénée. Nicétas semble lui faire des emprunts à travers saint Épiphane, et Nicéphore Calliste, qui en parle longuement, *Ecclesiastica historia*, l. IV, c. XIII-XV, XXX, XXXIX; cf. c. V, IX, XX, XXI, *P. G.*, t. CXLV, col. 1005-1012, 1049-1052, 1065-1068, 988, 997, 1029, 1032, et lui emprunte, comme Nicétas, des notices sur les gnostiques, c. II-IV, XI, col. 980-985, 1001, le fait manifestement d'après Eusèbe. Des scolies lui sont attribuées dans un codex de Moscou, du XIe siècle. Cf. Harnack, p. 264. Parmi les Latins, on a, en dehors des martyrologes dérivés d'Adon, en particulier de celui de Notker le Bègue, *P. L.*, t. CXXXI, col. 1111; cf. 1069; de maigres notices, inspirées surtout de saint Jérôme : celles, par exemple, de Fréculphe, *Chronic.*, l. II, c. XXII, *P. L.*, t. CVI, col. 1168; d'Honorius d'Autun, *De scriptoribus ecclesiasticis*, l. I, c. XXXVI, *P. L.*, t. CLXXII, col. 201; de Jean de Trittenheim (Trithème), *De scriptoribus ecclesiasticis*, Paris, 1494, fol. 70; de *La mer des histoires*, Lyon, 1491, t. II, fol. 89*a*. Il n'y a pas une ligne dans les *De scriptoribus ecclesiasticis* de Sigebert de Gembloux et de l'anonyme de Melk; et saint Antonin de Florence, pourtant si abondant, se borne à dire un mot de lui, d'après Hélinand, à l'occasion de Papias et du millénarisme, *Histor.*, Ia pars, tit. VII, c. VI, n. 3, Lyon, 1517, fol. CLXIX *a*. Les ressemblances entre le texte d'Irénée sur la primauté de l'Église romaine et Hugues Eteriano, *De hæresibus græcorum*, l. III, c. XVI, *P. L.*, t. CCII, col. 376-377, sont trop vagues pour autoriser la supposition de J. Langen, *Geschichte der römischen Kirche bis zum Pontificate Leo's I*, Bonn, 1881, p. 173, que le passage d'Irénée a été exploité par Hugues. Toutefois ce n'est pas l'insouciance totale. On transcrit les œuvres d'Irénée. La traduction arménienne de la *Démonstration* et des livres IV-V du *Contra hæreses* nous est parvenue dans un manuscrit du XIIIe siècle, entre 1270 et 1289, et la plupart des manuscrits connus de l'antique traduction latine du *Contra hæreses* sont du moyen âge.

3° *Jusqu'à nos jours.* — 1. *En Orient.* — Au XVIIe siècle, dans sa *Réfutation de la Confession de Cyrille Lucaris*, Mélèce Syrigos cita des passages d'Irénée sur l'eucharistie. Mais on voit qu'il ne connaissait pas le texte original; car, au lieu de le reproduire tel quel, il le retraduisit du latin en grec. Cf. *P. G.*, t. VII, col. 429. Plus ou moins oublié dans l'Église grecque, Irénée a bénéficié du retour aux études théologiques et historiques, qui s'est dessiné au XIXe siècle. Pour ne parler que d'un ouvrage, qui compte parmi les plus importants de la théologie russe moderne, l'*Introduction à la théologie orthodoxe* et la *Théologie dogmatique orthodoxe* de Macaire (Michel Boulgakow), trad. franç., Paris, 1857, 1859-1860, fait une bonne place aux textes d'Irénée, « dont le témoignage, est-il dit, *Introduction*, p. 420, atteste la croyance non seulement de l'Église de Lyon, mais encore de toutes celles d'Occident, et même de presque toutes les Églises du monde. » Cf. p. 419, 505-506, 559; *Théologie dogmatique*, t. I, p. 45, 46, etc.

2. *En Occident.* — L'édition *princeps* du *Contra hæreses* parut, à Bâle, en 1526, par les soins d'Érasme, qui appelait l'auteur « mon » Irénée : *cur enim non meum appellem*, disait-il, dans la dédicace à l'évêque de Trente, édit. de 1534, Bâle, fol. 2*a* = *P. G.*, t. VII, col. 1321, *quem pene sepultum, absterso, quantum licuit, situ, luci restituimus, indignum profecto qui perpetua oblivione obsolesceret?* Que l'éloge de ces écrits, *spirant enim illius scripta priscum illum Evangelii vigorem*, la recommandation que leur vaut leur antiquité, *habes Irenæi commendationem ab antiquitate*, et le souhait que de nouveaux Irénées surgissent, animés de son esprit de paix, *utinam et, in his Ecclesiæ tumultibus..., exoriantur aliquot Irenæi qui spiritu evangelico mundum redigant in concordiam*, aient couvert la critique de l'Église et des théologiens du temps, c'est possible et même probable. Cf. A. Humbert, *Les origines de la théologie moderne.* I. *La renaissance de l'antiquité chrétienne*, Paris, 1911, p. 219-220. Quoi qu'il en soit, Irénée sortait définitivement de l'obscurité où il avait été enseveli. Les protestants, en principe, ne se rattachaient pas aux Pères. C'est ce qui explique les dures paroles de quelques-uns d'entre eux contre la doctrine d'Irénée. Cf. P. du Moulin, *Le bouclier de la foy*, Charenton, 1617 (dix éditions), parmi les calvinistes, et, parmi les luthériens, les centuriateurs de Magdebourg, *Ecclesiastica historia*, cent. II, Bâle, 1559, t. II, dans Feuardent, *Antidota adversus probra et impias criminationes*, en tête de son édition d'Irénée = *P. G.*, t. VII, col. 1341-1352. Mais cette sévérité s'atténua ou disparut chez la plupart des défenseurs du protestantisme. Dès 1570, Nicolas Desgallards (*Gallasius*), publia, sous l'inspiration de Théodore de Bèze, une édition d'Irénée, où, tout en avançant qu'on trouve, dans les écrits des anciens Pères, *impuritatem nonnullam quam labantia jam illa tempora doctrinæ christianæ attulerunt*, dédicace, *P. G.*, t. VII, col. 1329, il n'affirmait pas moins l'utilité d'Irénée pour combattre et les anabaptistes, que Desgallards nommait, et les catholiques, qu'il ne nommait point, mais qu'il désignait en termes non douteux. L'année suivante, le pasteur Grynée publia, à son tour, une édition d'Irénée et s'efforça de la faire servir à la cause protestante. Le cordelier Feuardent, au contraire, dans les préliminaires et dans les notes de son édition d'Irénée (1575), le revendiqua, avec fougue et avec une critique en progrès sur celle de Grynée et de Desgallards, mais

encore insuffisante, comme un champion de la foi orthodoxe. Deux savants réformés, H. Dodwell, dans ses *Dissertationes in Irenæum*, Oxford, 1689, et J. E. Grabe, dans son édition d'Irénée, qu'il prépara avec l'aide de Dodwell, Oxford, 1702, recommencèrent la tentative d'annexer Irénée au protestantisme. Massuet, qui rendait justice par ailleurs aux mérites de Grabe, ne craignit pas de dire, *P. G.*, t. VII, col. 11-12 : *Ecclesiæ anglicanæ, cui se adjunxit, dum studet impensius, potius illi cura fuisse videtur ut Irenæum etiam invitum et reluctantem anglicanæ sectæ adjungeret, quam ut opus castigatius daret et emendatius.* L'édition de Massuet (1710) améliora le texte d'Irénée et donna un exposé de la doctrine exact dans l'ensemble, quoique incomplet. Les catholiques furent armés pour la défense de leurs dogmes. Bossuet qui, plus que personne, utilisa Irénée, résumait ainsi leur pensée sur ce point : « Lisez-le comme un témoignage authentique de la foi de nos ancêtres, puisque c'est la foi d'un saint qui a conversé avec les disciples des apôtres, et qui a illustré le second siècle par sa doctrine et par son martyre : l'Église gallicane a eu l'avantage particulier de l'avoir pour évêque dans une de ses plus anciennes et principales Églises, et ce nous doit être une singulière consolation de trouver dans ses écrits un monument domestique de notre foi. » *IIe instruction pastorale sur les promesses de l'Église*, c. CCXIV; cf. *IIIe sermon pour la fête de l'Annonciation*, 1er point, *Œuvres*, édit. Lachat, Paris, 1864, 1863, t. XVII, p. 232; t. XI, p. 167. En devenant plutôt historique après avoir été purement théologique, la polémique protestante avait également perdu son caractère d'universalité pour se restreindre de préférence aux deux questions de l'eucharistie et de l'Église. Irénée les éclairait l'une et l'autre. Dans *L'eucharistie de l'ancienne Église*, Genève, 1633, p. 65-87 (la 1re édition avait paru, en 1626, sous ce titre : *Conformité de la créance de l'Église et de saint Augustin sur le sacrement de l'eucharistie*), un des livres les plus forts écrits par les protestants, le ministre E. Aubertin prétendit, à l'encontre du *Traité du saint sacrement de l'eucharistie*, du cardinal du Perron, Paris, 1622; 3e édit., 1633, p. 187-198, confirmer par saint Irénée la thèse de la présence simplement figurative. Tous les controversistes protestants l'imitèrent. Du côté des catholiques, entre une multitude d'ouvrages, celui qui eut le plus de valeur fut la *Perpétuité de la foi de l'Église catholique sur l'eucharistie*, Paris, 1669-1674, dû surtout à Nicole. Cf., en ce qui regarde Irénée, IIIe partie, l. I, c. II, édit. Migne, Paris, 1841, t. II, col. 678-690. Le débat sur l'Église a été résumé quand on a retracé l'histoire de l'interprétation du passage sur la primauté de l'Église romaine. Le *Contra hæreses* servit à établir la notion de l'Église, non seulement contre les protestants, mais encore contre les jansénistes et les gallicans. Le *De vi ac ratione primatus R. pontificum*, Vérone, 1766, des frères Ballerini, un des traités qui ont le plus contribué à mettre en lumière le rôle du pape, est tributaire, pour une bonne part, de l'évêque de Lyon. Au XIXe siècle, la faveur accordée à l'étude des origines chrétiennes et à la théologie positive a ramené de plus en plus l'attention sur Irénée. La controverse gallicane a pris fin avec le concile du Vatican, qui introduisit, dans la constitution *Pastor æternus*, la phrase d'Irénée sur la principauté principale de l'Église romaine. Quant aux protestants du XIXe et du XXe siècles, il y a eu des retardataires qui ont gardé, ou peu s'en faut, en tout ce qui touche l'auteur du *Contra hæreses*, les positions des ancêtres. D'autres les ont abandonnées partiellement, tout en continuant à dénoncer un certain désaccord entre la doctrine d'Irénée et le développement dogmatique de l'Église catholique. A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1897, t. III, p. 775, a dit que Luther, plus éloigné, en bien des points, d'Irénée et d'Athanase que les théologiens du XIVe et du XVe siècles, est, à certains égards, plus près d'eux. Et J. Leitpoldt, *Der neue armenische Irenäus*, dans la *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, Gotha, 1906, t. XXVII, p. 478-479, a opposé le catholicisme au christianisme primitif qu'il croyait retrouver dans la *Démonstration de la prédication apostolique*. Ou bien des protestants ont prêté à Irénée des théories qui lui sont étrangères; qu'on se rappelle, par exemple, les affirmations d'A. Sabatier sur le contrat d'échange entre Dieu et le démon pour la rançon de l'homme pécheur. Ou encore ils ont reconnu — et ceci est d'importance — qu'en somme l'Église catholique continue Irénée; mais ils ajoutent qu'Irénée n'est pas fidèle à l'Église primitive, que les traditions apostoliques se sont corrompues en passant par ses mains, qu'il s'est écarté des données pauliniennes et évangéliques, que « Rome est son but et non le Golgotha. » C'est la thèse de J. Werner, *Der Paulinimus des Irenäus*, Leipzig, 1889, et, avec des nuances, d'A. Harnack et de son école. Cf., en particulier, *L'essence du christianisme*, trad. nouvelle, Paris, p. 248-256. A tout prendre, les savants protestants rendent mieux justice à Irénée que leurs prédécesseurs. L'*Essai sur la théologie d'Irénée* de P. Beuzart (1908) et l'*Irenaeus of Lugdunum* de F. R. M. Hitchcock (1914); cf. *ibid.*, l'introduction de H. B. Swete, tranchent heureusement sur le ton hostile ou chagrin qui était fréquent. L'aveu de l'accord d'Irénée avec Rome n'exclut pas toujours la sympathie. C'est dans une page pleine d'admiration que T. Zahn, *Realencyklopädie*, 3e édit., Leipzig, 1901, t. IX, p. 410, écrit qu'Irénée est chez lui à Rome, *er ist in Rom wie in Ephesus zu Hause.* Et, si A. Harnack avance inexactement, *Des heil. Irenäus Schrift zum Erweise der apostolischen Verkündigung*, Leipzig, 1907, p. 66, que, dans la *Démonstration*, « l'autorité de l'Église et la tradition ne sont pas mises en scène, l'argument biblique suffit, » il a ces mots d'un accent ému : « Tous les traits principaux de la doctrine religieuse de l'*Adversus hæreses* se retrouvent ici : pour Irénée ils n'étaient pas seulement une théologie, mais la religion même, et cela à bon droit, de son point de vue. Chaque membre de la communauté devait les connaître et pouvoir défendre sa foi contre l'hérésie. Irénée vit vraiment avec toute son âme, avec sa tête et son cœur, dans la foi de l'Église... Et c'est une grande impression qu'on ressent à cette lecture : c'est donc ainsi qu'à Lyon, à la fin du IIe siècle, le peuple chrétien était instruit et gouverné ! »

*III. LES RÉSULTATS IMMÉDIATS.* — « Saint Irénée occupe une très grande place dans l'histoire : il a tué le gnosticisme, il a fondé la théologie chrétienne, » dit A. Dufourcq, *Saint Irénée* (collection *Les saints*), p. 169

1° *Il a tué le gnosticisme.* — Non pas du coup, ni dans le sens rigoureux du mot. E. de Faye, *Gnostiques et gnosticisme*, Paris, 1913, p. 465, est allé trop loin en affirmant que « paganisme populaire, philosophie grecque, gnosticisme et christianisme sont encore, au IIIe siècle, sensiblement de force égale; » mais il est vrai que le gnosticisme eut, au IIIe siècle, comme un sursaut de vie nouvelle, et que la propagande clandestine du gnosticisme remporta encore de beaux succès même au IVe siècle. Cf. E. de Faye, p. 460-461. D'autre part, on ne saisit point les preuves d'une action directe de l'œuvre d'Irénée sur les destinées du gnosticisme. Mais il est sûr que le gnosticisme subit alors une transformation, qui marqua sa banqueroute et prépara sa disparition complète, et de cette transformation la chronologie invite à croire qu'Irénée fut la cause principale. Un des attraits du gnosticisme

était le mystère. En exposant au grand jour les doctrines gnostiques, Irénée entamait leur prestige. Un autre élément de sa réussite, c'étaient la complication apparente du système et ses allures scientifiques. Au fond, cette espèce d'histoire de l'univers en proportions colossales, avec multiplication de mondes et multiplication d'êtres divins, était moins extraordinaire qu'elle n'en avait l'air, et il ne faudrait pas que l'abondance des détails abusât sur le caractère simpliste de pareilles conceptions : « enseigner qu'il y a trois cent soixante-cinq cieux et trois cent soixante-cinq ordres d'anges, ce n'est pas imposer plus d'efforts à l'intelligence que de lui enseigner qu'il n'y a qu'un ciel et qu'un Dieu. » Mais l'imagination trouvait à se repaître dans ces fantasmagories, « et en même temps l'on avait la flatteuse persuasion d'avoir dépassé le christianisme de la grande Église. » P. Rousselot et J. Huby, *Christus*, 2e édit., Paris, 1916, p. 1054-1055. En soufflant sur ces bulles de savon, Irénée les fit évanouir. Quant aux quelques idées originales qu'il y avait, sous ces travestissements mythologiques du christianisme, Irénée montra non seulement qu'elles ne résistaient pas à l'examen de la raison, mais encore qu'elles n'étaient plus du christianisme : le gnosticisme apparaissait tout au plus comme « une tentative d'intellectuels chrétiens, quelques-uns d'une exceptionnelle vigueur, affirmant leur droit de spéculer et de systématiser, de dogmatiser, au sens propre du mot, à la façon des écoles païennes de philosophie, » et, si l'on veut, comme « la première grande tentative de sécularisation du christianisme. » P. Batiffol, *Le gnosticisme*, dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique*, Paris, 1907, p. 167. Les trois points sur lesquels Irénée établit que porte l'erreur gnostique, en plus de la nécessité d'une règle de foi invariable et sûre que fournit l'Église, à savoir l'unité de Dieu créateur du monde (d'où la réfutation du dualisme et du panthéisme), le christocentrisme (péché originel, christologie et sotériologie), le salut de tout l'homme, y compris le corps, c'est le christianisme tout entier. Le gnosticisme a donc fait fausse route sur toute la ligne. La démonstration d'Irénée a été mortelle pour l'hérésie. Irénée écrivit vers 180, et c'est peu de temps après que fleurirent Héracléon, Apelle et le rénovateur de l'ophitisme. Nous savons, par ailleurs, que le *Contra hæreses* fut traduit en latin, en arménien et, au moins fragmentairement, en syriaque, et cela très vite en ce qui concerne la version latine, qu'il parut livre par livre (sauf les livres I et II) : ce nous est une preuve de l'intérêt qu'il excitait, du retentissement qu'il eut, de l'influence qu'il exerça. L'Église prenait une offensive redoutable. Le gnosticisme se sentit atteint. De là, selon toute vraisemblance, l'effort d'Héracléon, d'Appelle, des ophites. Cf. A. Dufourcq, *Saint Irénée* (collection *Les saints*), p. 169-176; (collection *La pensée chrétienne*), p. 29-31 : il compare l'influence du *Contra hæreses* sur cette transformation à celle de l'*Histoire des variations* de Bossuet sur l'évolution du protestantisme. De là, peut-être, à partir du IIIe siècle, chez les gnostiques, cette « prédominance de l'idée sacramentelle, » cette initiation aux rites et aux mystères, qui avait prise sur la masse. Cf. E. de Faye, *Gnostiques et gnosticisme*, p. 456, 460. On atténua la doctrine gnostique, on imita la liturgie de l'Église. Le gnosticisme eut beau faire; il ne se releva pas de n'être pas du christianisme et de ce qu'on le savait. Le libertinage acheva sa déconsidération. Cf. E. de Faye, p. 458-459.

La *Manifestation et réfutation de la fausse gnose* a réfuté d'avance toutes les hérésies en mettant à sa place l'autorité doctrinale de l'Église; elle a atteint directement toutes les hérésies plus ou moins gnosticisantes. C'est le cas de certaines sectes du protestantisme, par exemple, les anabaptistes, de l'avis de Desgallards, l'éditeur protestant d'Irénée, *P. G.*, t. VII, col. 1331. Et même P. Batiffol, *Le gnosticisme*, dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique*, Paris, 1907, p. 166-167, a cru pouvoir expliquer la complaisance des critiques protestants allemands pour le gnosticisme par cette raison que « le gnosticisme est bel et bien l'individualisme, le sectarisme, le libre examen, la libre critique, la libre spéculation, l'indépendance en face de la règle de foi, de la tradition et du magistère ecclésiastique, — d'un mot, le grand ancêtre du protestantisme. »

2° *Il a fondé la théologie chrétienne.* — D'abord, non pas en innovant, mais en se rattachant au passé, en le continuant, en l'enrichissant, en l'explicitant, surtout en fixant, d'une manière si forte, la règle de foi, qui assure tout. On trouve en lui une doctrine et une méthode. La leçon de méthode est, dit P. Galtier, *L'évêque docteur : saint Irénée de Lyon*, dans les *Études*, Paris, 1913, t. CXXXVI, p. 220, « que le mépris ou la haine des novateurs ne suffit pas à la défense de la foi. Il y faut la connaissance de leurs procédés et la pénétration de leurs sytèmes. Mais, l'inconsistance de leurs pensées une fois mise au jour, il importe surtout d'y pouvoir opposer l'harmonieuse simplicité de la doctrine transmise. L'avoir apprise de ceux qui ont mission de l'enseigner, la posséder dans toute son intégrité, la scruter et la méditer sous le regard de l'Église qui en a reçu le dépôt, permet de dépister et de juger tous les docteurs de nouveautés. La confiance au « charisme de vérité » qui rend l'Église indéfectible, voilà, en un mot, ce que prêchent la vie et les œuvres de saint Irénée, » et voilà pour la méthode. Voici maintenant pour la doctrine. Le premier, et le seul, de tous les anciens, il a un exposé relativement complet du dogme catholique. Pour ne rien dire de ses écrits non connus et qu'on peut espérer de lire un jour, en particulier de ce traité *De la science*, qu'Eusèbe qualifie de « court mais nécessaire, » *H. E.*, l. V, c. XXVI, *P. G.*, t. XX, col. 509, le *Contra hæreses* et la *Démonstration de la prédication apostolique* constituent une sorte de somme de théologie des origines chrétiennes. Ailleurs on glane; là on moissonne à mains pleines. Et non seulement Irénée offre des anticipations de la dogmatique ultérieure, non seulement il aborde presque toutes les questions vitales; mais encore il a eu le mérite de donner au Christ la place à laquelle il a droit. « La doctrine du Christ, dit P. Beuzart, *Essai sur la théologie d'Irénée*, Paris, 1908, p. 129; cf. p. 83-84, forme la pierre angulaire de toute construction théologique. Irénée l'a senti suffisamment pour traiter cette partie avec une grande ampleur. Ce point de son système est vraiment original, » et tout le reste en tire son explication, sa solidité et sa splendeur.

*IV. L'ÉCRIVAIN, L'HOMME, LE DOCTEUR.* — 1° *L'écrivain.* — Irénée était sans prétentions littéraires. « Nous n'avons pas l'habitude d'écrire, dit-il, *Cont. hær.*, l. I, præf., col. 444; nous n'avons pas étudié l'art du discours... Demeurant parmi les Celtes, obligé de parler le plus souvent une langue barbare, n'attendez de nous ni l'art de l'éloquence que nous n'avons pas appris, ni la force et les grâces du style que nous ignorons. Recevez avec charité ce que la charité nous a fait écrire sans ornement, dans un langage simple, mais conforme à la vérité. » En dépit de cette modestie d'auteur, plus ou moins sincère, saint Jérôme, *Epist.*, LXXV, *P. L.*, t. XXII, col. 688, juge que le *Contra hæreses* fut écrit *doctissimo et eloquentissimo sermone*. Nous n'avons pas l'original grec, mais nous en possédons des fragments assez considérables pour constater que l'éloquence, au sens usuel du mot, et l'agrément du style ne sont pas le fait d'Irénée. Son langage est simple, comme il l'a annoncé, et quelque peu terne. Le plan est confus, l'ouvrage médiocrement

composé. Il y a du désordre et des redites. Nous avons vu que l'auteur abuse de l'allégorie dans l'interprétation de l'Écriture. Mais ces défauts sont rachetés par des qualités réelles. N'insistons pas sur la lettre des martyrs lyonnais, sortie très probablement de la plume d'Irénée, et qu'E. Renan, *Marc-Aurèle et la fin du monde antique*, 3ᵉ édit., Paris, 1882, p. 339, 340, a appelée « admirable » et « la perle de la littérature chrétienne au IIᵉ siècle. » Le *Contra hæreses* se distingue par la force dans l'expression et le raisonnement, et, dans le ton, par le calme, la mesure, la sobriété qui conviennent à une œuvre de controverse. « Chose singulière, dit Freppel, *Saint Irénée*, p. 477-478, cet homme de l'Orient conduit par la Providence au milieu de la Gaule du IIᵉ siècle, a toutes les qualités de l'esprit occidental, et, si je ne craignais le paradoxe, j'ajouterais de l'esprit français : la clarté et la précision. » Assez souvent le style, d'ordinaire simple et uni, s'anime, se colore, sculpte dans un relief très net une pensée heureuse. Voici des exemples, qu'il serait facile de multiplier. Sur Dieu, l. III, c. XXV, n. 3, col. 968 : *Deus non est cui bonitas desit;* l. IV, c. XIV, n. 1, col. 1010 : *Initio, non quasi indigens Deus hominis, plasmavit Adam, sed ut haberet in quem collocaret sua beneficia.* Sur le Christ et son œuvre, l. V, præf., col. 1120 : *Propter immensam suam dilectionem factus est quod sumus nos uti nos perficeret esse quod est ipse;* l. IV, c. XX, n. 2, col. 1033 : *Ut in carne Domini nostri occurrat paterna lux, et a carne ejus rutila veniat in nos, et sic homo deveniat in incorruptelam, circumdatus paterno lumine;* c. XXXIV, n. 1, col. 1083 : *Quid igitur Dominus attulit veniens? Cognoscite quoniam omnem novitatem attulit, semetipsum afferens.* Sur l'Église gardienne de la foi, l. III, c. XXIV, n. 1, col. 966 : *Quam perceptam ab Ecclesia custodimus et quæ semper a Spiritu Dei, quasi in vase bono eximium quoddam depositum juvenescens et juvenescere faciens ipsum vas in quo est.* Sur la vérité et l'erreur, l. III, c. XV, n. 2, col. 918 : *Suasorius enim et verisimilis est et exquirens fucos error; sine fuco autem est veritas, et propter hoc pueris credita est.* Sur notre préparation au ciel, l. V, c. VIII, n. 1, col. 1141 : *Nunc autem partem aliquam a Spiritu ejus sumimus, ad perfectionem et præparationem incorruptelæ, paulatim assuescentes capere et portare Deum.* Sur les progrès de la connaissance en ce monde et en l'autre, l. II, c. XXVIII, col. 606 : *Ut semper quidem Deus doceat, homo autem semper discat quæ sunt a Deo.*

2° *L'homme.* — L'homme ne se révèle-t-il pas dans ce langage? Et ces beaux mots sur Dieu, le Christ, l'amour, la lumière, n'indiquent-ils pas un disciple de saint Jean? Disciple de saint Jean il le fut, sinon au sens strict du mot, du moins par l'intermédiaire de saint Polycarpe. Il le fut par tout l'élan de l'âme. Sans doute il a, ainsi, du reste, que saint Jean, de rudes paroles contre les hérétiques. Cf. l. I, præf., n. 2; c. XXXI, n. 3; l. II, c. X, n. 1; c. XIV, n. 5; c. XVII, n. 9-10; c. XXVI, n. 1; c. XXXI, n. 2-3; l. III, c. II, n. 3; c. XV, n. 2; c. XXIV, n. 2; c. XXV, n. 6; l. IV, c. XIX, n. 1, 3; l. V, c. VIII, n. 2, col. 441, 705, 735, 752, 766, 800, 824-825, 847, 920, 931-932, 967, 970, 1030, 1031, 1142-1143. Mais il aime ceux qu'il reprend; étranger, déclare-t-il, l. I, præf., n. 3, col. 444, aux délicatesses du style, il écrit avec amour et il demande que ce soit avec amour qu'on le lise. Parce qu'il les aime, il prie pour eux, l. III, c. XXVI, n. 7, col. 970-972 : « Nous prions Dieu, afin qu'ils ne demeurent pas dans cette fosse qu'ils se sont creusée, qu'ils se séparent de ce qu'ils nomment leur Mère, qu'ils sortent de l'Abîme, qu'ils laissent le Vide, abandonnent l'Ombre, afin qu'ils naissent véritablement en se tournant vers l'Église de Dieu, qu'ils forment le Christ en eux et connaissent l'auteur et créateur de l'univers, le seul vrai Dieu et Seigneur de toutes choses. Voilà notre prière pour eux, car nous les aimons plus utilement pour leur salut qu'ils ne s'imaginent s'aimer eux-mêmes. Notre amour est véritable... C'est pourquoi par tous les moyens nous tenterons de leur tendre la main, et nous ne nous lasserons pas. » Quelle ferveur d'accent dans la supplication que, au cours d'un exposé sur le mystère de la Trinité, il adresse aux Trois, Père, Fils et Saint-Esprit, l. III, c. VI, n. 4, col. 862-863, pour les lecteurs de son ouvrage : *Et ego igitur invoco te, Domine..., da omni legenti hanc scripturam agnoscere te, quia solus Deus es, et confirmari in te, et absistere ab omni hæretica et, quæ est sine Deo, impia sententia!* Les ménées grecques ont admirablement exprimé ce caractère aimant de l'évêque de Lyon : Ἐροτιᾷ γὰρ τῷ πρὸς οὐρανοὺς πόθῳ. *P. G.*, t. VII, col. 428. Auparavant Eusèbe, *H. E.*, l. V, c. XXIV, *P. G.*, t. XX, col. 508, et saint Jérôme, *De viris illustribus*, c. XXXV, *P. L.*, t. XXIII, col. 649, avaient noté qu'il fut pacifique comme son nom. E. Renan, *Marc-Aurèle et la fin du monde antique*, 3ᵉ édit., Paris, 1882, p. 341-342, injuste pour les qualités d'esprit d'Irénée, n'hésite pas à lui reconnaître « une conscience morale des plus saines » et « le plus rare sens pratique. A une foi exaltée il unit une modération qui étonne; à une rare simplicité il joint la science profonde de l'administration ecclésiastique, du gouvernement des âmes... Il a moins de talent que Tertullien; mais combien il lui est supérieur pour la conduite et le cœur! »

3° *Le docteur.* — P. Galtier, *L'évêque docteur : saint Irénée de Lyon*, dans les *Études*, Paris, 1913, t. CXXXVI, p. 220-223, présente Irénée « à la fois comme le plus ancien et le plus actuel des évêques docteurs, » et poursuit : « Ce n'est pas assez cependant, et nous eussions voulu dire aussi : « le docteur de l'Église. » L'Église de France lui donnait ce titre jadis. La messe qui lui est attribuée, le 4 juillet, *pro aliquibus locis*, dans le missel romain, met uniquement en relief son influence doctrinale... Les deux conditions, par conséquent, requises d'après Benoît XIV, pour recevoir le titre de docteur, cette liturgie les proclame vérifiées dans saint Irénée : l'éminence de la doctrine égale chez lui la sainteté de la vie. » Et il appelle de ses vœux le jour où l'Église romaine insérera le nom d'Irénée au calendrier de l'Église universelle et ornera le front de l'évêque de Lyon de l'auréole des docteurs. On ne peut que le souhaiter et l'espérer avec lui. Pour l'heure, cependant, une difficulté existe. Ce qui la crée, ce n'est pas, semble-t-il, le fait des deux ou trois opinions erronées qui apparaissent dans le *Contra hæreses*, mais la solution proposée par Benoît XIV. P. Galtier a cité le *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione*, l. IV, part. II, c. XI, n. 13, Prato, 1841, t. IV, p. 511. Un peu plus loin, c. XII, n. 9, p. 518, Benoît XIV dit que saint Irénée, comme saint Ignace et saint Cyprien, tout en ayant ce qui est exigé pour les docteurs, n'est pas honoré comme tel : *statuendum esse videtur... sexto ss. Ignatium, Irenæum et Cyprianum, habentes requisita doctorum non coli tanquam doctores sed tanquam martyres, cum nunquam separetur officium doctoris ab officio confessoris.* Remarquons l'expression : *statuendum esse videtur;* Benoît XIV n'affirme pas carrément. Remarquons encore que, à l'appui de cette affirmation que l'office de docteur n'est jamais séparé de l'office de confesseur, il cite seulement l'autorité de C. Guyet, *Heortologia sive de festis propriis locorum et ecclesiarum*, l. II, c. VII, q. 21, qui est celle d'un simple liturgiste. Le sentiment de Benoît XIV paraît donc revisable. Il appartient à l'Église, si elle le juge utile, de se prononcer là-dessus.

Quoi qu'il en soit, le rôle dogmatique d'Irénée fut de toute première importance. Un des savants protestants, qui ont le mieux connu l'ancienne littérature chrétienne, T. Zahn l'a apprécié de la sorte, *Realen-*

*cyklopädie*, 3e édit., Leipzig, 1901, t. IX, p. 410: « Irénée est le premier écrivain de l'époque subapostolique à qui convienne le nom de théologien. S'il est vrai qu'une étude diligente des éléments et des monuments de la foi chrétienne, comme celle où se sont distingués Eusèbe et saint Jérôme, ne suffit pas à faire un théologien, mais qu'il y faut une vue synthétique, harmonieuse et complète, des rapports de Dieu et du monde, il n'y a qu'Origène et saint Augustin qui puissent être comparés à saint Irénée. Ni saint Athanase ni saint Cyrille n'approchent de ces trois génies et, pour ce qui est du dégagement de la théologie de toutes les influences étrangères, c'est saint Irénée qui les dépasse tous. » Cf. A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3e édit., Fribourg-en-Brisgau, t. I, p. 513. Et, parmi les catholiques, A. Dufourcq a intitulé le t. III de son grand ouvrage sur *Le passé chrétien: Le christianisme primitif. Saint Paul, saint Jean, saint Irénée.* C'est bien cela. Quoique sur un autre plan que saint Jean et saint Paul, et quoique de moindre vigueur intellectuelle qu'un Clément d'Alexandrie ou un Origène, Irénée est, par la richesse de sa doctrine comme par l'orientation qu'il donne à la théologie, le grand nom de l'histoire du dogme entre saint Paul et saint Jean, d'une part, et, de l'autre, saint Augustin.

F. VERNET.

**2. IRÉNÉE,** évêque de Tyr († vers 450). Sous Théodose II (408-450), Irénée, l'un des comtes de l'empire, réputé pour ses qualités d'homme d'État et plus encore pour ses vertus, s'intéressait particulièrement aux questions théologiques. Il était l'ami de Nestorius et lui resta très attaché. Lorsque le patriarche de Constantinople se rendit au concile d'Éphèse, en 431, pour justifier son enseignement que l'on accusait d'hérésie, Irénée l'accompagna par amitié et, bien qu'il fût sans mandat officiel, il usa de toute son influence en faveur de Nestorius, au grand déplaisir de saint Cyrille, patriarche d'Alexandrie, qui lui reprochait de circonvenir par ses manières séduisantes les évêques, simples d'esprit, et d'intimider le concile par son ingérence et ses menaces. La hâte avec laquelle Nestorius fut condamné avant même l'arrivée des évêques orientaux souleva son indignation. Aussi, à l'approche de Jean d'Antioche et des évêques qui l'accompagnaient, se rendit-il au-devant d'eux avec quelques hommes de troupe pour leur faire connaître l'injuste sentence prononcée par Cyrille contre Nestorius; et lorsque se présentèrent les députés du concile, il les empêcha d'aborder Jean d'Antioche, non sans quelque brutalité, comme s'en plaignit Memnon, l'évêque d'Éphèse. Les Orientaux, réunis aussitôt entre eux, répliquèrent à la condamnation de Nestorius par la condamnation de Memnon et de Cyrille, puis ils chargèrent le comte Irénée d'aller prévenir l'empereur des événements survenus et d'empêcher la consécration de ce qu'ils regardaient comme une injustice. Mais, comme il nous l'apprend lui-même dans une lettre où il rend compte de sa mission, *Synod. adversus Tragœdiam Irenæi*, XXI, *P. G.*, t. LXXXIV, col. 614, Irénée arriva trois jours après les émissaires du concile, c'est-à-dire trop tard, parce que ceux-ci, dit-il, par le mensonge et la calomnie, avaient déjà formé l'opinion à la cour impériale. Il n'en essaya pas moins de faire prévaloir la vérité, mais non sans difficultés et sans danger; et il aurait peut-être réussi sans l'arrivée inopinée d'un envoyé spécial de Cyrille. Théodose, pour se tirer d'embarras, prit l'étrange parti de ratifier à la fois la condamnation de Nestorius prononcée prématurément par le concile d'Éphèse et celle de Cyrille et de Memnon lancée par l'assemblée de Jean d'Antioche et des Orientaux, et il envoya le comte Jean, son grand trésorier, avec pleins pouvoirs pour arrêter le conflit et ramener la paix.

A partir de ce moment, Irénée devint suspect à la cour; ses démarches restèrent vaines et la cause de son ami fut perdue. La condamnation portée par Cyrille fut pleinement ratifiée par l'empereur en 435, et Nestorius dut prendre le chemin de l'exil. Mais en même temps Irénée, *qui maledictum Nestorii cultum non solum secutus est, sed et instituit et studuit multas cum eo provincias evertere*, *Synodicon*, CLXXXVIII, *P. G.*, t. LXXXIV, col. 802, fut dépouillé de tous ses biens et de tous ses titres et exilé à Pétra. Loin de se laisser abattre par une telle infortune, il usa de ses loisirs forcés pour composer, sous le titre de *Tragédie*, un récit détaillé, avec pièces à l'appui, des événements qui avaient précédé et suivi le concile d'Éphèse, y compris ceux de la paix intervenue entre Cyrille et les Orientaux en 433. Cet ouvrage n'était pas de nature à lui ramener la faveur impériale. Et pourtant, par suite de circonstances qui nous restent inconnues, un jour vint où il put quitter son lieu d'exil; vers 444, il fut même élu évêque de Tyr par les évêques de la province de Phénicie pour remplacer Beronicianus. Domnus, patriarche d'Antioche, la consacra et fit part de cette consécration à Proclus († 446), patriarche de Constantinople.

Devenu évêque, Irénée n'était pas au bout de ses épreuves; il fut victime d'un parti tout-puissant auprès de Théodose, composé de l'eunuque Chrysaphe, de l'archimandrite Eutychès et du successeur de saint Cyrille sur le siège d'Alexandrie, le fougueux Dioscore. Ces trois conjurés entreprirent une guerre impitoyable contre tous ceux qui se réclamaient de la théologie antiochienne et s'étaient plus ou moins compromis avec le nestorianisme, notamment contre Irénée. L'élection de l'évêque de Tyr fut attaquée, au nom de l'orthodoxie, parce qu'Irénée avait partagé l'erreur de Nestorius, et au nom de la jurisprudence canonique, parce qu'il avait été marié deux fois. Domnus d'Antioche, mis au courant de cette intrigue, consulta Théodoret pour savoir la conduite qu'il avait à tenir lui-même, à titre de consécrateur de l'évêque poursuivi. Écrivez, lui répondit Théodoret, *Epist.*, CX, t. LXXXIII, col. 1212, qu'Irénée est pleinement orthodoxe quant à la foi et que, s'il a été ordonné malgré l'empêchement canonique de bigamie, vous n'avez fait en cela que suivre l'exemple déjà donné en pareil cas par Alexandre d'Antioche, Acace de Bérée et Prayle de Jérusalem, qui ont consacré eux-mêmes des bigames. Du reste son choix a été fait par les évêques de la province de Phénicie et son ordination a été approuvée par ceux de la province du Pont et de Jérusalem et dûment notifiée à Proclus de Constantinople : il n'y a donc pas à y revenir.

Domnus exécuta-t-il ce sage projet? On l'ignore. Peut-être préféra-t-il compter sur un revirement de l'empereur; il s'abusait, car Théodose, poussé par le parti de Chrysaphe, d'Eutychès et de Dioscore, déposa l'évêque de Tyr par un décret daté du 17 février 448, *Concil. Ephes.*, part. III, c. 47, dans Labbe, *Sacrosancta concilia*, t. III, col. 1216, et Domnus fut mis en demeure de procéder à son remplacement, ce qu'il fit en consacrant Photius, le 9 septembre de la même année. Evagrius nous apprend, *H. E.*, I, 10, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 2448, que, l'année suivante, en 449, lors de la réunion du concile connu sous le nom de *Brigandage d'Éphèse*, Irénée fut frappé d'anathème. Put-il du moins compter sur sa réhabilitation lors du concile de Chalcédoine, en 451 ? Ce concile, en effet, prit soin de réparer les injustes condamnations du Brigandage d'Éphèse; mais, comme parmi ces réparations il n'est pas fait mention de celle de l'ancien évêque de Tyr, il est à croire qu'à cette date Irénée avait cessé de vivre.

Il est regrettable que la *Tragédie* d'Irénée ne nous

soit point parvenu dans sa forme originale et son texte grec : c'eût été une source précieuse de documents et de renseignements sur les débuts du nestorianisme. Mais cet ouvrage ne nous est connu que par de larges extraits, qu'en fit, peu après Justinien, dans la seconde moitié du VIe siècle, un auteur anonyme, vraisemblablement africain d'origine, partisan résolu des Trois Chapitres, qui avait pris notamment la défense de Théodoret, et qui traduisit en un mauvais latin la plupart des pièces de la *Tragédie*, se contentant de résumer les autres ou de les signaler ou même de les supprimer. Son œuvre, découverte dans un manuscrit du Mont-Cassin par Lupus (Christian Wolf) et publiée par lui sous ce titre fort peu justifié : *Variorum Patrum epistolæ ad concilium Ephesinum pertinentes*, Louvain, 1682, fut rééditée par Baluze et par Mansi, qui la divisa en 225 chapitres. Garnier l'intitula : *Synodicon adversus Tragœdiam Irenæi*, *P. G.*, t. LXXXIV, col. 548-814. Tel quel, ce *Synodicon* nous apprend qu'Irénée avait divisé sa *Tragédie* en trois parties, dont la dernière avait trait aux négociations de paix faites à Alexandrie entre les Orientaux et saint Cyrille. *Synodicon*, LXXIX, *P. G.*, t. LXXXIV, col. 688.

L'auteur de ce *Synodicon* qualifie Irénée de *homo Nestorii sequacissimus*, *Synodicon*, CXVIII, col. 732 : il lui reproche d'avoir combattu la doctrine catholique en faveur de l'erreur nestorienne et d'avoir condamné la déclaration de foi faite par les Orientaux. Il n'y a là rien qui doive surprendre de la part d'un ami de Nestorius, tel qu'Irénée. Mais il ressort des passages de la *Tragédie* traduits par l'anonyme, qu'Irénée, sans épargner Théodoret, qu'il accusait de légèreté et d'inconstance, s'en était pris surtout à Cyrille d'Alexandrie et même à Jean d'Antioche. Il disait qu'en dénonçant au pape Célestin le *De historia* de Nestorius, l'évêque d'Alexandrie s'était adressé à un homme incapable de pénétrer la subtilité des questions débattues, *ut ad simpliciorem quam qui posset vim dogmatum subtilius penetrare*, et qu'il avait falsifié ce document, en faisant dire à Nestorius : *non peperit Maria Deum*, alors qu'il avait écrit : *non peperit Maria Deitatem*. *Synodicon*, VI, col. 588-590. Il reproche lui-même à Cyrille d'avoir surpris par ses artifices la bonne foi du pontife romain, et soutient que la paix conclue en 433 entre Orientaux et Alexandrins était fausse et que la division régnait plus que jamais. *Synodicon*, CXVIII, col. 732. Il détestait, quant à lui, le revirement simulé ou vrai de cet égyptien, *Synodicon*, CXXI, col. 734, et n'avait pas, au contraire, assez d'éloges pour Alexandre d'Hiérapolis, *pietatis propugnator egregius*, *turris adamantina*, qui dut à son courage d'être chassé de son siège. *Synodicon*, CLXXI, col. 786. Ceux qui ont condamné Nestorius, ajoutait-il, ont erré, eux aussi, sur la doctrine et ont constitué, sous la direction de Cyrille, une faction pire que les précédentes. *Synodicon*, CXCV, col. 809.

Ces accusations, dont quelques-unes sont graves, étaient-elles fondées ? Ce qu'on peut dire, c'est que, si l'auteur du VIe siècle crut devoir les signaler, elles furent sans résultat sur la marche des événements et n'empêchèrent pas celui qui les avait formulées de recouvrer peu après sa liberté, de devenir évêque de Tyr et d'entretenir avec Théodoret une correspondance, qui témoignait de son respect et de sa confiance à l'égard de l'évêque de Cyr. Théodoret, en tout cas, ne tint pas rigueur à Irénée de ce qu'il avait écrit contre lui dans sa *Tragédie*. C'est ainsi qu'il répond à ses consultations sur certains cas de conscience, Théodoret, *Epist.*, III, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 1176-1177; qu'il le console de la mort de son gendre, *Epist.*, XII, col. 1185; qu'il le remercie de l'envoi de deux ou trois de ses traités. *Epist.*, XVI, col. 1193. Théodoret se porte garant de l'orthodoxie de sa foi, vante son zèle, son mépris des richesses, son amour pour les pauvres, sa libéralité à l'égard de ceux qui d'une haute situation étaient tombés dans la misère. *Epist.*, CX, col. 1305. Il lui recommande, entre autres, pour qu'il l'assiste, un sénateur de Carthage, chassé d'Afrique par les Vandales. *Epist.*, XXXV, col. 1212. Bien que défenseur de Diodore de Tarse et de Théodore de Mopsueste, il n'avait pas joint leur témoignage à celui des Pères grecs et latins qu'il avait cités dans l'un de ses *Dialogues*. Irénée s'en était étonné avec une pointe de blâme; mais Théodoret remarque qu'il aurait eu tort de le faire, attendu que celui qui est accusé ne doit alléguer que des témoins non suspects à ses accusateurs. Au reste, il honore ces deux évêques, puisqu'il mentionne l'ouvrage qu'il avait entrepris pour les justifier des crimes qu'on leur imputait. *Epist.*, XVI, col. 1193.

Il est à croire que s'il avait encore vécu, Irénée, dont l'évêque de Cyr vantait l'orthodoxie, aurait été réhabilité, au concile de Chalcédoine, comme Théodoret et Ibas; sa mort prématurée le laissa englobé dans la réprobation du nestorianisme.

Evagrius, *H. E.*, I, 10, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 2448; *Synodicon adversus Tragœdiam Irenæi*, *P. G.*, t. LXXXIV, col. 548 sq.; Actes syriaques du Brigandage d'Éphèse, publiés d'abord par Perry, *An ancient syriac document purporting to be the record, in its chiefs factures, of the second synod of Ephesus*, Oxford, 1867, ont été traduits en allemand par G. Hoffmann, *Verhandlungen der Kirchenversammlung zu Ephesus am XXII August CDXLIX*, Kiel, 1873; en français. par l'abbé Martin dans la *Revue des sciences ecclésiastiques*, Amiens, 1874 (tirage à part); et en anglais par Perry, *The second synod of Ephesus together with certains extraits relating to it*, Dartford, 1881.

Tillemont, *Mémoires*, Paris, 1701-1709, t. XIV et XV; Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, Paris, 1858-1868, t. X, p. 22-23, 64-65, 72; Martin, *Le Brigandage d'Éphèse*, dans la *Revue des questions historiques*, Paris, 1874, t. XVI, p. 5-58; Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, Paris, 1910, t. III, p. 344, 384, 388, 395, 400-402, 419; Smith et Wace, *A dictionary of christian biography*, t. III, p. 280-282.; U. Chevalier, *Répertoire. Bio-bibliographie*, t. I, col. 2267. Des doutes ont été élevés sur l'authenticité ou du moins sur l'intégrité du *Synodicum*, cf. J. Tixeront, *Précis de patrologie*, Paris, 1918, p. 197, note 2.

G. BAREILLE.

**3. IRÉNÉE DE SAINT-JACQUES**, théologien de l'ordre des carmes, né à Saint-Pol-de-Léon, mort à Paris le 3 septembre 1676. Jacques de Goasmoal fit profession de la vie religieuse à Rennes le 17 septembre 1634 et reçut le nom d'Irénée de Saint-Jacques. Il fut appelé à enseigner la philosophie et la théologie aux religieux de son ordre à Paris, et mourut dans cette ville au couvent du Saint-Sacrement, dit des Billettes. Il publia : *Tractatus theologicus de singulari immaculatæ Virginis protectione*, in-4°, Paris, 1650, traité dirigé contre l'ouvrage de Jean de Launoi : *Dissertatio duplex, una de origine et confirmatione privilegiati scapularis carmelitarum*; *altera de visione Simonis Stockii, prioris ac magistri generalis carmelitarum*, in-8°, Leyde, 1642; *Philosophiæ cursus ad mentem d. Thomæ, cui adjungitur Appendix in spheram cum brevi annotatione de temporum caracteribus, calendarii reformatione*, in-fol., Paris, 1655; Jacques de Saint-Irénée donna une autre édition de cet ouvrage sous le titre : *Musæum philosophorum, seu P. Irenæus carmelita docens logicam, physicam, metaphysicam et moralem*, in-fol., Paris, 1663; *Theologia de Deo uno, de Deo trino, de angelis*, in-fol., Poitiers, 1661; *Theologia de peccatis, de legibus, de gratia, de fide, spe et charitate*, in-fol., Poitiers, 1671; *Tractatus de regulis fidei*, in-fol., Poitiers, 1671; *Theologia de*

*Verbo incarnato*, in-fol., Paris, 1676. Selon toute apparence, on peut aussi lui attribuer : *Avis spirituels donnez par sainte Marie-Magdeleine de Pazzi, carmélite, à diverses religieuses, traduits de l'italien par le R. P. G. D. S. I. R. C.*, in-16, Paris, 1670.

Cosme de Villiers, *Bibliotheca carmelitana*, in-fol., Orléans, 1752, t. II col. 197; R. Kerviler, *Répertoire général de bio-bibliographie bretonne*, fasc. XLV, in-8°. Rennes, 1906, p. 224; Hurter, *Nomenclator*, Inspruck, 1910, t. IV, col. 322,

B. HEURTEBIZE.

**IRINEI** (dans le monde Ivan Jakimovich Falkovsky), fils d'un prêtre du district de Piriatine, naquit le 28 mai 1762. Son père était un ancien élève de l'Académie ecclésiastique de Kiev. Après la mort de sa femme, il embrassa la vie monastique dans le monastère Bratskii à Kiev, et il emmena avec lui ses enfants, qui suivirent les cours de la même Académie. En 1776, il fut envoyé par le saint-synode en Hongrie, et établit sa résidence à Tokai, où il fut nommé curé de l'église russe. Le jeune Ivan y fréquenta les écoles catholiques, étudia aux gymnases et universités de Presbourg, Budapest et Vienne, et en 1783 retourna à Kiev. En 1784, il enseigna l'arithmétique à l'Académie ecclésiastique, et y occupa successivement les chaires de rhétorique, de mathématiques et de théologie. En 1799, il fut promu archimandrite. Le 24 février de la même année, il fut consacré évêque de Chighirine, et auxiliaire du métropolite de Kiev. Le 19 février 1812, il fut transféré au siège de Smolensk. En 1813, il revint à Kiev, et se retira dans le monastère Zlatoverskii jusqu'à sa mort, qui eut lieu le 29 avril 1823.

Falkovsky est l'auteur du meilleur abrégé de théologie orthodoxe, écrit en latin. Il résuma les traités théologiques de Théophane Prokopovich, mais ne suivit pas son maître dans ses tendances protestantes. Son ouvrage est intitulé : *Christianæ orthodoxæ theologiæ olim a Theophane Prokopowicz adornatæ compendium, adjectione sex ultimorum librorum juxta delineationem ejusdem Theophanis completum*, Moscou, 1802, 1810; Pétrograd, 1827. On a de lui aussi, en russe : 1° un abrégé de chronologie, *Paschalia*, Moscou, 1797; 2° *Commentaires sur la lettre de saint Paul aux Romains*, Kiev, 1806. Il a écrit aussi un grand nombre de traités sur les sujets les plus disparates. Ils se conservent inédits dans la bibliothèque de l'Académie ecclésiastique de Kiev.

A. Smirdin, *Listes des livres russes*, Pétrograd, 1828, n. 160 et 110; V. Serebrennikov, *L'Académie ecclésiastique de Kiev depuis la moitié du XVIII*e *siècle jusqu'à sa réforme en 1819*, Kiev, 1897, p. 19-21; Shchegolev, *Irénée Falkovsky, évêque de Chighirine : ses sermons et sa biographie*, *Travaux de l'Académie ecclésiastique de Kiev*, 1867, t. I, p. 124-136, 274-280, 285-317; J. Bulachev, *Irénée Falkovsky, évêque de Chighirine*, Kiev, 1883; N. Pétrov, *Notes autobiographiques de Mgr Irénée Falkovsky, évêque de Chighirine*, *Travaux de l'Académie ecclésiastique de Kiev*, 1907, t. II, p. 456-479; *Dictionnaire biographique russe*, lit. I-K., Pétrograd, 1907, p. 135-136; A. Palmieri, *Theologia dogmatica orthodoxa*, Florence, 1911, t. I, p. 172.

A. PALMIERI.

**IRLANDE**, voir GRANDE-BRETAGNE ET IRLANDE, t. VI, col. 1694-1725.

**IRRÉGULARITÉS**. Ce mot peut être entendu au sens large ou au sens strict. Au sens large, il désigne tous les obstacles, permanents ou temporaires, qui d'après la loi de l'Église s'opposent à ce qu'un homme soit admis à recevoir un ordre ou à exercer un ordre reçu. Au sens strict, on l'applique seulement aux obstacles permanents, et l'on donne aux obstacles qui sont de soi temporaires le nom d'empêchements. Cette distinction, courante chez les théologiens et les canonistes récents, n'était pas connue autrefois.

Nous l'exposerons plus loin; mais nous prenons le mot d'irrégularités au sens large afin de grouper sous ce mot ce qui concerne les irrégularités proprement dites et les empêchements. — I. Fondements scripturaires de la loi des irrégularités. — II. Sa formation à l'époque patristique. — III. Étude des irrégularités d'après la législation fixée par les Décrétales. — IV. Les modifications et précisions apportées par le Code de droit canonique.

I. FONDEMENTS SCRIPTURAIRES. — Il est naturel qu'une religion, si imparfaite qu'on la suppose, prenne soin de la dignité, de la capacité, de la valeur de ses ministres. Certaines difformités physiques, certaines tares morales, certains antécédents de personne ou de famille, certaines indigences intellectuelles rendraient ceux qui en sont atteints indignes d'exercer le sacerdoce ou inaptes à l'exercer avec honneur et fruit. Une religion s'imposera à l'attention dans la mesure où ses prêtres se feront estimer; elle aura de l'empire sur les âmes dans la mesure où ses prêtres seront capables d'en acquérir; elle sera conquérante dans la mesure où ses prêtres uniront au zèle apostolique une valeur personnelle faite d'intelligence et de vertu.

Les religions vraies doivent avoir ce souci comme les autres. Tout en comptant sur les secours divins pour se maintenir et se développer, elles n'ont pas le droit de négliger les conditions naturelles du succès; elles doivent veiller à la valeur de leurs prêtres. C'est ce qu'a voulu le législateur de la religion juive; c'est ce qu'ont voulu aussi les premiers législateurs de la religion chrétienne. Leurs prescriptions contenues dans l'Écriture sont le germe qui s'est développé dans les lois de l'Église.

1° *Ancien Testament*. — La loi mosaïque imposait à ses prêtres des conditions de famille, de tenue morale, et d'intégrité corporelle.

1. Conditions de famille. Les lévites ne pouvaient être pris que dans la tribu de Lévi, et les prêtres dans la famille d'Aaron. Num., XVIII, 1-7.

2. Conditions de tenue morale. « Ils (les prêtres) seront saints pour leur Dieu et ils ne profaneront pas le nom de leur Dieu; car ils offrent à Jahvé des sacrifices consumés par le feu, le pain de leur Dieu; ils seront saints. Ils ne prendront point une femme prostituée ou déshonorée, ni une femme répudiée par son mari; car le prêtre est saint pour son Dieu. Tu le tiendras pour saint, car il offre le pain de ton Dieu; il sera saint pour toi, car je suis saint, moi, Jahvé, qui vous sanctifie. » Lév., XXI, 1-8, trad. Crampon. — Les conditions étaient plus sévères encore pour le grand prêtre : il n'avait pas le droit de prendre pour femme une veuve, mais seulement « une vierge du milieu de son peuple. » Lév., XXI, 13-14.

3. Conditions d'intégrité corporelle. Le Lévitique entre sur ce point dans de minutieux détails : « Nul homme de ta race, dans toutes les générations, qui aura une difformité corporelle n'approchera pour offrir le pain de ton Dieu. Nul homme qui a une difformité n'approchera : un homme aveugle, ou boiteux, ou qui aura une difformité ou une excroissance, ou un homme qui aura une fracture au pied ou à la main, qui sera bossu ou nain; ou qui aura une tache à l'œil, la gale, une dartre ou les testicules écrasés. Nul homme de la race d'Aaron qui aura une difformité corporelle ne s'approchera pour offrir à Jahvé les sacrifices faits par le feu; il a une difformité de son corps; qu'il ne s'approche point pour offrir le pain de son Dieu... Il ne profanera point mes sanctuaires; car je suis Jahvé qui les sanctifie.» Lév., XXI, 17-23. On trouverait des exigences analogues dans les religions des peuples voisins; voir par exemple Dhorme, *Choix de textes religieux assyro-babyloniens*, Paris, 1907, p. 143-145.

Ces prescriptions ont leur importance pour l'étude des irrégularités; car plusieurs fois nous verrons les

conciles et les papes raisonner *a fortiori* pour prouver que ce qui était exigé du sacerdoce juif doit l'être davantage encore du sacerdoce chrétien.

2° *Nouveau Testament.* — L'Évangile ne contient aucun texte qui corresponde pour les prêtres de la Loi nouvelle aux prescriptions de l'ancienne. Les soins que Jésus a apportés à la formation intellectuelle, morale et religieuse de ses apôtres prouveraient cependant que lui aussi veut des prêtres de valeur; et c'est déjà une justification des exigences que formulera l'Église.

Les apôtres, après la mort du Maître, sont amenés par les circonstances à se choisir des auxiliaires : ce sont les diacres. Ils les veulent « de bon témoignage, remplis de l'Esprit Saint. » Act., vi, 3. Plus tard, ils se dispersent, organisent les Églises particulières, y placent des chefs qui seront leurs successeurs; mais nous n'avons de détails que sur l'apostolat de saint Paul et c'est lui qui, dans ses lettres à Timothée et à Tite, nous fait connaître les règles qui doivent présider au choix des ministres sacrés. Des conditions physiques, il ne dit rien; elles ont pourtant leur importance, puisque saint Paul lui-même a souffert dans son apostolat de ses infirmités et de son aspect chétif, cf. II Cor., x, 10-14; xi, 29-30; xii, 7-9; Gal., iv, 13-14. Ce sont les qualités morales qu'il exige, des vertus solides, une formation religieuse affermie, en un mot tout ce qui constitue la valeur d'un ouvrier de l'Évangile, et comme consécration de cette valeur, une réputation intacte qui l'impose à la considération de ceux même qui ne sont pas fidèles. I Tim., iii, 2-10 : « Il faut que l'évêque soit irréprochable, qu'il n'ait eu qu'une seule femme, qu'il soit de sens rassis, circonspect, bien réglé dans son extérieur, hospitalier, capable d'enseigner; qu'il ne soit ni adonné au vin, ni violent, mais doux, pacifique, désintéressé; qu'il gouverne bien sa propre maison et qu'il maintienne ses enfants dans la soumission avec une parfaite honnêteté; car si quelqu'un ne sait pas gouverner sa maison, comment prendra-t-il soin de l'Église de Dieu? Qu'il ne soit pas un nouveau converti, de peur que venant à s'enfler d'orgueil, il n'encoure le jugement du diable. Il faut encore qu'il jouisse de la considération de ceux du dehors afin de ne pas tomber dans l'opprobre et dans les pièges du diable. Les diacres aussi doivent être des hommes graves, éloignés de la duplicité, des excès de vin, d'un gain sordide, conservant le mystère de la foi dans une conscience pure. Qu'on les éprouve d'abord et qu'ils exercent leur ministère s'ils sont trouvés sans reproche. » — Tit., i, 5-9 : « Je t'ai laissé en Crète afin que tu achèves de tout organiser et que, selon les instructions que je t'ai données, tu établisses des Anciens (presbytres) dans chaque ville. Que ce soient des hommes d'une réputation intacte, maris d'une seule femme, ayant des enfants fidèles, qui ne soient ni accusés de vie dissolue, ni insubordonnés. Car il faut que l'évêque soit irréprochable comme un économe de Dieu; qu'il ne soit ni arrogant, ni colère, ni adonné au vin, ni violent, ni porté à un gain sordide; mais qu'il soit hospitalier, aimant à faire le bien, de sens rassis, juste, saint, tempérant, attaché à la vraie parole telle qu'elle a été enseignée afin d'être capable d'exhorter selon la saine doctrine et de confondre les contradicteurs. » En exigeant ces qualités des ministres de l'Église, saint Paul exclut par le fait même ceux qui en sont dépourvus. Il dresse ainsi comme une première liste des cas d'irrégularités que l'Église va développer.

II. Formation des lois d'irrégularités a l'époque patristique. — 1° *Raisons d'être des irrégularités.* — L'Église, en se montrant exigeante dans le choix de ses ministres, en écartant du sacerdoce les indignes et les incapables, ne fait qu'obéir à une loi qui s'impose à toute société religieuse. Des prêtres saints et instruits, irréprochables dans le plein sens du mot, sont seuls capables d'exercer une action sur les âmes, seuls dignes d'offrir à Dieu le sacrifice très pur de la loi nouvelle. Un sacerdoce moralement déchu ou intellectuellement incapable serait sans dignité auprès de Dieu et sans fécondité auprès des âmes.

C'est ce qu'expriment avec force deux lettres, faisant partie des apocryphes clémentins et qui se présentent comme écrites par saint Clément de Rome à Jacques, frère du Seigneur. Autant qu'il est possible de dater les différentes pièces de ce farrago, les lettres seraient, avec les *Recognitiones,* dont elles sont comme une préface, une production de la première moitié du iiie siècle. Dans la première, saint Pierre est censé apparaître à saint Clément et lui donner une ligne de conduite pour son ministère. Il lui recommande en particulier de bien choisir ses coopérateurs et ses successeurs. Qu'il ne prenne pas des hommes sans jugement, sans prudence ou sans instruction, car « si un ignorant est chargé de la fonction de docteur, il est hors de doute que ses disciples et auditeurs, ensevelis dans les ténèbres de l'ignorance, seront précipités dans la mort. » *P. G.*, t. i, col. 472. De ces coopérateurs mêmes, il relève singulièrement la dignité et leur inspire une haute idée de leurs fonctions afin de leur faire mieux sentir quelle doit être leur sainteté : « l'évêque tient la place des apôtres, les prêtres celle des autres disciples;... la vie des prêtres doit être supérieure à celle des laïques, plus sainte et plus élevée, parce que les prêtres, hommes spirituels, doivent l'emporter sur les laïques, hommes charnels. » *Ibid.*, col. 476. — La seconde lettre donne les conseils suivants pour le choix des ministres inférieurs : « Il faut choisir comme clercs des hommes qui puissent dignement toucher les mystères du Seigneur. Il vaut mieux que le prêtre du Seigneur ait peu de ministres, mais qui puissent dignement accomplir l'œuvre de Dieu, plutôt que d'en avoir beaucoup d'inutiles, qui seront une lourde charge pour celui qui les aura ordonnés. » *Ibid.*, col. 487.

Les mêmes raisons seront invoquées tout le long de l'histoire des irrégularités : c'est le souci de n'avoir que de bons ministres qui a dicté la législation de l'Église. Ainsi saint Jérôme commente en ces termes le mot *sine crimine* de saint Paul : « Il faut d'abord que l'évêque soit sans crime, ce que l'apôtre exprime dans l'épître à Timothée par le mot *irrépréhensible;* cela ne veut pas dire seulement qu'au moment de son ordination il doit n'être pas coupable de crime et avoir lavé ses péchés passés par une vie toute nouvelle, mais qu'à partir du moment où il a pris une nouvelle naissance dans le Christ, sa conscience ne doit lui reprocher aucun péché grave. Car comment le chef d'une Église peut-il enlever le mal du milieu d'elle s'il a sombré lui-même dans le mal qu'il doit combattre? Quelle liberté aura-t-il pour reprendre le pécheur s'il peut se faire à lui-même ce reproche muet : tu as commis toi-même ce que tu reprends? » *In Tit.*, i, 6; *P. L.*, t. xxvi, col. 563-564. Sur les mêmes paroles de saint Paul, Isidore de Séville fait les remarques suivantes : « Puisque la loi écarte du sacerdoce les pécheurs, que chacun examine sa conscience, sachant que les puissants seront puissamment tourmentés; et, (s'il se reconnaît coupable,) qu'il se retire de ce qui est un honneur, mais plus encore une charge; qu'il n'ambitionne pas de prendre la place de ceux qui sont dignes. Car il faut qu'il soit saint et irrépréhensible en tout, celui qui sera à la tête des peuples pour les former et les conduire à la vertu; il faut qu'il soit sans péché, celui qui reprochera aux autres leurs péchés. Comment aura-t-il le front de

reprendre ses inférieurs, quand celui qu'il reprend pourrait lui répondre : Apprends d'abord à faire toi-même ce qui est bien? » *De ecclesiast. officiis*, l. II, c. v, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 784-785. Le pape Hormisdas, écrivant aux évêques d'Espagne, justifie ainsi la loi qui exclut du sacerdoce les pénitents : « Aurait-il la hardiesse d'absoudre un coupable, celui qui, devant tout le peuple, s'est déclaré lui-même coupable? Et qui donc aurait du respect pour son pasteur après l'avoir vu auparavant prosterné (avec les pénitents)? Celui qui porte sur lui la tache d'un crime abominable ne peut ambitionner l'éclatante dignité du sacerdoce. » *Epist.*, XXV, *P. L.*, t. LXIII, col. 424. Tous les documents rendent le même son : l'Église veut des prêtres sans reproche, des prêtres capables et utiles, et c'est pourquoi elle a été si exigeante dans le choix de ceux qu'elle appelle à cette dignité.

2° *Listes d'irrégularités.* — La liste esquissée par saint Paul appelait des développements et des précisions que les lois de la vie sociale dans l'Église ne tardèrent pas à apporter. Cela se produisit, non tout d'un coup et par un acte d'autorité, mais peu à peu, à mesure que les circonstances faisaient sentir la nécessité d'un progrès dans les lois.

Avant d'étudier l'un après l'autre les divers cas d'irrégularité et la manière dont on les a interprétés, il sera intéressant de voir dans l'ensemble le développement de la législation en citant selon l'ordre chronologique les listes plus ou moins complètes qui en furent dressées.

La première en date semble être celle des *Canons apostoliques*, non pas que la compilation désignée de ce nom soit extrêmement ancienne (elle daterait seulement de la seconde moitié du IV[e] siècle d'après Batiffol, *Anciennes littératures chrétiennes*, I. *La littérature grecque*, p. 201), mais parce que les règles qui y sont contenues sont antérieures et que c'est peut-être à elles que le concile de Nicée de 325 se réfère comme à une législation déjà traditionnelle. Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, t. I, p. 529. Ces canons excluent de l'épiscopat, de la prêtrise et de toute fonction ecclésiastique celui qui, après le baptême, aurait été marié deux fois ou aurait eu une concubine, can. 16; celui qui a pris pour épouse une veuve, une femme répudiée, une courtisane, une esclave ou une comédienne, can. 17; celui qui s'est marié avec deux sœurs ou avec sa cousine, can. 18; un homme qui s'est fait eunuque, mais non celui qui serait né tel ou aurait été mutilé par violence injuste ou par des persécuteurs, can. 20 et 21. Ils permettent de promouvoir, même à l'épiscopat, s'il en est digne, celui qui est privé d'un œil ou de l'usage d'une jambe, mais non un aveugle ou un sourd, can. 76 et 77; ils écartent de la cléricature les possédés, can. 78, et aussi les esclaves s'ils n'ont pas recouvré une pleine liberté, can. 81, Mansi, *Concilia*, t. I, col. 31 et 46.

Le concile de Nicée est moins complet. Il renouvelle avec les mêmes distinctions les règles qui concernent les mutilés, can. 1; il exclut les néophytes, can. 2; les grands criminels, can. 9; les *lapsi*, can. 10. Hefele-Leclercq, t. I, p. 528, 533, 588, 589.

Innocent I, (402-417) répond à une question soulevée par Félix, évêque de Nocera. Celui-ci a informé le pape de ce qu'il fait dans son diocèse : il relève les ruines, répare les anciennes églises et en construit de nouvelles; mais il manque de clercs pour les y placer, et parmi ceux qui se présentent, il en est qui sont mutilés ou qui ont été mariés deux fois, *mutilos et digamos*. Le pape s'étonne qu'un homme sage l'interroge sur des points définitivement réglés par les canons; il veut supposer chez son correspondant, non de l'ignorance, mais une distraction qu'excuse la multiplicité de ses occupations. Il lui rappelle les règles de l'Église : celui qui s'est mutilé, même de la phalange d'un doigt, ne peut être clerc; il en serait autrement si la mutilation était la suite d'un accident. Les bigames sont exclus par l'apôtre lui-même; et on doit entendre par là non seulement celui qui a eu deux femmes, mais celui qui a épousé une veuve. On ne doit pas admettre non plus ceux qui ont fait la guerre, ceux qui ont plaidé, les *curiales* qui ne sont pas débarrassés de leur charge, les hommes qui ont péché avec une concubine ou une prostituée. *Epist.*, XXXVII, *P. L.*, t. XX, col. 603-605.

Un concile de Rome, tenu en 465 par le pape Hilaire (461-468), défend d'ordonner celui qui a épousé une veuve ou qui a été marié deux fois, de même les ignorants, les mutilés et ceux qui ont été soumis à la pénitence publique. Hefele-Leclercq, t. II, p. 903. Le même pape donne aux évêques de la Tarraconnaise une liste absolument identique. *Epist.*, II, c. 4, *P. L.* t. LVIII, col. 18.

La liste est plus complète dans une lettre du pape Gélase (492-496) aux évêques de Lucanie, du Brutium et de Sicile. Il veut, à cause de la difficulté des temps, adoucir les lois dont la sévérité entravait le recrutement du sacerdoce. Il permet que l'on prenne des clercs dans les monastères, mais auparavant on devra examiner avec soin la vie antérieure et la situation du candidat : *Imprimis ejus vita præteritis acta temporibus inquiratur si nullo gravi facinore probatur infectus; si secundam non habuit fortassis uxorem, nec a marito relictam sortitus ostenditur; si pænitentiam publicam fortassis non gessit, nec ulla corporis parte vitiatus apparet; si servili aut originariæ non est conditioni obnoxius; si assecutus est litteras, sine quibus vix fortassis ostiarii possit implere ministerium.* Et le pape, pour être sûr qu'il sera bien compris, reprend sous une autre forme la même énumération : « Qu'aucun évêque ne se permette d'admettre au service divin des bigames, des hommes ayant pris une femme répudiée, des pénitents, des hommes sans lettres ou dont le corps n'est pas intact, des hommes de condition servile ou embarrassés dans des charges de curie ou d'autres fonctions publiques, des hommes dont on n'aurait pas constaté la valeur dans un patient examen. » — Quant aux laïques qui aspireraient à la cléricature, les exigences sont les mêmes : qu'ils ne soient pas des ignorants, qu'ils ne manquent pas d'un membre ou d'une partie de membre, qu'ils ne se soient pas mutilés, qu'ils ne soient ni des criminels, ni des démoniaques, ni des fous, qu'ils n'aient pas contracté deux mariages. *Epist.*, IX, c. 2, 3, 16-19, 22, *P. L.*, t. LIX, col. 49 sq.

Plus courte est une liste dressée par le troisième concile d'Orléans, 538. Il impose des conditions d'âge; il exclut de la cléricature celui qui a été marié deux fois ou qui a épousé une veuve, celui qui a été soumis à la pénitence ecclésiastique, celui qui est eunuque ou mutilé ou possédé du démon, can. 6. Hefele-Leclercq, t. II, p. 1158.

Les *Capitula* de saint Martin de Braga († 580), ne font que renouveler ce que nous savons déjà sur les mutilés, les pénitents, les criminels, les néophytes et les bigames, c. 20-28 Mansi, *Concilia*, t. IX, col. 852, 853.

Saint Grégoire le Grand donne cette courte énumération : *Nec bigamum, aut qui virginem non est sortitus uxorem, aut ignorantem litteras, vel in qualibet corporis parte vitiatum, vel pænitentem, vel cuilibet conditioni obnoxium ad sacros ordines permittas accedere. Epist.*, l. II, XXXVII, *P. L.*, t. LXXVII, col. 575.

Et enfin le IV[e] concile de Tolède, 633, dresse cette liste la plus complète de toutes : Ne doivent pas être promus au sacerdoce *qui in aliquo crimine detecti sunt;*

*qui scelera aliqua per publicam pænitentiam admisisse confessi sunt; qui in hæresim lapsi sunt; qui in hæresi baptizati sunt vel rebaptizati noscuntur; qui semetipsos absciderunt aut naturali defectu membrorum aut decisione aliquid minus habere noscuntur; qui secundæ uxoris conjunctionem sortiti sunt aut numerosa conjugia frequentaverunt; qui viduam vel marito relictam duxerunt aut corruptarum mariti fuerunt; qui concubinas ad fornicationem habuerunt; qui servili conditioni obnoxii sunt; qui ignoti sunt; qui neophyti sunt vel laici sunt; qui sæculari militiæ dediti sunt, qui curiæ nexibus obligati sunt; qui inscii litterarum sunt; qui nondum ad triginta annos pervenerunt; qui per gradus ecclesiasticos non ascenderunt; qui ambitu honorem quærunt; qui muneribus honorem obtinere moliuntur; qui a decessoribus in sacerdotium eliguntur.* Can. 19. Mansi, t. x, col. 624-625.

3° *Étude des principales irrégularités.* — Certaines d'entre elles ne sont autre chose que la mise en pratique, plus ou moins étendue, des paroles de saint Paul; d'autres sont vraiment nouvelles.

1. *Irreprehensibilem, sine crimine, testimonium bonum habentem.* I Tim., III, 2-7; Tit., I, 6-7. — Ces expressions de l'apôtre excluent avant tout les *grands coupables*, même repentants. Le concile de Nicée, can. 9, les déclare indignes du sacerdoce et prononce leur déposition s'ils ont été élevés à la prêtrise en cachant leurs hontes passées. Hefele-Leclercq, t. I, p. 588. Innocent I[er] eut à se prononcer sur le cas d'un clerc, nommé Modeste, qui, ayant réussi à cacher ses crimes, était entré dans les ordres et ambitionnait maintenant l'épiscopat; le pape ordonne d'enquêter et, si le clerc est reconnu coupable, de l'écarter de l'épiscopat et même de le chasser du clergé. *Epist.*, XXXIX, *P. L.*, t. XX, col. 606. Le pape Zacharie (741-752) semble cependant distinguer entre les divers cas : dans une lettre à saint Boniface, il déclare écarter de la cléricature tous les grands coupables; nul adultère, nul fornicateur, nul homicide, nul pénitent même ne doit être admis au ministère sacré, *Epist.*, x, *P. L.*, t. LXXXIX, col. 941; mais dans une autre lettre au même saint, il semble ne prononcer la déposition que contre les prêtres qui, ayant commis des crimes, les ont cachés, et non contre ceux qui les ont confessés, car, dit-il, *non odit Deus peccantem et confitentem, sed peccantem et negantem. Epist.*, XIII, *Ibid.*, col. 952. Mais ceci apparaît comme une dérogation à la discipline primitive, laquelle excluait ceux qui avaient été soumis à la pénitence.

Quels étaient ces grands crimes qui rendaient à jamais indigne du sacerdoce? Ce n'étaient pas les péchés ordinaires que tout le monde commet presque sans exception, selon le mot de saint Augustin, *contra duas epistolas Pelagianorum*, l. I, c. 14, *P. L.*, t. XLIV, col. 653; sans quoi dit-il, ailleurs, *omnis homo reprobaretur, nullus ordinaretur.* L'apôtre n'a pas dit : *sine peccato*, mais *sine crimine*, et pour fixer les idées, saint Augustin donne des exemples : *sicut est homicidium, adulterium, aliqua immunditia fornicationis, furtum, fraus, sacrilegium et cetera hujusmodi. In Joan. Evang.*, tract. XLI, n. 10, *P. L.*, t. XXXV, col. 1697. Nous avons trouvé dans les documents législatifs mention formelle de l'homicide, *Capitula* de saint Martin de Braga, c. 26, Mansi, t. IX, col. 853; Zacharie, *Epist.*, x, *P. L.*, t. LXXXIX, col. 941; Nicolas I, 858-867, *epist. ad Humfredum, epist. ad Osbaldum*, Jaffé, *Regesta Pontificum romanorum*, n. 2688 et 2854, dans le *Décret* de Gratien, part. I, dist. LV, c. 5 et 6, édit. Friedberg, t. I, col. 179; — l'apostasie, concile de Nicée, can. 10, Hefele-Leclercq, t. I, p. 589; — l'hérésie, IV[e] conc. de Tolède, can. 19, Mansi, t. x, col. 624; — les péchés charnels, concile d'Elvire, vers 300, can. 30, Hefele-Leclercq, t. I, p. 237; concile de Néocésarée, 314 ou 315, can. 9, Hefele-Leclercq, t. I, p. 331; Zacharie, *Epist.*, x, *P. L.*, t. LXXXIX, col. 941. Les *Ordines romani* mentionnent une cérémonie particulièrement significative à cet égard : avant l'ordination, les futurs prêtres et les futurs diacres devaient jurer devant les plus hauts dignitaires de leur Église qu'ils n'avaient pas commis les quatre péchés énormes que l'*Ordo VIII* énumère ainsi : la sodomie, la bestialité, l'adultère, la violation des vierges consacrées. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, Paris, 1889, p. 341 et note.

Aux grands pécheurs sont assimilés tous ceux qui ont été soumis à la *pénitence publique*. Celle-ci était en effet une condition de relèvement pour les péchés les plus graves; mais en même temps elle en était un aveu officiel. Le pape Sirice (384-399), écrit à Himérius, évêque de Tarragone : « De même qu'un clerc ne doit pas être soumis à la pénitence publique, de même un laïque ne doit pas être admis à l'honneur de la cléricature après qu'il a fait pénitence et a été réconcilié. Il est sans doute purifié de ses péchés; mais il n'est pas digne de revêtir les ornements pour les divins mystères, lui qui était auparavant un réceptacle de vices. *Epist.*, I, c. 14, *P. L.*, t. XIII, col 1145. La même exclusion est maintes fois rappelée; ainsi au concile d'Agde, 506, can. 43, Hefele-Leclercq, t. II, p. 997; au concile d'Epaone, 517, can. 3, *ibid.* p. 1036; dans les *Capitula* de saint Martin de Braga, c. 23, Mansi, t. IX, col. 852. Un concile de Chalon-sur-Saône, vers 650, applique la loi à l'archevêque d'Arles, Théodose : puisqu'il a été au nombre des pénitents avant son ordination, qu'il se considère comme déposé jusqu'au prochain concile qui prononcera sur son cas d'une façon définitive. Hefele-Leclercq. t. III, p. 284. Le I[er] concile de Tolède, 400, contient une disposition un peu plus bénigne : tout en excluant en principe du clergé les pénitents, il autorise, s'il y a nécessité ou si la coutume est telle, à les accepter parmi les portiers ou les lecteurs, mais à condition qu'ils ne lisent pas l'Évangile ni l'Épître, can. 2, Mansi, t. II, col. 997.

C'est sans doute au même souci de la dignité de vie exigée des futurs clercs qu'il faut rattacher l'exclusion prononcée contre ceux que l'on a appelés les *cliniques*, c'est-à-dire ceux qui attendaient pour se faire baptiser d'y être contraints par une maladie grave. Une telle conduite, assez fréquente en certains pays, ne pouvait guère s'expliquer que par le désir de retarder une conversion qui imposait d'austères devoirs : elle supposait peu de ferveur et beaucoup d'attachement à des désordres auxquels on n'avait pas le courage de mettre fin. Le concile de Néocésarée, vers 315, écarte du sacerdoce ces retardataires à moins qu'ils ne prouvent la sincérité de leur conversion et qu'on ne manque de sujets capables, can. 12, Hefele-Leclercq, t. I, p. 332. Mais la loi existait déjà antérieurement et le pape Corneille s'en faisait un argument contre Novation qui n'avait été baptisé qu'en danger de mort. Eusèbe, *H. E*, l. VI, c. 43, *P, G.*, t. XX, col. 623 et 626.

Pour la même raison, on écarta du clergé ceux qui, après leur baptême s'étaient enrôlés dans les rangs des *soldats* ou des *gladiateurs*. Un concile de Rome, en 386, interdit d'agréer comme clercs « ceux qui, après la rémission de leurs péchés (par le baptême) ont pris le ceinturon de la milice séculière. » Can. 3, Hefele-Leclercq, t. II, p. 69. Le I[er] concile de Tolède, 400, fait à ce propos une curieuse remarque : « Si quelqu'un après son baptême est devenu soldat, a pris la chlamyde ou le ceinturon, alors même qu'il n'aurait pas commis de faute plus grave, *etsi graviora non admiserit*, il ne peut recevoir la dignité du diaconat, » Can. 8, Hefele-Leclercq, *ibid.*, note 2. Le motif de

cette bizarre défense était la suspicion que faisaient planer sur la vertu des soldats les excès auxquels un grand nombre d'entre eux se livraient: c'est ce qu'insinue le texte du concile de Tolède, et c'est ce que disent formellement les *canons* envoyés aux évêques de Gaule par le pape Sirice : « Quant à ceux qui déjà chrétiens combattent dans les milices du siècle, il est notoire qu'ils jouissent d'une liberté sans frein. Qui peut les garder? Qui peut attester qu'ils n'ont pas pris part à des spectacles ou que, poussés par l'amour de l'argent, ils n'ont pas commis de violences ou d'injustices? » *Epist.*, x, n. 7, *P. L.*, t. XIII, col. 1186. Le texte du concile de 386 est reproduit par Innocent Ier, *Epist.*, II, à Victrice de Rouen, c. 2, *P. L.*, t. XX, col. 472; ce pape prononce la même exclusion contre les gladiateurs, *Epist.*, III, aux évêques réunis au concile de Tolède, c. 4, *P. L.*, *Ibid.*, col. 490.

En plus de la vertu personnelle, l'Église exigea que les futurs clercs n'eussent pas à rougir d'une tache dans leur naissance. Ce ne fut que tardivement qu'elle y songea, et il semble que cette mesure ait soulevé une réaction assez vive. Le *Décret* de Gratien, part. I, dist. LVI, édit. Friedberg, t. I, col. 219 sq., accumule un nombre considérable de textes pour démontrer que des fils de prêtres ou des enfants nés de l'adultère peuvent aspirer au sacerdoce : ces textes ne sont d'ailleurs que l'expression d'une vérité que les Pères ne songeaient pas à appliquer à cette question, à savoir que les fautes des parents ne doivent pas être imputées aux enfants. Un concile de Meaux, 845, ne veut pas que l'on admette à la cléricature les enfants nés d'un mariage vicié par le rapt, can. 64. Hefele-Leclercq, t. IV, p. 124. C'est seulement plus tard, à l'époque des grandes luttes contre l'incontinence des clercs, que fut prononcée la défense de recruter le clergé parmi les fils de prêtres. Urbain II (1088-1099) dans une lettre à Pibon, évêque de Toul, déclare ceux-ci indignes d'être prêtres, à moins que, après avoir été éprouvés longuement dans les monastères, ils n'aient montré une conduite exemplaire. Mansi, t. XX, col. 676,

2. *Unius uxoris virum*, I Tim., III, 2, 12; Tit., I, 6. — L'Église n'a jamais varié dans l'interprétation de ces mots que certains ont voulu croire amphibologiques. Alors même qu'elle ne songeait pas à imposer à ses prêtres le célibat, elle a voulu, avec l'apôtre, que s'ils avaient été ou étaient encore mariés, du moins ils ne l'eussent été qu'une fois. Elle a exclu les *bigames*. Sur ce point, tous les documents, aussi haut qu'on puisse les consulter, sont formels : c'est un des rares cas où on ne trouve pas la moindre hésitation, ni la moindre discordance. Qu'il suffise de citer les *Canons apostoliques*, can. 16, Mansi, t. I, col. 31; les papes : Innocent Ier, *Epist.*, XXXVII, c. 2, *P. L.*, t. XX, col. 604; Zozime, *Epist.*, IX, c. 3, *Ibid.*, col. 673; Hilaire, *Epist.*, II, c. 4, *P. L.*, t. LVIII, col. 18; Gélase, *Epist.*, IX, c. 2, 3, 22, *P. L.*, t. LIX, col. 49 sq.; le concile romain de 465, can. 2, Hefele-Leclercq, t. II, p. 903; le IVe concile de Tolède, 633, Mansi, t. X, col. 624. — Cette discipline unanime ne vient pas, comme on pourrait le croire, d'une prévention de l'Église contre les secondes noces : c'est la remarque que fait le pape Gélase, *loc. cit.*, c. 22, col. 55; mais, dit-il, « autre chose est la permission générale accordée à l'humaine faiblesse, autre chose la perfection requise dans une vie que l'on consacre au service des choses divines. » Il y eut cependant une hésitation dans la manière d'interpréter le cas de bigamie. Celui qui, marié une première fois, puis devenu veuf avant son baptême, contracte un nouveau mariage, mais un seul après le baptême, doit-il être exclu comme bigame? Oui, répond par exemple Innocent Ier, *Epist.*, XVII, c. 2, *P. L.*, t. XX, col. 529-530. Saint Jérôme est d'un avis contraire, et soutient son opinion avec sa véhémence coutumière. *Epist.*, LXIX *ad Oceanum*, *P. L.*, t. XXII, col. 653 sq. Il est en cela d'accord avec les *Canons Apostoliques* qui disent expressément : « Celui qui, *après le saint baptême*, a été marié deux fois ou a eu une concubine, ne peut être évêque, ni prêtre, ni diacre, ni faire aucunement partie de l'ordre sacerdotal. » *Loc. cit.*

L'irrégularité prononcée contre les bigames reçut des applications et des extensions inattendues. On traita comme bigame celui qui avait épousé une veuve, une courtisane, une femme répudiée, etc. C'était un souvenir des prescriptions du Lévitique relatives au grand prêtre, mais aussi on voyait dans ce cas une vraie bigamie. Exemple: aussitôt après la loi portée contre ceux qui ont été mariés deux fois, les *canons apostoliques* ajoutent : « Celui qui a pris une veuve, une femme rejetée, une courtisane, une esclave ou une comédienne, ne peut être évêque, ni prêtre, etc. » can. 17, *loc. cit.* Le concile de Rome de 465, can. 2, déclare que celui qui épouse une veuve ou qui se marie lui-même une seconde fois ne peut être élevé aux saints ordres, Hefele-Leclercq, t. II, p. 903. En somme sont dans le cas de bigamie tous ceux qui ont contracté deux mariages, ou qui se marient avec une femme qui a déjà été mariée, ou même qui épousent une femme qui officiellement n'est plus vierge : c'est le sens du canon apostolique cité plus haut; c'est l'affirmation du pape Hilaire, écrivant aux évêques de la Tarraconnaise : « on n'élira quelqu'un à l'épiscopat que s'il n'a pas épousé une veuve et s'il n'a épousé qu'une seule femme vierge, » *Epist.*, II, c. 4, *P. L.*, t. LVIII, col. 18; et le pape Innocent Ier présente cette discipline comme exactement conforme à l'exigence de l'apôtre : *unius uxoris virum. Epist.*, XXXVII, c. 2, *P. L.*, t. XX, col. 604.

Par analogie, on vit un cas de bigamie en même temps qu'un péché grave dans la conduite d'un homme qui prenait une concubine, *Canons apostoliques*, can. 16, *loc. cit.*; d'un homme qui après la mort de sa femme avait eu des enfants d'une de ses servantes. Pélage II, 578-590, (ou Pélage Ier selon Jaffé, *Regesta*, n. 1006) accorde une dispense pour un fait de ce genre, à un homme qui, pendant la vie de son épouse, avait eu des relations coupables avec une autre femme. *Ad Florentinum*, *P. L.*, t. XXII, col. 745.

Bien plus, par une extension beaucoup plus large, mais qui continue la même ligne, le concile de Néocésarée, 314 ou 315, prononce l'exclusion contre un homme dont la femme a violé la foi conjugale. Si le mari est laïque, il ne peut devenir clerc; et s'il est déjà clerc, il doit ou bien abandonner sa femme ou bien renoncer à toute fonction sacrée, can. 8, Hefele-Leclercq, t. I, p. 331.

3. *Non neophytum*, I Tim., III, 6. — Saint Paul justifie ainsi cette condition : « de peur que, venant à s'enfler d'orgueil, il n'encoure le jugement du diable. » L'apôtre craint que le nouveau converti, élevé aux dignités dans une Église dont il n'a pas encore l'esprit, ne se croie dispensé de la vertu fondamentale qui est l'humilité, et que, renouvelant le péché d'orgueil du diable, il ne soit châtié comme lui. L'Église avait d'autres raisons de ne pas précipiter les ordinations : elle comprenait la nécessité d'étudier plus à fond le futur prêtre pour en connaître la valeur morale, de le former aussi, lentement et progressivement, pour le rendre apte à ses fonctions et capable d'être, un chef et un docteur. Nous trouvons ces raisons assez souvent exposées par les papes ou les conciles qui renouvellent la prescription de l'apôtre. Les *Canons apostoliques*, par exemple, interdisent d'élever à l'épiscopat un nouveau converti, car, ajoutent-ils, « il ne serait pas convenable qu'un homme qui n'a pas encore donné sa mesure devienne le chef des autres,

sauf le cas d'une grâce spéciale de Dieu. » Can. 79, Mansi, t. I, col. 46. Le concile de Nicée ne veut pas que l'on appelle à l'épiscopat ou au sacerdoce des hommes « qui ont à peine passé de la vie païenne à la foi et qui n'ont été instruits que pendant peu de temps ». Can. 2, Hefele-Leclercq, t. I, p. 533. Le pape Zozime écrit à Hésychius, évêque de Salone : « Oppose-toi à de semblables ordinations; résiste à l'orgueil et à l'arrogance qui veulent entrer. Tu as avec toi les ordonnances des Pères et l'autorité du Siège Apostolique. Si en effet dans les affaires séculières, on donne la première place, non à ceux qui entrent à peine dans la carrière, mais à ceux qui ont fait leurs preuves dans les degrés inférieurs, y aurait-il un homme assez arrogant, assez impudent pour vouloir être maître sans avoir été apprenti dans la milice céleste... pour vouloir enseigner avant de s'instruire? » *Epist.*, IX, n. 2, *P. L.*, t. XX, col. 670-671. Saint Jérôme a de hardies antithèses pour faire ressortir ce qu'il y a de choquant dans l'élévation de ces évêques improvisés : « Il était hier catéchumène, le voilà aujourd'hui pontife; hier à l'amphithéâtre, aujourd'hui à l'église; hier soir au cirque, ce matin à l'autel; tout à l'heure il applaudissait les histrions, et maintenant il consacre des vierges. » *Epist.*, LXIX, *ad Oceanum*, n. 9, *P. L.*, t. XXII, col. 663.

C'est que, malgré saint Paul et malgré les lois de l'Église, nombreuses étaient les ordinations de néophytes. Nous en avons cité quelques exemples en étudiant les interstices; voir col. 2345; on en trouvera d'autres dans Hefele-Leclercq, t. I, p. 533 sq., note. Quelquefois ces dérogations à la loi se justifiaient par le mérite exceptionnel du candidat : elles étaient d'avance autorisées par l'Église : voir le *Canon apostolique* 79, cité plus haut. Mais assez souvent elles étaient le résultat de manœuvres ambitieuses, et l'Église devait sévir d'une manière assez rude. Malgré tout, la loi subsistait. Saint Ambroise la rappelle en racontant à l'évêque de Verceil son élection : « Combien j'ai résisté pour n'être pas ordonné! A la fin, comme on me forçait, je voulais du moins que l'on différât l'ordination. Mais on n'eut pas égard à la loi; on n'écouta que l'impression. Les évêques d'Occident approuvèrent mon ordination par leur jugement; ceux d'Orient l'avaient approuvée par leur exemple (allusion à l'élection de Nectaire à Constantinople). Et pourtant il est défendu d'ordonner un néophyte pour ne pas exalter son orgueil. » *Epist.*, LXIII, n. 65, *P. L.*, t. XVI, col. 1206.

Maintenant qu'entendait-on au juste par *néophyte?* Il est difficile de le dire, les documents étant en général muets sur ce point. Le V$^e$ concile d'Orléans, (549), can. 9, exige qu'un an se soit écoulé depuis le baptême, et que pendant ce temps, le futur clerc soit instruit avec soin sur la discipline et les règles ecclésiastiques par des hommes savants et éprouvés. Hefele-Leclercq, t. III, p. 160.

Aux cas d'irrégularité que nous venons d'exposer et qu'on pourrait appeler apostoliques puisqu'ils ne sont que des applications des prescriptions de saint Paul, les circonstances en firent ajouter d'autres, tous justifiés par le même souci de la dignité des futurs clercs.

4. *Défaut de liberté.* — Le clerc, voué au service de Dieu et de l'Église, ne doit pas avoir d'autre dépendance.

On a donc exclu les *esclaves* et les *serfs*. Les *Canons apostoliques* n'acceptent les esclaves dans le clergé que si leurs maîtres y consentent et leur accordent une liberté complète : « Nous ne permettons pas qu'on élève à la cléricature des esclaves sans la permission de leurs maîtres : ce serait molester ceux qui possèdent et ruiner les familles. Si un esclave paraît digne d'être admis dans la hiérarchie, comme notre frère Onésime, qu'on l'admette, mais à condition que les maîtres l'aient accordé et affranchi et l'aient laissé sortir de leurs maisons. » Can. 81, Mansi, t. I, col. 46; Cf. I$^{er}$ conc. de Tolède (400), can. 10, Hefele-Leclercq, t. II, p. 124; *Capitula* de saint Martin de Braga, c. 46, Mansi, t. IX, col. 855; V$^e$ concile d'Orléans (549), can. 6, Hefele-Leclercq, t. III, p. 160. Le pape Calixte I$^{er}$ était un affranchi. Voir CALIXTE I$^{er}$ tom. II, col. 1333. Par assimilation aux esclaves, le pape saint Gélase exclut les serfs attachés à la glèbe; c'est en effet le sens de l'expression qu'il emploie : *si servili aut originariæ non est conditioni obnoxius.* » *Epist.*, IX, c. 2, *P. L.*, t. LIX, col. 50; cf. Ducange, *Glossarium mediæ et infimæ latinitatis*, au mot *Originarius*, Francfort-sur-le-Mein, 1710, t. III, col. 75. Saint Léon donne la raison de ces ordonnances en écrivant à tous les évêques : « Laissez de côté ces gens-là (les esclaves) et tous les autres qui sont tenus au service d'autrui, à moins que ceux qui ont autorité sur eux ne le demandent ou n'y consentent. Car celui qui s'agrège à la milice de Dieu doit être exempt de toute autre obligation; il ne faut pas que le lien d'un autre devoir le retire du camp du Seigneur où son nom est inscrit. » *Epist.*, IV, c. 1, *P. L.*, t. LIV, col. 611.

Et pourtant devait-on fermer sans espoir la porte du sanctuaire aux esclaves, ou faire dépendre à jamais leur admission du consentement de maîtres avares et intraitables? Tout en sauvegardant des droits légitimes selon la civilisation du temps, saint Grégoire le Grand adoucit autant qu'il est en lui la condition des esclaves, du moins des esclaves de l'Église, les seuls qui dépendissent de lui. En présidant le concile romain de 595, il prononça ces paroles qui marquent un pas immense dans la lutte contre l'esclavage : « Nous savons que parmi ceux qui appartiennent à l'Église ou à une famille du siècle, il y en a beaucoup qui, désirant échapper à la servitude des hommes, courent au service de Dieu et demandent à entrer dans les monastères. Si nous le permettons sans discernement, ce sera fournir à tous un moyen d'échapper à la propriété de l'Église. Et si, au contraire, nous retenons sans exception ceux qui veulent se donner à Dieu, il se trouvera que nous refusons quelque chose à celui qui nous a tout donné. Il faut donc que, si quelqu'un veut échanger l'esclavage de l'Église ou du siècle contre le service de Dieu, on l'éprouve d'abord sous l'habit laïque. Puis, si ses mœurs et sa conduite rendent témoignage à ses bonnes dispositions, qu'on ne lui refuse pas de servir le Seigneur tout-puissant dans un monastère, de sorte qu'il soit libéré de l'esclavage humain, lui qui ambitionne par amour pour Dieu un esclavage plus austère. Ensuite si, sous l'habit de moine, il se conduit sans reproche selon les règles des Pères, on pourra, après les délais fixés par les saints canons, le promouvoir à toute fonction ecclésiastique, à condition qu'il ne se soit pas rendu coupable antérieurement des fautes que l'ancienne loi punit de mort. » *P. L.*, t. LXXVII, col. 1337. La dernière phrase de cette disposition manque dans Migne comme dans Mansi, t. IX, col. 1227; on la trouve reproduite dans le *Décret* de Gratien, part. I, dist. LIV, c. 23, édit. Friedberg, t. I, col. 214; authentique ou non, elle correspond certainement à la pensée du saint pape : l'esclave, libéré par son entrée dans un monastère, ne rencontrait plus aucun obstacle à son admission à la cléricature.

Même avec cette large exception que décide saint Grégoire, le principe demeure entier : il faut que le clerc soit libre et complètement. Les affranchis même ne peuvent être admis dans le clergé s'ils sont encore tenus envers leur maître à un *obsequium* qui est un reste de servitude ou peut devenir une menace de

servitude dans l'avenir. IVe conc. de Tolède (633), can. 73, Hefele-Leclercq, t. III, p. 275.

La même volonté d'assurer la pleine indépendance de ses ministres a porté l'Église à fermer aux *curiales* l'accès du clergé, tant qu'ils n'étaient pas débarrassés de leurs fonctions. On connaît la pénible situation de ces magistrats municipaux, écrasés par le poids de leur charge et ne pouvant s'en libérer, même s'ils étaient menacés de s'y ruiner. L'Église adopta à leur sujet les prescriptions du droit civil. Aussi Innocent Ier donne-t-il deux raisons de les exclure du clergé : d'une part ils ne sont pas libres puisqu'ils peuvent être à chaque instant pris par leur charge et ils seraient pour l'Église une cause de désagréments, *Epist.*, XXXVII, à Félix de Nocera, c. 3, *P. L.*, t. XX, col. 604; d'autre part ils sont obligés par leurs fonctions de se faire les fournisseurs des plaisirs populaires, plaisirs inventés par le diable, *Epist* , II, à Victrice de Rouen, c. 12, *Ibid.*, col. 477. Saint Grégoire le Grand revient sur le même sujet en 598; il communique aux évêques une loi de l'empereur Maurice renouvelant d'anciennes dispositions et défendant aux *curiales* d'entrer dans des monastères ou de se faire ordonner pour fuir les ennuis et les risques de leur charge; le pape approuve cette mesure : impliqués dans les affaires du siècle, ceux-ci ne pourraient vivre dans l'Église autrement qu'ils vivaient dans le siècle; ils sont incapables de se pénétrer de l'esprit qui convient aux clercs; on ne les recevra donc pas, tant qu'ils ne seront pas libérés, et encore conviendra-t-il de les éprouver longuement, *Epist.*, l. VIII, v, *P. L.*, t. LXXVII, col. 909.

Une autre catégorie de personnes avaient aliéné leur liberté, c'étaient les *moines*. Ils appartenaient à Dieu, mais aussi à leur monastère; on ne peut les en enlever, même pour en faire des clercs, sans l'agrément de leur supérieur. C'est ce que décide le VIe concile de Carthage, 401, can. 14 (80 dans la collection de Denys le Petit); il punit l'évêque qui se permettrait de faire de telles ordinations et les déclare non avenues. Hefele-Leclercq, t. II, p. 129. Saint Grégoire le Grand renouvelle cette défense en 598, *Epist.*, l. VIII, XV, *P. L.*, t. LXXVII, col. 919.

Les gens mariés ne sont pas libres de se dévouer sans partage au service de Dieu. Le IIe concile d'Arles, vers 450, défend d'élever au sacerdoce un homme engagé dans les liens du mariage à moins qu'il ne se soit converti d'abord, c'est-à-dire évidemment qu'il ne se soit séparé de sa femme. Hefele-Leclercq, t. II, p. 462. Voir CÉLIBAT ECCLÉSIASTIQUE, t. II, col. 2081.

5. *Défaut d'intégrité corporelle.* — Sans aller jusqu'à faire des qualités physiques une condition d'admission aux ordres, l'Église tient à écarter ceux qu'une infirmité ou une mutilation rendrait incapables de servir à l'autel, ou exposerait à être pour les fidèles un objet de risée ou de répugnance. Elle avait d'ailleurs un exemple dans les exigences de l'Ancien Testament.

Elle a écarté du clergé ceux qui avaient perdu un membre ou une partie d'un membre. Il y eut cependant sur ce point certains flottements et certaines distinctions. Les *Canons apostoliques* portent une règle très bénigne : can. 76. « Celui qui a perdu un œil ou qui a une jambe paralysée peut devenir évêque s'il en est digne; car ce n'est pas une infirmité corporelle qui rend indigne, c'est la souillure de l'âme. » Can. 77. « Celui qui est aveugle ou sourd ne peut être évêque, non qu'il soit indigne, mais parce qu'il est incapable d'accomplir les fonctions ecclésiastiques. » Mansi, t. I, col. 46. C'est la seule fois que nous trouvons cette distinction, et les documents postérieurs excluent à peu près sans exception ceux qui ont subi une mutilation. Le pape Hilaire, défend de prendre pour le ministère sacré celui qui *caret aliqua parte membrorum. Epist.*, II, c. 4, *P. L.*, t. LVIII, col. 18. Le concile de Rome tenu sous son pontificat en 465 est aussi radical, can. 3. Hefele-Leclercq, t. II, p. 903. Le pape Gélase, n'accepte pas dans le clergé ceux qui sont *corpore vitiati. Epist.*, IX, c. 2, 3, 16, *P. L.*, t. XX, col. 49, 50, 53; de même le IIIe concile d'Orléans, 538, can. 6, Hefele-Leclercq, t. II, p. 1158, et saint Grégoire le Grand, *Epist.*, l. II, XXXVII, *P. L.*, t. LXXVII, col. 575. Cependant la mesure n'était pas toujours aussi radicale; pour certaines mutilations tout au moins, peu considérables ou peu importantes, Innocent I distingue : il s'agissait d'hommes ayant perdu une phalange d'un doigt; si la mutilation est volontaire, elle sera punie par l'exclusion du clergé; si elle a été produite par un accident, elle n'empêche pas d'être clerc. *Epist.*, XXXVII, c. 1, *P. L.*, t. XX, col. 603. Pélage I, (555-560), n'accepte pas une distinction semblable pour une mutilation importante comme la perte d'un œil : même celui qui a été victime en cela d'une violence injuste ne peut être élevé au sacerdoce. Jaffé, *Regesta*, n. 993; *Decret. Gratiani*, part. 1, dist. LV, c. 13, édit. Friedberg, t. I, col. 218.

Cette même distinction entre mutilation volontaire et mutilation involontaire a été par contre à peu près constante pour le cas spécial des *eunuques*. L'Église se devait d'être sévère sur ce point. L'acte d'Origène qui se mutila pour échapper aux soupçons et aux tentations eût été trop fréquent si on n'y eût pris garde. Or l'Église veut des prêtres vertueux; mais ce n'est pas de la vertu que de chercher à supprimer la lutte par la mutilation; et d'ailleurs ceux qui chercheraient par ce moyen la tranquillité et le repos se tromperaient, comme Origène le dépeint lui-même avec force dans ses *Commentaires sur saint Matthieu*, tom. XV, n. 8 sq., *P. G.*, t. XIII, col. 1259 sq. Contre la tentation, il n'y a qu'un remède, et saint Augustin le décrit en ces termes : *Pio proposito continentes, corpus usque ad contemptas nuptias castigantes, seipsos non in corpore sed in ipsa concupiscentiæ radice castrantes. De sancta virginitate*, c. 24, *P. L.*, t. XL, col. 409. L'Église a donc toujours réprouvé la mutilation volontaire et les Pères mettent quelque insistance à en montrer l'inanité et le danger; ainsi saint Jean Chrysostome, *Homél. sur saint Matthieu*, LXII, n. 3, *P. G.*, t. LVIII, col. 599; saint Jérôme, *Adv. Jovinianum*, l. I, c. XII, *P. L.*, t. XXIII, col. 227 sq. Elle voulut faire plus. Tandis qu'elle admettait aux ordres ceux que la naissance , la violence, les tortures des persécuteurs ou une nécessité d'ordre médical avaient rendus eunuques, elle en excluait impitoyablement ceux qui s'étaient mutilés eux-mêmes. « Ils sont homicides contre eux-mêmes. et détruisent l'œuvre de Dieu, » disent les *Canons apostoliques*, can. 20 et 21, Mansi, t. I, col. 31. Cf. concile de Nicée, can. 1, Hefele-Leclercq, t. I, p. 528. Le IIe concile d'Arles, vers 450, renouvelle la défense, en repoussant l'excuse que l'on pourrait tirer de la bonne intention : *Hos qui se, carnali vitio repugnare nescientes, abscindunt, ad clerum pervenire non posse* Hefele-Leclercq, t. II, p. 464. De même le pape Gélase, *Epist.*, IX, c. 17, *P. L.*, t. LIX, col. 53, et le IVe concile de Tolède, Mansi, t. X, col. 624. Les *capitula* de Saint Martin de Braga commentent le canon 1 de Nicée et donnent la loi sous sa forme la plus complète : *Si quis, pro causa ægritudinis, naturalia a medicis habuerit secta, similiter et qui a barbaris aut a dominis stultis fuerint castrati, et moribus digni fuerint visi, hos canon admittit ad clericatus officium promoveri. Si quis autem sanus, non per disciplinam religionis et abstinentiæ, sed per abscissionem plasmati a Deo corporis, existimans a se posse carnales concupiscentias amputari, castraverit se, non eum admitti decernimus ad aliquod clericatus officium. Quod si jam ante fuerat promotus ad clerum, prohibitus a suo ministerio deponatur.* Can. 21, Mansi, t. IX, col. 852. Sur cette pra-

tique et les lois ecclésiastiques et civiles qui l'ont condamnée, voir une longue note de Dom Leclercq, dans *Histoire des conciles*, t. I, p. 530 sq.

6. *Défauts de l'esprit.* — Nous unirons sous ce titre les lois qui excluent du clergé, d'une part les possédés, les épileptiques et les fous, d'autre part les ignorants.

Le 76e *canon apostolique* est ainsi conçu : « Si quelqu'un a un démon, qu'on ne le fasse pas clerc. » Mansi, t. I, col. 46. Le concile d'Elvire, vers 300, défend tout ministère sacré à l'énergumène *qui ab erratico spiritu exagitatur*. Can. 29, Hefele-Leclercq, t. I, p. 237. Ces canons visent expressément les possédés; mais les limites qui séparent la possession de l'épilepsie ou de la folie étaient assez vagues. Et d'autre part le pape Gélase range les fous parmi ceux que l'on doit écarter des ordres en tant que démoniaques. Voici en effet, comment il justifie l'exclusion de ces derniers : *Necessario removendi sunt, ne quibuslibet pro quibus Christus est mortuus, scandalum generetur infirmis. Postremo, si corpore sauciatum fortassis aut debilem nequaquam sancta contingere lex divina permittit, quanto magis doni cælestis dispensatores esse non convenit, quod est deterius, mente percussos. Epist.*, IX, c. 19, *P. L.*, t. LIX, col. 54.

Il y a enfin une certaine ignorance que l'on ne peut tolérer, au moins dans les degrés supérieurs de la hiérarchie, sans exposer ceux qui en souffrent au mépris et sans les condamner à l'incapacité : le prêtre est un docteur, et plus on s'approche du sacerdoce, plus on a une part directe à l'enseignement. Le pape Hilaire, ainsi que le concile qu'il tint à Rome en 465, écarte du ministère sacré celui qui est *litterarum ignarus. Epist.*, II, c. 4, *P. L.*, t. LVIII, col. 18; Conc. rom., can. 3, Hefele-Leclercq, t. II, p. 903. Le pape Gélase n'admet un moine dans le clergé que *si assecutus est litteras, sine quibus vix fortassis ostiarii possit implere ministerium;* et pour les laïques, il rappelle que les hommes sans lettres, *illitterati*, sont exclus du service des autels, parce qu'ils ne peuvent être aptes aux fonctions sacrées. *Epist.*, IX, c. 2 et 16, *P. L.*, t. LIX, col. 49 et 53.

4° *Questions supplémentaires sur les irrégularités à l'époque patristique.* — 1. *Qui les prononçait?* — De l'exposé qui précède, il résulte avec évidence que la législation sur les irrégularités n'est pas sortie toute faite des travaux d'un concile ou d'une commission. Ce sont les circonstances, les besoins, les abus qui, au jour le jour, ont provoqué soit des applications nouvelles des principes posés par saint Paul, soit des exigences nouvelles. Il est donc naturel que l'autorité centrale de l'Église ne soit pas intervenue ni toujours ni la première pour décréter de nouveaux cas d'irrégularité. C'étaient d'ordinaire les conciles particuliers, plus au courant des besoins locaux, qui prenaient l'initiative des mesures jugées nécessaires. La plus grande partie de la législation, sur ce point comme sur beaucoup d'autres, est due à leur vigilance et à leur décision. Le pouvoir souverain, celui du pape ou du concile général, n'avait qu'à prendre dans les lois particulières ce qui pouvait être d'une utilité générale. C'est seulement avec les Décrétales que l'on a réservé au pape ou au concile général le droit de fermer à telle catégorie de personnes l'accès aux ordres.

2. *Qui en dispensait?* — Parmi les diverses irrégularités, il en était qui tenaient de si près à la dignité du sacerdoce et au bon renom de l'Église qu'aucune exception ne pouvait être tolérée : telle est, par exemple, l'exclusion des grands pécheurs non convertis.

Mais la plupart de ces lois ont cédé une fois ou l'autre quand le mérite du candidat était assez exceptionnel pour que son ordination fût pour l'Église un nouveau lustre et pour les âmes une source abondante de lumière et de sainteté. C'est ainsi que l'exclusion des néophytes, prononcée pourtant par saint Paul, devait être levée quand l'inspiration divine le demandait, *Canons apostoliques*, 79, Mansi, t. I, col. 46, et l'a été de fait quand il s'agissait d'hommes comme saint Cyprien, saint Ambroise ou saint Augustin; que l'exclusion des pénitents prononcée par le concile de Tolède de 400, admet cette restriction : *nisi tantum necessitas aut usus exegerit*, du moins pour les ordres inférieurs, Hefele-Leclercq, t. II, p. 123; les esclaves sont déclarés incapables par les *Canons apostoliques*, à moins qu'ils ne se montrent, par leur valeur personnelle, dignes d'être clercs et que leurs maîtres ne les affranchissent, can. 81, Mansi, t. I, col. 46; les cliniques ne peuvent être élevés au sacerdoce, sauf le cas où, après leur rétablissement ils montreraient beaucoup de zèle et une foi affermie et où l'on manquerait de sujets capables, conc. de Néocésarée, can 12, Hefele-Leclercq, t. I, p. 332; les enfants nés d'un rapt ne sont pas admis à la cléricature à moins que les besoins de l'Église et les services rendus par eux ne permettent de faire une exception en leur faveur, concile de Meaux (845), can. 64, Hefele-Leclercq, t. IV, p. 124; les enfants de prêtres ne peuvent devenir prêtres eux-mêmes, à moins que dans une longue probation ils n'aient montré une conduite exemplaire, lettre d'Urbain II à Pibon de Toul, Mansi, t. XX, col. 676. Dans tous ces cas, les exceptions sont prévues par la loi et justifiées par les circonstances La même grande idée qui a fait porter les irrégularités inspire les dérogations particulières, à savoir le sentiment de la dignité des clercs et la recherche de la plus grande utilité pour l'Église.

Nous n'avons rencontré, durant cette période, qu'un cas de dispense proprement dite. Pélage II, 578-590, est consulté sur le cas d'un homme qui durant son mariage avait été infidèle à sa femme. Le pape rappelle les règles canoniques; mais eu égard à la difficulté qu'éprouvait le recrutement du clergé et à l'âge du candidat qui permet de bannir toute crainte pour l'avenir, il autorise son admission au diaconat. *P. L.*, t. LXXII, col. 745; Jaffé, n. 1006 (la lettre est attribuée à Pélage I.)

3. *Quels en étaient les effets ?* — L'irrégularité est surtout un obstacle à une ordination future : l'Église s'oppose à ce qu'on reçoive dans le clergé ceux qu'elle considère comme indignes ou incapables. Mais l'irrégularité est aussi un obstacle à l'exercice de l'ordre reçu et l'Église a dû déterminer la situation, soit du clerc ordonné malgré une irrégularité, soit du clerc contractant une irrégularité après son ordination

Il fallait bien prévoir d'abord que les défenses seraient violées dans certains cas particuliers : et dès lors que devrait-on penser d'une ordination faite et reçue en dépit des canons? Évidemment l'évêque contempteur de la loi doit être puni, et l'Église décrète parfois des punitions très sévères ; par exemple le VIe concile de Carthage, 401, réduit à la communion des fidèles celui qui s'est permis d'ordonner un moine sans l'assentiment du supérieur du monastère, can. 14, Hefele-Leclercq, t. II, p. 121. Quant à celui qui a été ordonné, il doit au moins s'abstenir des fonctions de l'ordre reçu : c'est un minimum que toutes les lois exigent; ainsi pour ceux qui se sont rendus coupables de graves fautes d'impureté, le concile de Néocésarée, can. 9, *Ibid.*, t. I, p. 331 ; pour les pénitents, un concile de Chalon vers 650. *Ibid.*, t. III, p. 284; en général pour tous les irréguliers, le concile d'Agde de 506, can. 43, *Ibid.*, t. II, p. 997 et celui d'Orléans de 538, t. II, p. 1158. Certaines décisions vont plus loin et exigent que l'on exclue du clergé par un acte solennel celui qui a été ordonné en cachant son indignité; c'est le sens des mots *ejiciatur, deponatur* qu'emploient certains canons;

ainsi pour les grands coupables, Innocent I[er], *Epist.*, XXXIX, *P. L.*, t. XX, col. 606; pour les eunuques volontaires, le concile de Nicée, can. 1, Hefele-Leclercq t. I, p. 528 et les *Capitula* de saint Martin de Braga, c. 21, Mansi, t. IX, col. 852; pour les néophytes et ceux qui se sont rendus coupables d'homicide, les mêmes *Capitula*, c. 22 et 26, *Ibid.*, col. 852 et 853. Faut-il aller plus loin et admettre que dans certains cas l'ordination était considérée comme invalide? Cela résulterait du concile de Rome de 465, can. 3, d'après la traduction donnée par Hefele-Leclercq, t. II, p. 903; le texte est moins clair; il porte *ordinator factum suum dissolvet*, ce qui veut plutôt dire : il défera ce qu'il a fait, il déposera celui qu'il a élevé. Ce pourrait être aussi le sens d'une disposition du VI[e] concile de Carthage, can. 14, *Ibid.*, p. 129; il est dit que si un évêque se permet de prendre un moine pour le faire clerc ou supérieur d'un monastère sans l'assentiment du supérieur duquel il dépend, celui qui est ainsi promu ne restera ni clerc, ni supérieur, *ille neque clericus, neque præpositus perseveret*, Mansi, t. IV, col. 493 (can. 47); mais ces mots peuvent aussi bien s'entendre dans le sens d'une déposition. Il paraît donc vrai de dire que toute ordination reçue malgré une irrégularité était valide; mais il était interdit d'exercer les fonctions irrégulièrement assumées, et, dans les cas les plus graves, la déposition du clerc ainsi ordonné sanctionnait la loi. On sait d'ailleurs combien il a fallu de temps pour séparer, quand il s'agissait d'ordination, les deux concepts de validité et de licéité. Voir ORDRE, et cf. L. Saltet, *Les réordinations*, Paris 1901.

Si l'irrégularité n'était encourue qu'après l'ordination, elle rendait le clerc incapable ou indigne d'exercer son ordre et l'Église lui imposait l'obligation de s'en abstenir. Ainsi les *Canons apostoliques* prononcent la déposition contre le clerc qui se mutile, contre l'évêque, le prêtre, le diacre ou les autres clercs qui se rendent coupables de fornication, de sacrilège et de vol, can. 22 et 24, Mansi, t. I, col. 34; les *Capitula* de saint Martin de Braga déclarent que les clercs de rang supérieur, qui commettent des fautes entraînant la pénitence publique, doivent prendre rang parmi les sous-diacres « de façon à ne pas imposer les mains et à ne pas toucher les saints mystères, » c. 23, Mansi, t. IX, col. 852; le concile de Néocésarée veut que le clerc dont la femme est infidèle à la foi conjugale se sépare d'elle, sinon il doit abandonner le ministère sacré, can. 8, Hefele-Leclercq, t. I, p. 331; le pape Martin I, 649-655, ordonne à saint Amand de Maestricht de déposer les prêtres qui se rendraient coupables de crimes, *Epist.*, II, *P. L.*, t. LXXXVII, col. 136.

Ainsi s'est formée peu à peu la législation canonique sur les irrégularités, se rapprochant toujours davantage de la teneur définitive qu'elle a prise dans les Décrétales. A la fin de l'époque patristique, nous trouvons un code complet duquel il suffira de retrancher quelques détails devenus superflus, qu'il n'y aura plus qu'à préciser un peu ou à compléter, mais qui ne variera plus en substance. C'est cette législation devenue définitive que nous allons exposer dans ses grandes lignes.

III. ÉTUDE DE LA LÉGISLATION SUR LES IRRÉGULARITÉS. — L'exposé historique que nous venons d'esquisser nous a fait assister à la naissance et au développement des irrégularités. Avec les Décrétales se clôt la période de formation. Dans l'espace de moins d'un siècle qui s'écoule entre Alexandre III (1159-1181) et Grégoire IX (1227-1241), la législation sur les irrégularités se trouve fixée, au moins quant à l'essentiel, et fixée à tel point que l'on a pu poser en fait que ni le concile de Trente, ni les constitutions pontificales n'ont créé de nouveaux cas d'irrégularité, et que tous se trouvent formulés et précisés dans le droit des Décrétales. Suarez, *De censuris in communi*, dist. XL, sect. IV, n. 14, édit. Vivès, t. XXIII *bis*, p. 347. Il faut arriver au *Code* de droit canonique pour qu'une modification appréciable soit apportée à cette législation.

Nous abandonnons donc le terrain de l'histoire pour étudier cette législation, telle que le droit l'a formulée et telle que les théologiens ou les canonistes l'ont exposée. Qu'il nous soit permis de ne pas en reproduire tous les détails qu'on trouvera dans les manuels; nous insisterons surtout sur les points d'ordre plus général qui dominent davantage la question.

1° *Les irrégularités en général.* — 1. *Le nom.* — Il est à remarquer que, durant toute la période que nous avons parcourue, le nom d'*irrégularité* n'est pas une seule fois employé dans les documents officiels. C'est dans une lettre d'Innocent III que nous le rencontrons pour la première fois; et bien que la manière dont le pape s'en sert indique que le terme n'était pas nouveau, on peut dater de cette lettre son emploi dans la langue canonique. Innocent écrit à l'évêque de Cagliari qui voulait se démettre de sa charge, et il lui énumère les motifs qui pourraient légitimer une telle décision : ce ne pourrait être que *conscientia criminis, debilitas corporis, defectus scientiæ, malitia plebis, grave scandalum*, et enfin *irregularitas personæ.* Et pour faire comprendre ce qu'il entend par cette irrégularité, il en donne des exemples : *ut si forte sit bigamus aut viduæ maritus*, ce sont des cas où il convient de quitter sa charge; d'autres cas ne constitueraient pas un motif suffisant : *utpote si quis de legitimo matrimonio non sit natus. Decretal.*, l. I, tit. IX, c. 10, édit. Friedberg, t. II, col. 109. Le sens du mot était donc à peu près celui qu'il a gardé dans le droit canonique.

2. *Définition et effets* — La plupart des auteurs actuels distinguent les irrégularités des simples empêchements. Cette distinction ne fut pas admise sans conteste. Suarez la connaît, mais ne l'accepte pas, dist. XL, sect. I, n. 7 sq, édit., Vivès, t. XXIII *bis*, p. 312, et il groupe sous le nom d'irrégularité tout empêchement canonique rendant illicite la réception ou l'exercice des ordres. *Est inhabilitas seu impedimentum canonicum ex se directe et primario impediens acceptionem ordinum ecclesiasticorum, et consequenter etiam usum eorum. Ibid.*, n. 2, p. 310. A cette définition, il suffit d'ajouter le mot empêchement *perpétuel* pour avoir la notion exacte de l'irrégularité. Le cardinal Gasparri mêlant d'autres éléments à cette définition, aboutit à la formule suivante : *impedimentum perpetuo prohibens collationem et susceptionem cujusque gradus clericalis, et consequenter etiam ordinum exercitium. . jure canonico constitutum, ex aliquo defectu vel delicto, propter reverentiam divini ministerii. Tractatus canonicus de sacra ordinatione*, n. 157, Paris, 1893, t. I, p. 92.

C'est un *empêchement.* L'irrégularité est un motif pour lequel l'Église défend de conférer ou de recevoir les ordres; elle n'est pas un obstacle tel que l'ordination soit invalide.

Un empêchement *canonique.* On ne rangera donc au nombre des irrégularités, ni certains empêchements de droit naturel, comme serait une folie absolue et permanente, ni des empêchements de droit divin, comme le cas d'un homme non baptisé.

Un empêchement *perpétuel.* C'est ce qui distingue les irrégularités proprement dites des simples empêchements. Ceux-ci ont également pour origine la volonté de l'Église, mais ils sont de telle nature que par eux-mêmes ils peuvent disparaître sans intervention de l'autorité; ils sont transitoires. Ainsi on ne peut être ordonné sans avoir la science compétente;

mais il suffit de s'instruire pour que l'obstacle tombe; c'est un empêchement, non une irrégularité. Celle-ci, au contraire, suppose un état permanent, que nulle force ne peut empêcher d'exister, que l'Église considère comme une raison d'indignité ou d'incapacité et par conséquent comme un obstacle aux ordres; et seule la volonté de l'Église peut, non le supprimer, mais dispenser de la loi générale qui en fait un empêchement. Ainsi celui qui est manchot le restera toute sa vie; celui qui a commis un crime en demeurera entaché; l'Église ne peut qu'accorder une dispense de la loi qui ferme l'accès aux ordres aux manchots ou à ceux qui furent criminels. L'irrégularité est de sa nature permanente.

Un empêchement *à recevoir les ordres* ou *à exercer les ordres reçus*. Ceux qui sont dans un cas d'irrégularité n'ont pas le droit de recevoir une ordination : celle-ci serait valide, mais le sujet ordonné, aussi bien que l'évêque conférant l'ordre, commettrait un péché très grave contre la loi de l'Église. Cette défense est générale et s'applique à tous les ordres, y compris la tonsure; il n'y a donc pas à parler de certaines irrégularités partielles que plusieurs théologiens avaient imaginées, dont ils citaient des cas, mais qui en réalité ne sont pas des irrégularités. Noldin, *Summa theologiæ moralis, de pœnis*, n. 125. Mais de plus la défense est permanente comme le fait auquel elle est liée : l'homme que l'Église n'acceptait pas aux ordres parce qu'elle le jugeait peu digne ou peu capable, elle ne l'accepte pas davantage à l'autel; elle lui interdit l'exercice des ordres reçus s'il a été ordonné malgré l'irrégularité ou si l'irrégularité l'a atteint seulement après l'ordination. Les exemples de cet effet secondaire de l'irrégularité sont fréquents; on en trouvera plusieurs dans les *Décrétales*, par exemple une décision d'Innocent III, l. I, tit. IX, c. 10, édit. Friedberg, t. II, col. 109; une autre de Célestin III, l. V, tit. XIV, c. 2, col 805; une troisième de Grégoire IX, l. I, tit. XI, c. 17, col. 124.

Pour achever de donner une idée exacte de l'irrégularité, il faut ajouter qu'elle n'est pas, à proprement parler, une *peine* que l'on doive mettre sur le même rang que l'excommunication, la suspense ou l'interdit. Elle n'est pas toujours la conséquence d'une faute à châtier. L'Église ne l'établit que par souci du bon renom, de la vertu, de la fécondité du ministère de ses prêtres. Tout ce qui pourrait être pour le sacerdoce une tache, tout ce qui rebuterait les âmes ou rendrait le prêtre inapte à ses fonctions est mis par elle au nombre des irrégularités, que cela vienne ou non de la faute personnelle du sujet qu'elle écarte. Évidemment dans le cas où l'irrégularité est la conséquence d'une faute elle a quelque chose de pénal, et nous devrons en tenir compte en étudiant les conditions dans lesquelles l'irrégularité peut être encourue; mais, même alors, l'intention de l'Église en la portant n'est pas de punir un coupable, puisque pour échapper au châtiment, le coupable n'aurait qu'à rester parmi les laïques; elle est d'assurer la dignité de son clergé. Ballerini-Palmieri, *Opus theologicum morale*, tr. XI, n. 604, t. VII, p. 329-330.

3. *Deux groupes d'irrégularités.* — De toutes les divisions que l'on a proposées pour grouper les diverses irrégularités, une seule est à retenir, celle qui distingue les irrégularités *ex defectu* et les irrégularités *ex delicto*. Les autres sont à bon droit rejetées comme s'adaptant mal à la définition générale des irrégularités. Gasparri, *op. cit.*, t. I, n. 177; Ballerini-Palmieri, *op. cit.*, n. 613; Noldin, n. 125.

Ce groupement des irrégularités d'après le fait qui les motive est déjà indiqué par Innocent III, *Decretal.*, l. V, tit. XXXIV, c. 14, édit. Friedberg, t. II, col. 875. Le pape répond à une consultation au sujet d'un homme né en dehors d'un légitime mariage; il veut que l'on fasse une enquête et que l'on n'admette pas aux ordres le candidat si le fait est prouvé, car, dit-il, *etsi non sit nota delicti, est tamen nota defectus impedientis ad sacros ordines promovendum.*

Entre ces deux groupes les différences sont importantes, même pour la pratique. C'est d'abord une différence d'*origine*. Les irrégularités *ex delicto* viennent d'une faute personnelle, imputable, assez grave pour rendre indigne du saint ministère, même quand on s'en est repenti et qu'on en a obtenu le pardon : le passé d'un clerc doit être pur de certains péchés, et des criminels, même convertis, ne pourraient décemment prendre en main les intérêts de Dieu ou des âmes, ni s'approcher de l'autel et offrir le saint sacrifice. Les irrégularités *ex defectu* ne supposent pas nécessairement une faute personnelle, mais plutôt l'absence de certaines qualités d'âme ou de corps, de famille ou de réputation, sans lesquelles on ne peut exercer dignement et fructueusement le saint ministère. — Il y a aussi une différence de *caractère*. L'irrégularité *ex defectu* ne supposant pas de faute n'a rien de commun avec une punition. Il en est autrement de l'irrégularité *ex delicto* : elle n'est pas une peine; et pourtant, parce qu'elle suppose une faute grave, elle ressemble en bien des points à une peine et nous verrons des applications pratiques de cette ressemblance; elle est selon l'expression du cardinal Gasparri, n. 179, *ad instar pœnæ gravissimæ.* — Il en résulte une différence notable dans les *conditions* requises pour les encourir; les unes, liées à une faute, supposent une faute et une faute grave tant en conscience qu'au for externe; les autres sont encourues par le fait même que l'on manque de telle ou telle qualité. — Et enfin nous verrons qu'il y a une différence au point de vue de la facilité avec laquelle on en obtient *dispense*.

Il y a certaines irrégularités portées par le droit qui participent de l'un et de l'autre de ces deux groupes; on les appelle mixtes parce qu'elles supposent à la fois une faute et un défaut. En réalité, on ne sait théoriquement dans quel groupe les ranger. Pratiquement d'après la règle du droit : *In obscuris minimum est sequendum, Sext. Decret.*, l. V, tit. XII, *de regulis juris*, édit. Friedberg, t. II, col. 1122, on les place parmi les irrégularités *ex delicto* parce qu'il est plus difficile de les encourir et plus facile d'en obtenir dispense. Gasparri, n. 180.

4. *Autorité qui les décrète.* — Durant la période de formation, les irrégularités ont été décrétées au hasard des circonstances, à mesure que le besoin s'en faisait sentir, et en général par les autorités chargées de veiller aux Églises particulières. Mais puisqu'il s'agissait d'un intérêt d'ordre général, à savoir de la dignité du clergé et de l'Église tout entière, il était naturel que l'on en vînt à concentrer entre les mains de l'autorité suprême le droit de porter des irrégularités. A l'époque des Décrétales, cette concentration est chose faite. Boniface VIII semble même penser que le catalogue des irrégularités est désormais fixé et qu'on n'ajoutera plus rien à celles que contient le droit. Il parle d'un prêtre qui s'est permis de célébrer dans une église polluée ou en présence de gens atteints par une excommunication majeure; ce prêtre, dit-il, a agi contre la loi, mais il n'a pas encouru d'irrégularité, *cum id non sit expressum in jure. Sext. Decret.*, l. V, tit. XI, c. 18, édit. Friedberg, t. II, col. 1101. De ce texte on a tiré un axiome de droit sous cette forme : *Irregularitas non incurritur, nisi fuerit in jure expressa ;* et on l'entend en ce sens que seul le droit commun peut créer des cas d'irrégularité, que le pouvoir d'en décréter de nouveaux n'appartient qu'au pape ou au concile général. Gasparri, n. 93.

5. *Conditions pour les encourir.* — L'irrégularité ne suppose pas nécessairement que la faute ou le

défaut qui sont à son origine soient publics : il suffit qu'ils existent. Mais par contre il faut qu'ils soient *certains*, comme c'est la règle pour toutes les prescriptions de sévérité. Un doute sérieux sur l'existence de la loi, sur son application au cas présent, sur la réalité du fait, *dubium juris aut facti*, doit faire conclure en faveur de la liberté, donc contre l'irrégularité. On conseille cependant de demander dispense *ad cautelam* dans le cas où il y aurait doute sur le fait, afin que plus tard, si le fait venait à être démontré, on ne soit pas gêné dans l'exercice des ordres reçus, Noldin, n. 127. Cette condition de certitude est absolument requise. Cependant des dispositions positives du droit y ont apporté une sorte d'exception, dans la seule hypothèse suivante : si un homicide a été certainement commis, qu'un prêtre y ait certainement contribué en frappant lui-même, mais qu'on ignore si le coup porté par lui a été ou non cause de la mort, le prêtre doit s'abstenir *a sacris ordinibus, a sacerdotali officio, a ministerio altaris. Decretal.*, l. V, tit. XII, c. 12, 18, 24, édit. Friedberg, t. II, col. 797, 800, 803. Et de ces prescriptions formelles, les théologiens ont conclu à l'existence d'une irrégularité : dans des cas analogues, si au lieu d'un prêtre, il s'agit d'un laïque, on ne pourrait l'admettre aux ordres. Gasparri, n. 409.

Pour les irrégularités *ex defectu*, aucune autre condition n'est nécessaire : on peut les encourir sans être coupable d'aucune faute, sans même le savoir.

Il en va autrement pour les irrégularités *ex delicto*. Elles sont, comme nous l'avons dit, assimilables à des peines, étant liées à une faute; et il faut que cette faute ait les caractères exigés pour les peines ecclésiastiques, sans quoi l'irrégularité ne serait pas encourue. Il faut donc un péché *extérieur*, puisqu'il doit produire une peine extérieure; un péché *grave*, tant en conscience qu'au for externe; un péché *consommé*, tel, dans la réalité, que la loi le veut atteindre.

De ces conditions, celle qui entraîne le plus de conséquences pratiques est certainement l'imputabilité grave en conscience. Elle peut être atténuée ou supprimée par l'*ignorance*. Quiconque ignore la loi ne pèche pas en la transgressant et ne peut donc mériter de châtiment. Bien plus, celui qui connaîtrait la malice de son acte, mais ignorerait que l'Église y a attaché une irrégularité, échapperait lui aussi à la peine et n'encourrait pas l'irrégularité; c'était du moins une opinion probable, suffisante pour créer un doute théorique qui doit profiter au coupable. Gasparri, n. 204. Nous ne parlons, bien entendu, que d'une ignorance véritable et non volontaire : celle que les théologiens appellent *crassa* ou *affectata* ne serait pas une excuse. — L'imputabilité peut être aussi atténuée ou supprimée par toutes les causes morales ou physiologiques qui excusent *a toto* ou *a tanto*, la violence ou la crainte, le sommeil ou le demi-sommeil, même dans un sens la passion.

Il semble cependant, puisqu'il s'agit d'une sanction extérieure, portée pour une faute extérieure, que cette atténuation de responsabilité doive se prouver extérieurement pour être valable au for externe. L'irrégularité, en effet, atteint à la fois et le sujet coupable, qui ne peut licitement recevoir les ordres, et l'évêque qui ne peut licitement les lui donner; le premier peut bien être sûr qu'il n'a pas commis de péché grave; mais l'évêque ne pourra accepter à l'ordination un homme qu'il sait coupable extérieurement de l'un ou de l'autre des délits prévus, s'il n'a des preuves, extérieurement valables, qu'aucune faute grave n'a été commise en conscience.

6. *Cessation de l'irrégularité.* — L'irrégularité est un empêchement perpétuel que peut seule enlever l'autorité qui l'a établi. Elle seule peut abroger la loi; elle seule aussi, en principe, peut en dispenser. C'est donc le Saint-Siège qui est seul compétent pour accorder des dispenses d'irrégularité. Il l'a fait dès le début, et nous en trouvons des exemples dans les *Décrétales;* par exemple des dispenses de l'irrégularité *ex defectu natalium* sont accordées par Innocent III et par Grégoire IX, l. I, tit. XVII, c. 14 et 18, édit. Friedberg, t. II, col. 139 et 141.

Le Saint-Siège peut accorder à qui il veut des indults ou privilèges contenant des pouvoirs plus ou moins étendus de dispense. Ballerini-Palmieri, n. 626, cite les pouvoirs accordés en 1474 aux frères mineurs par Sixte IV, en 1567 aux théatins par saint Pie V, en 1571 à la congrégation du Mont-Cassin par le même pape, en 1789 aux passionistes par Pie VI; en général, les confesseurs réguliers ont tous des pouvoirs assez larges en cette matière, par suite de la communication des privilèges entre réguliers. Gasparri, n. 229. Les évêques ont, en vertu d'une décision du concile de Trente, le pouvoir de dispenser *in irregularitatibus omnibus et suspensionibus ex delicto occulto provenientibus, excepta ea quæ oritur ex homicidio voluntario, et exceptis aliis deductis ad forum contentiosum*, sess. XXIV, *de reform*, c. 6; et ce pouvoir étant accordé d'une manière générale devient un pouvoir ordinaire et peut être délégué par l'évêque pour des cas particuliers. Le concile excepte l'homicide volontaire : quelques théologiens ont interprété cette restriction dans le sens strict; il ne s'agit pas d'un meurtre accompli en se défendant, même si on a dépassé la mesure exigée par le défense légitime, ni même sans doute d'un meurtre commis au cours d'une rixe ou dans un accès de passion, mais seulement de celui qui serait commis de propos délibéré, de l'homicide prémédité. Ballerini-Palmieri, n. 622, contrairement à Gasparri, n. 414.

En dehors de la dispense, il y a, pour une irrégularité en particulier, celle qui vient *ex defectu natalium*, une autre manière d'y échapper; c'est la profession religieuse. Les *Décrétales*, l. I, tit. XVII, c. 1, édit. Friedberg, t. II, col. 135, mentionnent une décision d'un concile de Poitiers de 1087, ainsi conçue : *ut filii presbyterorum et ceteri ex fornicatione nati ad sacros ordines non promoveantur, nisi aut monachi fiant vel in congregatione canonica regulariter viventes. Prælationem vero nullatenus habeant.*

2° *Les diverses irrégularités.* — Sans vouloir entrer dans tous les détails, il convient de donner au moins un aperçu sommaire de chacune des irrégularités. Aucun document officiel n'en a fixé le nombre, et les auteurs, tout en s'accordant pour le fond puisqu'ils appuient leur doctrine sur des textes de loi, diffèrent notablement l'un de l'autre, soit en comptant les irrégularités, soit en les groupant sous le double titre *ex defectu* et *ex delicto;* par exemple Ballerini-Palmieri, compte 6 irrégularités *ex delicto* et 8 *ex defectu*; Noldin, 4 *ex delicto* et 7 *ex defectu ;* le cardinal Gasparri 3 *ex delicto*, 6 *ex defectu* et 3 mixtes. Nous prendrons pour cadre de notre exposé les énumérations données par le *Code* de droit canonique, can. 984, 985 et 987.

1 *Irrégularités ex defectu.* — *a*) Sont irréguliers ceux qui sont nés en dehors d'un légitime mariage : *defectus natalium.* Les *Décrétales* contiennent de nombreuses décisions sur ce point, par exemple du concile de Poitiers de 1087, des papes Clément III et Innocent III, l. I, tit. XVII, c. 1, 12, 14 et 16, et l. V, tit. XXXIV, c. 14, édit. Friedberg, t. II, col. 135, 139 sq., 875. Cette irrégularité n'atteint pas les enfants naturels légitimés par un mariage subséquent, ni les enfants trouvés, dont on ne peut démontrer l'illégitimité, puisque pour ceux-ci le doute doit être résolu en leur faveur.

*b*) Sont irréguliers ceux qu'une infirmité corporelle,

une mutilation, une difformité considérable rendent incapables de remplir les fonctions sacrées, ou du moins de les remplir avec décence : *defectus corporis*. Les textes abondants de la période patristique se continuent dans les *Décrétales* qui contiennent en particulier des décisions très précises d'Alexandre III, de Clément III, d'Innocent III, et d'Honorius III, au sujet des infirmes, des mutilés ou des eunuques, l. I, tit. xx et l. III, tit. vi, édit. Friedberg, t. II, col. 144 sq., 482 sq. Remarquons qu'il ne s'agit pas ici des mutilations volontaires lesquelles, supposant une faute, rentrent dans la catégorie des irrégularités *ex delicto*. L'extension et les limites de cette irrégularité sont fixées par Eugène III, *Decretales*, l. III, tit. vi, c. 2, édit. Friedberg, t. II, col. 482, dans une formule très nette qui a été jugée digne d'être reproduite presque mot pour mot dans le code. Il s'agissait d'un prêtre qui, attaqué par un brigand, avait perdu deux doigts et la moitié de la paume de la main; le pape ne lui permet pas de célébrer la messe parce qu'il ne le pourrait faire *nec secure propter debilitatem, nec sine scandalo propter deformitatem;* mais il ne lui interdit pas les autres fonctions sacerdotales, puisque les mêmes raisons ne s'appliquent pas à elles. Tous les degrés et toutes les formes de mutilation et d'infirmité ont été envisagées par les canonistes et les solutions leur ont été, soit fournies expressément par les prescriptions formelles du droit, soit suggérées par le principe d'Eugène III. Signalons seulement que le code a repris et formulé la disposition très sage de ce pape : celui qui tombe dans un de ces cas d'irrégularité avant son ordination ne peut recevoir aucun ordre; celui qui était ordonné auparavant ne devient irrégulier que pour les fonctions qu'il serait incapable d'accomplir convenablement, et non pour les autres.

*c*) Sont irréguliers les possédés, les fous et les épileptiques. Aux documents que nous avons parcourus dans la période patristique, nous ajouterons seulement les suivants. Deux réponses de la S. Congrégation du Concile, 10 avril 1685 et 2 décembre 1724, citées par Gasparri, n. 275, ont déclaré irréguliers des hommes qui, autrefois possédés du démon, semblaient délivrés depuis deux ans. La dispense de cette irrégularité a été refusée. Une autre réponse de la même Congrégation, 14 mai 1831, *Ibid.*, n. 278, a déclaré irrégulier un homme qui avait eu des crises d'épilepsie ou analogues à l'épilepsie après sa puberté et qui se croyait guéri. Dans un autre cas, les crises d'épilepsie s'étaient produites seulement après la prêtrise; la S. Congrégation ne permit qu'avec peine à celui qui en souffrait de remplir les fonctions sacerdotales, et encore exigea-t-elle des précautions minutieuses afin de prévenir tout accident, 21 juin 1831, *Ibid.*, n. 280.

*d*) Sont irréguliers les *bigames* Cette irrégularité porte dans le droit le nom bizarre de *defectus sacramenti;* le sacrement de mariage n'est parfait, dit Saint Thomas, que s'il unit un seul homme à une seule femme, de telle sorte que l'homme n'appartienne qu'à une femme et la femme qu'à un homme. *Summa theolog, Supplementum*, q. LXVI, art. 1. La bigamie est le cas d'un homme qui a eu deux femmes, simultanément ou successivement; mais ce mot s'est étendu à des situations plus ou moins analogues. Innocent III précisa le sens de ce mot et l'extension de l'irrégularité, *Decretales*, l. I, tit. XXI, c. 5 et 6, t. II, col. 147-148. Il y a bigamie, dit-il, quand un homme a eu deux femmes successivement; alors même qu'il n'aurait pas eu de relations conjugales avec l'une d'elles; il y a également bigamie quand un homme épouse une femme veuve, alors même qu'elle n'aurait pas eu de relations avec son premier mari; mais non si, au lieu de mariage, il n'y a eu que des fiançailles ou des relations coupables. D'autres cas ont été envisagés et résolus, que les auteurs rangent sous les noms de *bigamia interpretativa* ou *bigamia similitudinaria;* tel est, par exemple, le cas d'un homme qui a contracté deux mariages dont l'un est invalide; ou encore d'un homme dont la femme avait eu, avant son mariage, des relations coupables avec un autre homme, etc. Cf. Gasparri, n. 381 sq., Noldin, n. 152 sq., Ballerini-Palmieri, n. 722 sq.,

*e*) Sont irréguliers les hommes de mauvaise réputation : *defectus famæ*. Un homme peut perdre sa réputation, devenir *infamis*, par le seul fait de sa vie criminelle ou par des péchés très graves connus du public : c'est l'*infamia facti*. On comprend qu'un homme que l'on sait coupable d'homicide, d'adultère ou d'autres péchés graves contre les mœurs, n'ait plus aux yeux du peuple l'intégrité qui convient aux ministres de Dieu; la promotion aux ordres d'un tel homme serait un scandale. L'ancienne Église fut très chatouilleuse sur ce point : elle excluait même les pénitents. On admet actuellement qu'une conversion éclatante, publique dans le lieu où a été commise la faute, persévérant pendant un certain temps dont il appartient à l'ordinaire de fixer la durée, suffirait pour rendre au coupable sa réputation et faire cesser l'irrégularité. Pour ce motif, plusieurs théologiens ne rangent pas l'*infamia facti* parmi les cas d'irrégularité; ainsi Noldin, n. 154; Gasparri, n. 310. — Le cas est beaucoup plus grave quand la perte de la réputation est sanctionnée officiellement et devient l'*infamia juris*. Il en est ainsi, quand la loi déclare formellement *infames* ceux qui se rendent coupables de tels crimes; ainsi sont notés d'infamie : les duellistes et leurs parrains, concile de Trente, sess. XXV, *de reform.*, c. 19; celui qui a commis un rapt, *ibid.*, sess. XXIV, *de reform. matrim.*, c. 6; celui qui est coupable de bigamie simultanée, Innocent III, dans *Decretales*, l. I, tit. XXI, c. 4, édit. Friedberg, t. II, col. 147; celui qui commet un attentat contre la personne d'un cardinal, Boniface VIII, *Sext. Decret.*, l. V, tit. IX, c. 4, t. II, col. 1091; et surtout les membres des sectes hérétiques. L'infamie de droit existe encore quand un juge ecclésiastique prononce contre un coupable une sentence le déclarant infâme, ou encore quand le coupable subit telle peine qui de sa nature est infamante; ainsi Urbain VIII décida, le 4 janvier 1635, que les galériens étaient irréguliers, même après leur libération, Gasparri, n. 295.

Cette irrégularité des *infames* se trouve sur la lisière des deux groupes. A première vue, elle semblerait se rattacher plutôt aux irrégularités *ex delicto* puisqu'elle est une punition portée contre un crime ou contre une vie criminelle qui rend indigne des ordres. En réalité, elle appartient au groupe des irrégularités *ex defectu*, parce qu'elle est attachée, moins au crime lui-même, qu'à la déclaration d'infamie faite par l'autorité ecclésiastique. Le crime produit l'infamie et l'infamie, à son tour, entraîne l'irrégularité. Gasparri, n. 302. Une disposition formelle du droit prouve bien qu'il en est ainsi. Deux de ces irrégularités atteignent, non seulement les auteurs mêmes du péché, mais leurs enfants et petits-enfants, lesquels ne sont pas coupables, mais sont victimes de la tache que la faute des parents ou grands-parents ont jetée sur leur descendance. Les auteurs de violences contre la personne d'un cardinal sont irréguliers avec leurs enfants et leurs petits-enfants, Boniface VIII, *Sext. Decret.*, l. V, tit. IX, c. 5, édit. Friedberg, t. II, col. 1091-1092. Les hérétiques sont irréguliers; avec leurs enfants, et, si c'est le père qui a été hérétique, leurs petits enfants, Boniface VIII, *Ibid.*, tit. II, c. 15, col. 1075-1076, si du moins les parents ou grands parents sont morts dans l'hérésie, sans s'être réconciliés avec l'Église.

*f)* Sont irréguliers ceux qui, agissant comme représentants de l'autorité publique, ont versé le sang par homicide ou mutilation, *defectus lenitatis*, à savoir ceux qui ont prononcé ou exécuté une sentence de mort ou de mutilation, et les soldats qui, au cours d'une bataille, ont tué ou mutilé un ennemi. Il ne s'agit ici ni de l'homicide coupable, qui est puni par une irrégularité *ex delicto*, ni du cas de légitime défense qui, de soi, n'entraîne pas d'irrégularité. *Clementin.*, l. V, tit. IV, cap. unic., t. II, col. 1184.

L'irrégularité *ex defectu lenitatis* atteint d'abord tous ceux qui, *le sachant et sans y être forcés*, concourent en tant que ministres de la justice publique, à la mort ou à la mutilation d'un coupable, et cela par un acte qui influe notablement, prochainement et directement sur la mort ou la mutilation, Gasparri, n. 451; ainsi sont irréguliers le juge ou les juges qui prononcent la sentence, le procureur général qui la requiert, le bourreau et ses aides qui l'exécutent; mais non le législateur qui a édicté la loi pénale, ni probablement les jurés dont le rôle est seulement de déclarer l'accusé coupable et non de le condamner, ni les témoins convoqués d'office. Il est remarquable que cette irrégularité, admise par tous, consacrée par la pratique et qui a été insérée dans le Code, au moins en partie, n'est pas formulée explicitement dans les *Décrétales ;* on y trouve seulement une défense faite aux clercs et aux moines de prendre part à un jugement qui entraîne la mort ou la mutilation, et une menace de déposition contre ceux qui oseraient le faire. Gasparri, n. 452.

Cette même irrégularité *atteignait* également les soldats qui dans le combat avaient tué un ennemi ou lui avaient enlevé un membre. Toutefois il y avait des distinctions assez délicates à faire. Si la guerre était offensive, et à plus forte raison si elle était injuste, tous ceux qui avaient réellement tué ou mutilé un ennemi tombaient sous l'irrégularité, et probablement aussi ceux qui avaient aidé, commandé, excité les combattants. Si la guerre était juste et défensive, les combattants étaient considérés comme se trouvant en cas de légitime défense et aucun d'eux n'était irrégulier. Mais il faut avouer qu'en pratique il devenait très difficile d'appliquer ces distinctions. Avec les complications de la diplomatie, on ne pouvait savoir si une guerre était purement défensive ou non, chacun des deux peuples belligérants se prétendant victime d'une injuste agression; et dans la mêlée des combats ou, à plus forte raison, avec les armes actuelles, on était rarement sûr d'avoir ou de n'avoir pas tué. Aussi les congrégations romaines ont-elles toujours considéré comme ayant besoin de dispense pour recevoir les ordres tous ceux qui en guerre avaient pris part à des batailles. Gasparri, n. 450, cite une décision de la S. Congrégation du Concile de 1804; et, à la fin de la dernière guerre, le décret *Redeuntibus* de la Congrégation Consistoriale, 25 octobre 1918, a accordé aux Ordinaires le pouvoir de dispenser *ad cautelam*, de l'irrégularité *ex defectu lenitatis* qui aurait pu être contractée par les clercs obligés de se battre. *Acta Apostolicæ Sedis*, 1918, p. 482. Le cardinal Gasparri ajoutait une remarque dont les rédacteurs du code ont fait leur profit, en supprimant désormais cette irrégularité : « Il faut avouer, dit le cardinal, que pour ceux qui sont contraints au service militaire et forcés de se battre, comme c'est la règle générale dans nos pays, ce *defectus lenitatis* se comprend difficilement », n. 450 .

*g)* *Étaient* irréguliers enfin les néophytes en ce sens que ceux qui avaient été baptisés à l'âge adulte contractaient une irrégularité qui leur fermait l'accès aux ordres à moins de dispense. Gasparri, n. 269.

2. *Irrégularités ex delicto.* — On rangeait sous ce titre les irrégularités qui atteignaient :

*a)* Le fait d'avoir réitéré le baptême ou de s'être prêté à la réitération ; si les deux baptêmes étaient donnés publiquement et d'une manière absolue, quiconque se rendait sciemment coupable de la réitération, c'est-à-dire le ministre qui donnait le second baptême et le sujet adulte qui s'y prêtait, étaient irréguliers. Gasparri, n. 320 sq.

*b)* Le fait d'exercer solennellement un ordre sacré qu'on n'a pas reçu. Cette irrégularité, contenue formellement dans les *Décrétales*, l. V, tit. XXVIII, c. 1, t. II, c. 833, ne s'applique probablement qu'aux clercs et non aux laïques; elle suppose que le clerc, sachant qu'il n'a pas reçu tel ordre sacré, accomplit solennellement une fonction qu'il sait être propre à cet ordre. Des détails très complets sont donnés par les auteurs sur les cérémonies dont l'usurpation entraînerait une irrégularité, par exemple Gasparri, n. 239 sq.; Noldin, n. 133.

*c)* Le fait d'exercer solennellement un ordre sacré en violation d'une censure, excommunication, suspense ou interdit. Gasparri, n. 353 sq.

*d)* Le fait de commettre injustement un homicide ou une mutilation. Cette irrégularité est voisine de celle qui nous avons étudiée plus haut, en ce que. dans les deux cas, il y a mort d'homme ou mutilation réellement produite; mais, tandis que, dans l'irrégularité *ex defectu lenitatis*, les auteurs de la mort ou de la mutilation agissaient au nom de l'autorité publique ou en vertu du droit de guerre et étaient exempts de toute faute, dans l'irrégularité *ex delicto* il y a homicide ou mutilation coupable. Cette irrégularité est encourue avant tout par ceux qui sont directement responsables du crime d'homicide, c'est-à-dire ceux qui le commettent, ceux qui le commandent, le conseillent ou l'encouragent; ils se rendent coupables d'un crime qui doit être puni à l'égal des plus grands; peu importe d'ailleurs la manière dont ils font mourir leur victime, en public ou en secret, par violence ou par ruse, par coups, par empoisonnement ou par d'autres moyens. Une des formes d'homicide que les mœurs trop païennes traitent avec une excessive indulgence, mais où l'Église voit toujours le meurtre d'une créature humaine, est l'avortement : ceux qui en sont coupables contractent l'irrégularité. Elle est encourue encore par ceux qui, sans avoir voulu tuer, provoquent un accident mortel, par suite d'une négligence gravement coupable. Il en est de même de ceux qui, placés dans un cas de légitime défense, tuent leur agresseur, mais en dépassant notablement la mesure strictement nécessaire pour se défendre, le *moderamen inculpatæ tutelæ ;* Gasparri, n. 433-434, cite un grand nombre de décisions dans ce sens et conclut qu'en pratique il faut toujours demander dispense *ad cautelam* quand on a tué un injuste agresseur, tant il est facile de dépasser ce que demande le droit de défense. Et ce que nous avons dit de l'homicide est vrai de la mutilation, c'est-à-dire de la violence injuste par laquelle on fait perdre au prochain un membre proprement dit. Les décisions de l'Église sont particulièrement sévères pour ceux qui se mutilent eux-mêmes si la mutilation est coupable : alors même qu'ils ne se seraient enlevé qu'un doigt, ils sont irréguliers. Elles visent aussi très formellement ceux qui, même par un souci mal entendu de vertu, *sibi amputarent aut amputari facerent virilia;* ainsi Clément III et Innocent III, dans *Decretales*, l. I, tit. XX, c. 3, 4 et 5, t. II, col. 145.

*e)* A ces irrégularités prévues par le droit des *Décrétales*, le décret *Vigilanti* de la S. Congrégation du Concile, 25 mai 1893, et le décret *Ut debita* de la même Congrégation, 11 mai 1904, en ont ajouté une autre,

dans le but de punir et d'empêcher le commerce en matière d'honoraires de messes. Les clercs non encore prêtres qui s'en rendraient coupables étaient suspens de l'exercice des ordres reçus et inhabiles à recevoir les ordres supérieurs.

3° *Les empêchements.* — Les irrégularités ont pour but d'arrêter sur le chemin du sacerdoce ceux qui, en raison d'une faute qui les rend indignes ou pour un défaut irrémédiable qui les rend incapables, ne peuvent exercer avec honneur et fruit les fonctions sacrées; elles sont de leur nature perpétuelles, et on ne peut passer outre que si l'Église juge à propos d'accorder une dispense. Mais il y a certaines conditions positives que l'Église exige de ceux qui aspirent à devenir ses ministres, et elle arrête ceux qui ne les ont pas remplies; il y a des situations qu'elle juge incompatibles avec les devoirs des clercs, et elle refuse d'accepter ceux qui ne s'en sont pas libérés : ce sont de simples empêchements ; dès qu'ils ont disparu, ils laissent libre l'accès aux ordres sans que l'Église ait besoin d'intervenir par une dispense.

Avant le Code, très rares sont les théologiens et canonistes qui aient songé à donner une liste de ces empêchements. Le cardinal Gasparri, n. 477 et suiv., les énumère ainsi : Sont empêchés :

Ceux qui n'ont pas reçu le sacrement de confirmation, concile de Trente, sess. XXIII, *de reform.*, c. 4.

Ceux qui n'ont pas l'âge requis, *Ibid.*, c. 8.

Ceux qui n'ont pas reçu l'ordre inférieur ou laissé passer les interstices voulus, *Ibid.*, c. 11, 13 et 14.

Ceux qui sont engagés dans les liens du mariage. Un homme marié ne peut recevoir les ordres à moins de conditions très sévères destinées à assurer sa persévérance dans le célibat, ainsi que celle de sa femme. Si tous deux sont encore jeunes, l'un et l'autre doivent entrer dans des ordres religieux à vœux solennels, et c'est seulement après la profession des deux époux que l'homme peut être ordonné. Ce n'est que dans le cas où tous deux seraient âgés et où tout danger d'incontinence serait écarté que le mari pourrait entrer dans le clergé séculier et la femme faire vœu de chasteté dans une congrégation religieuse ou même dans le monde. Gasparri, n. 530 sq.

Ceux qui sont soumis au service militaire. On ne doit pas accepter à une ordination celui qui est soldat. Depuis que les lois ont soumis les clercs au service militaire dans plusieurs pays d'Europe, les congrégations romaines ont souvent rappelé ce principe. Peu de mois avant l'apparition du Code, 2 janvier 1917, un décret de la Consistoriale défendait aux évêques d'Italie d'admettre au sous diaconat le clerc qui faisait son service militaire ou devait le faire bientôt, quelque digne et capable qu'il fût par ailleurs. *Acta Apostolicæ Sedis*, 1917, p. 15.

Les esclaves tant qu'ils n'ont pas obtenu leur liberté.

Ceux qui sont engagés dans des affaires séculières qui les obligent à rendre des comptes, tant qu'ils ne sont pas quittes de toute responsabilité.

Ceux qui n'ont pas la science ou la vertu suffisantes, concile de Trente, sess. XXIII, *de reform.*, c. 4, 11, 12, 13 et 14.

Ceux qui seraient inutiles au service des âmes dans un diocèse trop bien fourni, *Ibid.*, c. 16.

Enfin ceux qui n'auraient pas le titre canonique exigé pour les ordres sacrés.

IV. La législation actuelle, d'après le code de droit canonique. — Toute l'étude qui précède représente la législation telle qu'elle a été en vigueur jusqu'à la promulgation du Code de droit canonique. Elle reste exacte en tout ce qui n'a pas été modifié expressément, d'après le can. 6, 2° Nous n'avons donc qu'à reproduire le texte du Code; son commentaire est fait par les *Décrétales* et les auteurs qui les ont expliquées. Il suffira de signaler au passage les points sur lesquels la nouvelle législation a modifié l'ancienne, et les précisions qui ont été apportées au texte du Code par des décisions postérieures.

Le canon 983 déclare d'abord qu'il n'y a à garder de l'ancien droit que ce qui en est gardé dans le nouveau; en passant, il donne une rapide définition de l'irrégularité, qui la distingue définitivement de l'empêchement simple. « On ne contracte pas d'empêchement perpétuel, que l'on appelle *irrégularité*, soit *ex defectu*, soit *ex delicto*, sinon ceux qui sont exprimés dans les canons suivants. » Puis le Code énumère les irrégularités *ex defectu*, can. 984; les irrégularités *ex delicto*, can. 985, en rappelant les conditions nécessaires pour les contracter can. 986; les simples empêchements, can. 987; il parle de l'ignorance de l'irrégularité, can. 988; de la multiplication des irrégularités, can. 989 et enfin des dispenses, can. 990-991.

1. *Les irrégularités ex defectu.* — Can. 984. « Sont irréguliers *ex defectu :* 1° les illégitimes, que l'illégitimité soit publique ou occulte, à moins qu'ils n'aient été légitimés, ou n'aient fait profession solennelle; 2° ceux qui ont une infirmité corporelle et qui ne peuvent avec sécurité, à cause de leur faiblesse, ou avec décence, à cause de leur difformité, accomplir le ministère de l'autel. Cependant, pour empêcher l'exercice d'un ordre reçu légitimement, il faut un défaut plus grave; et à raison de ce défaut ne sont pas prohibés les actes qui peuvent être convenablement accomplis; 3° ceux qui sont ou ont été épileptiques, ou fous, ou possédés du démon; s'ils le sont devenus après avoir reçu des ordres, et que leur guérison soit certaine, l'ordinaire peut permettre à ceux qui sont ses sujets d'exercer de nouveau les ordres reçus; 4° les bigames, c'est-à-dire ceux qui ont contracté successivement deux mariages valides ou davantage; 5° ceux qui sont notés d'infamie de droit; 6° le juge qui a porté une sentence de mort; 7° ceux qui ont rempli les fonctions de bourreau et leurs aides volontaires et immédiats dans l'exécution d'une sentence capitale. »

Les principales modifications apportées par ce texte sont les suivantes : la notion de bigamie est ramenée au sens direct et obvie du mot, et l'irrégularité *ex defectu* restreinte à la bigamie successive, la bigamie simultanée étant atteinte par une irrégularité *ex delicto;* l'irrégularité qui provient de l'infamie n'existe plus que pour l'infamie de droit, l'infamie de fait produisant seulement un empêchement; celle qui atteignait les hérétiques est reportée parmi les irrégularités *ex delicto*, et celle qui atteignait leurs descendants, parmi les simples empêchements; celle qui est la conséquence d'une sentence de mort n'atteint plus que le juge et le bourreau avec ses aides; enfin celle qui atteignait les soldats qui avaient tué dans un combat est supprimée.

2. *Les irrégularités ex delicto*, can. 985 et 986. « Sont irréguliers *ex delicto;* 1° les apostats, les hérétiques et les schismatiques; 2° ceux qui, sauf dans le cas d'extrême nécessité, ont permis de quelque manière que le baptême leur fût conféré par des ministres non catholiques; 3° ceux qui ont osé tenter de se marier ou qui se sont mariés seulement au civil, alors qu'ils étaient eux-mêmes liés par le mariage, ou par un ordre sacré, ou par des vœux religieux même simples et temporaires, ou avec une femme liée par ces mêmes vœux ou par un mariage valide; 4° ceux qui ont commis un homicide volontaire, ou qui ont procuré l'avortement d'un fœtus humain, ainsi que tous ceux qui y ont coopéré; 5° ceux qui ont mutilé eux-mêmes ou d'autres, ou qui ont tenté de se suicider; 6° les clercs qui auraient exercé malgré la défense la médecine ou la chirurgie, si la

# LISTE DES COLLABORATEURS

## DU TOME SEPTIÈME

MM.

Arquillière, professeur d'histoire ecclésiastique à l'Institut catholique de Paris.

Autore (le R. P. dom), prieur de la Certosa di S. Martino, sopra Napoli (Italie) († février 1920).

Bareille, ancien professeur de patrologie à l'Institut catholique de Toulouse.

Bernard, à Paris.

Besse (le R. P. dom) bénédictin, prieur de Ligugé, à Chevetogne (Belgique) († 6 juillet 1920).

Brucker (le R. P.) de la Compagnie de Jésus, à Enghien (Belgique).

Constantin, aumônier du lycée Henri-Poincaré, à Nancy.

Coulon, (le R. P.) des frères prêcheurs, ancien archiviste de l'ordre, à Rome.

De Smet, professeur de droit canonique au grand séminaire de Bruges (Belgique).

Dolhalgaray, chanoine pénitencier à Bayonne († 13 janvier 1918).

Dublanchy (le R. P.), de la Société de Marie, professeur au noviciat de Moncalieri (Italie), puis à Rome.

Edouard d'Alençon (R. P.) des frères mineurs capucins, à Paris.

Emereau, (le R. P.) des augustins de l'Assomption, à Kadi-Keui (Constantinople).

Fonck, professeur de théologie au grand séminaire de Meaux (Seine-et-Marne).

Forget, ancien professeur de théologie à l'Université de Louvain (Belgique).

Galtier (le R. P.), de la Compagnie de Jésus, professeur au scolasticat d'Enghien (Belgique).

Garriguet, ancien supérieur du grand séminaire de La Rochelle.

Gatard (le R. P. dom), bénédictin, prieur de l'abbaye de Farnborough (Angleterre) († 21 novembre 1920).

MM.

Godefroy, supérieur du grand séminaire de Nancy, à Bosserville (Meurthe-et-Moselle).

Guimel (le R. P.), des augustins de l'Assomption, à Kadi-Keui (Constantinople).

Harent (le R. P.), de la Compagnie de Jésus, professeur de théologie au scolasticat d'Ore Place, Hastings (Angleterre).

Heurtebize (le R. P. dom), bénédictin de Solesmes.

Horn, à Paris.

Hugueny (le R. P.), des frères prêcheurs. professeur de théologie au collège théologique du Saulchoir, Kain (Belgique).

Humbert, professeur à Paris.

Janin (le R. P.), des augustins de l'Assomption, à Rome.

Jugie (le R. P.), des augustins de l'Assomption, à Rome.

Le Bachelet (le R. P.), de la Compagnie de Jésus, professeur de théologie au scolasticat d'Ore Place, Hastings (Angleterre).

Levesque, prêtre de Saint-Sulpice, professeur au grand séminaire de Paris.

Magnin, professeur de droit canonique à l'Institut catholique de Paris.

Mangenot, professeur d'exégèse à l'Institut catholique de Paris († 19 mars 1922).

Martin, directeur de la *Semaine religieuse* de Nancy.

Merlin, curé de Saint-Epain (Indre-et-Loire).

Michel, professeur de théologie aux Facultés catholiques de Lille.

Mollat, professeur d'histoire à la faculté de théologie catholique de l'Université de Strasbourg.

Moncelle, professeur d'histoire au collège de la Malgrange à Jarville (Meurthe-et-Moselle).

Ortolan (le R. P.), des oblats de Marie-Immaculée, à Rome.

Palmieri (le R. P.), à Rome.

MM.

Paquier, curé de Saint-Séverin, à Paris.

Petit (S. G. Mgr), des augustins de l'Assomption, archevêque latin d'Athènes (Grèce).

Richard (le R. P.), des oblats de Marie-Immaculée, professeur de théologie au scolasticat de Liége (Belgique).

Rivière, professeur à la faculté de théologie catholique de l'Université de Strasbourg.

Thamiry, doyen de la Faculté de théologie de Lille.

Tanquerey, prêtre de Saint-Sulpice, supérieur de la Solitude à Issy-les-Moulineaux (Seine).

MM.

Thouvenin, ancien professeur de théologie au grand séminaire de Nancy, aumônier de l'hospice de Ludres (Meurthe-et-Moselle).

Vacandard, aumônier au lycée Corneille, Rouen.

Van der Elst, docteur es-lettres, docteur en médecine, conférencier à l'Institut catholique de Paris.

Vernet, professeur d'histoire ecclésiastique au grand séminaire de Saint-Paul-Trois-Châteaux (Drôme) et à l'Institut catholique de Lyon.

Villien, professeur de droit canonique à l'Institut catholique de Paris.

mort (de leur client) s'en est suivie; ; 7° ceux qui accomplissent l'acte d'un ordre réservé aux clercs dans les ordres sacrés, alors qu'ils n'ont pas reçu cet ordre, ou qu'il leur est défendu de l'exercer par une peine canonique soit personnelle, médicinale ou vindicative, soit locale. — Ces délits n'entraînent pas l'irrégularité s'ils n'ont été des péchés graves, accomplis après le baptême (sauf pour le 2°) et extérieurs; peu importe qu'ils soient publics ou occultes.»

Les nouveautés introduites par le canon 985 sont très importantes. Il n'a pas maintenu l'irrégularité qui frappait la réitération du baptême; mais par contre il a créé deux nouvelles irrégularités, contre ceux qui se feraient baptiser par un ministre non catholique et contre ceux qui essaient de se suicider; il a adapté aux besoins actuels celle qui frappait la bigamie simultanée ou la *bigamia interpretativa* ou *similitudinaria;* il a précisé en l'analysant davantage et en la restreignant quelque peu celle qui vient de l'homicide volontaire ou de l'homicide par imprudence.

3. *Les empêchements.* — Can. 987. « Sont simplement empêchés : 1° les fils des non-catholiques, tant que leurs parents restent dans leur erreur; 2° les hommes ayant une épouse ; 3° ceux qui exercent une fonction ou une administration interdite aux clercs, de laquelle ils doivent rendre compte, jusqu'à ce que, ayant quitté leur emploi et rendu compte, ils se trouvent libres; 4° les esclaves proprement dits avant qu'ils ne soient libérés; 5° ceux qui sont astreints par la loi civile au service militaire ordinaire, tant qu'ils ne l'ont pas accompli; 5° les néophytes jusqu'à ce qu'ils soient suffisamment éprouvés, au jugement de l'ordinaire; 7° ceux qui souffrent d'une infamie de fait, tant qu'elle dure, au jugement de l'Ordinaire ».

Nous signalerons seulement deux précisions apportées à ce texte par la *commission pontificale d'interprétation du Code.* Les 2 et 3 juin 1918, elle a interprété le n. 5 en déclarant empêchés ceux qui pourront être appelés au service militaire, mais qui ne le sont pas encore, soit parce qu'ils n'ont pas l'âge voulu, soit parce qu'à la révision ils ont été ajournés. *Acta Apostolicæ Sedis*, 1918, p. 344. Le 14 juillet 1922, elle a interprété le n. 1, en déclarant que le mot *fils* doit être restreint au 1er degré, même *in linea paterna;* autrement dit, qu'il n'y a pas à maintenir l'ancienne distinction qui rendait irréguliers les petits-enfants d'un grand-père hérétique, et seulement les enfants d'une mère hérétique. *Ibid.*, 1922, p. 528.

4. « L'*ignorance* de l'irrégularité soit *ex delicto*, soit *ex defectu*, ou des empêchements n'en excuse pas. » (Can. 988.) Les auteurs exigeaient communément, pour l'irrégularité *ex delicto* qu'elle fût connue pour être encourue : le Code ne distingue plus à ce point de vue les deux sortes d'irrégularités : on les encourt même sans les connaître.

5. « Les irrégularités et les empêchements sont multiples quand leurs causes sont différentes; mais non quand la même cause est répétée, sauf le cas de l'homicide volontaire » can. 989.

6. *Dispenses et demandes de dispenses.* Can. 990-991. — Can. 990. « § 1. Il est permis aux ordinaires de dispenser leurs sujets, soit par eux-mêmes soit par un autre, de toutes les irrégularités provenant d'un délit occulte, excepté celle dont il s'agit au can. 985, n. 4 ( homicide volontaire et avortement) ou toute autre traduite au for judiciaire. — § 2. Le même pouvoir appartient à tout confesseur dans les cas occultes plus urgents où on ne peut recourir à l'ordinaire et où il y a danger imminent de grave dommage ou de perte de la réputation; mais seulement dans le but de permettre au pénitent d'exercer licitement les ordres déjà reçus. » La première de ces dispositions n'est que la reproduction adaptée du cap. *Liceat* du concile de Trente, sess. XXIV, *de reform.*, c. 6; la seconde étend à tous les confesseurs les pouvoirs dont jouissaient seuls les confesseurs réguliers.

Can. 991, § 1. « Dans les demandes pour obtenir dispense des irrégularités et des empêchements, il faut indiquer toutes les irrégularités et les empêchements; autrement une dispense générale sera valable sans doute pour ce qui a été omis de bonne foi, à l'exception des cas exceptés au can. 990, § 1; mais non pour ce qui a été omis de mauvaise foi. — § 2. S'il s'agit de l'irrégularité provenant de l'homicide volontaire, il faut exprimer aussi le nombre des fautes, sous peine de nullité de la dispense à accorder. — § 3. Une dispense générale pour les ordres vaut aussi pour les ordres majeurs; et celui qui a été dispensé peut obtenir des bénéfices non consistoriaux, même des cures; mais il ne peut être nommé cardinal, évêque, abbé ou prélat *nullius*, ni supérieur majeur dans un ordre religieux exempt. — § 4. Une dispense accordée au for interne non sacramentel doit être consignée par écrit; et il en doit être fait mention dans un registre secret de la Curie. »

L. GODEFROY.

**IRVINGIENS** ou Irvingites sont les dénominations données à une secte qui, du reste, ne les accepte pas, et qui revendique pour elle, sans exclusivité d'ailleurs, le titre d'*Église catholique apostolique.* C'est sous ce dernier nom qu'elle est officiellement connue dans les pays de langue anglaise. Les origines remontent au premier tiers du XIXe siècle. Les bouleversements de la Révolution et de l'Empire, avaient troublé certains esprits et les avaient amenés à l'idée que le second avènement du Christ était proche. Aussi cherchait-on, dans les Écritures et en particulier dans l'Apocalypse, à lire les signes des temps nouveaux. La première manifestation littéraire de cette idée semble avoir été un ouvrage d'Emmanuel Lacunza, religieux de la compagnie de Jésus, né à Santiago de Chili, qui avait été chassé de son pays, avec tous ses confrères, en août 1767. Il s'était réfugié dans les États pontificaux, à Imola, où il avait vécu dans la solitude, et, semble-t-il, la misère. On l'avait trouvé mort dans la rue, le 17 juin 1801. Il avait composé dans sa retraite un ouvrage : *La Venida del Mesias en gloria y majestad*, dont le premier volume parut tout d'abord à Cadix, puis, en 1816, à Londres, sous le nom de Juan Josaphat Ben Ezra, hébreu chrétien. L'édition de Cadix avait été prohibée par l'Inquisition de cette ville en 1812, et l'ouvrage lui-même mis à l'index, le 6 septembre 1824. Lacunza, en effet, dans cette interprétation de l'Apocalypse, professait une doctrine qui se rapproche beaucoup du millénarisme. Il croyait que Jésus-Christ, au temps venu, descendrait du ciel, qu'il serait accompagné des anges et des saints, qu'il règnerait visiblement avec eux pendant mille ans, et que, avant de remonter aux cieux, il paraîtrait dans toute sa majesté pour juger tous les hommes.

Ce livre, publié à Londres, y tomba dans une fermentation d'idées semblables qui se faisait en certains cercles appartenant aux diverses nuances de l'Église d'Angleterre. L'un d'eux se réunissait chez un riche banquier, Henry Drummond, membre des communes. Son château d'Albury comptait parmi ses hôtes des personnalités connues, comme le fils du premier ministre Perceval et un pasteur estimé, Nicholas Armstong. Mais leurs idées ne prirent corps que le jour où elles eurent pour interprète l'homme qui allait leur donner son nom, Edward Irving. Celui-ci était né à Annan, en Écosse, en 1792. Dès sa jeunesse, il s'était lié avec le célèbre historien Thomas Carlyle, qui lui a consacré un chapitre de ses « *Reminiscences* ». Après avoir enseigné, pendant quelques années, les mathé-

matiques et la littérature, il était devenu pasteur du *Caledonian Asylum* de Londres. Il y avait attiré d'abord l'attention, puis bientôt la foule, par des sermons qui roulaient sur les thèmes chers au groupe d'Albury. Il en publiait quatre, en 1823, sous le titre significatif : *For the oracles of God.* La même année, un autre recueil annonçait le grand jugement *For judiment to come.* En 1826, paraissait *Babylon and Infidelity foredoomed.* Enfin, en 1831, il donnait une traduction avec introduction de l'ouvrage de Lacunza, sous le titre : *Exposition of the Book of Revelation.* Mais, ses livres n'étaient rien auprès de ses discours. Deux voyages de prédications en Écosse, en 1828 et en 1829, avaient été, pour Irving et pour ses idées, un véritable triomphe. Tous ceux qui l'avaient entendu étaient dans l'attente d'un renouvellement des miracles de l'âge apostolique.

Or, en 1830, il se produisit, d'abord dans l'église réformée écossaise de Port Glascow, à l'embouchure de la Clyde, puis aux environs, puis au *Caledonian Asylum* lui-même, une série d'événements étranges. C'étaient des visions, des prophéties et des phénomènes de glossolalie qui furent interprétés par les assistants comme des « effusions du Saint-Esprit. » Il n'en fallait pas tant pour qu'Irving et ses compagnons d'idées trouvassent là l'indice certain de la réalisation de leurs rêves. Un autre indice non moins certain fut la « persécution » qui commença, en cette même année 1830, de la part des autorités ecclésiastiques, à l'égard d'Irving. Le conseil presbytéral des églises écossaises de Londres, duquel dépendait le *Caledonian Asylum*, trouva que les scènes auxquelles donnaient lieu les prophéties et les glossolalies n'étaient rien moins qu'édifiantes. Du reste, Irving avait heurté la théologie réformée en professant, sur l'humanité du Christ, des théories peu compatibles avec le dogme calviniste. Le procès, commencé en 1830, prolongé par un appel d'Irving au synode général d'Écosse, se termina, le 2 mai 1832, par sa déposition de l'office de pasteur.

Ces incidents décidèrent Irving et ses amis à fonder une communauté indépendante. Elle prit, surtout dans les premiers temps, l'aspect d'un collège de prophètes, dans lequel se firent remarquer un avocat de Londres, Cardale, puis Baxter et Taplin. Une propagande populaire conduite par soixante jeunes gens permit de former, dans la capitale, sept groupements en souvenir des sept dons du Saint-Esprit et des sept églises de l'Apocalypse. Mais l'image des temps apostoliques qui hantait ces illuminés, leur faisait considérer ces événements comme une simple préparation et comme les préliminaires d'une nouvelle Pentecôte. Elle se produisit, le 7 novembre 1832, par l'appel de John Cardale comme « apôtre ». Ainsi se dessinait une organisation dont l'âme était précisément Cardale. Quant à Irving lui-même, son influence oratoire baissait. Du reste, sa santé était gravement compromise et il mourait, âgé de quarante-deux ans à peine, le 8 décembre 1834. Cette mort fut du reste le signal d'une expansion de la nouvelle *Église apostolique.* Le 14 juillet 1835, le « collège des Apôtres » fut complété, grâce à de nouveaux « appels ». Les « appelés » se retirèrent à Albury, et, pendant toute une année, se préparèrent, par l'étude des Écritures, à l'accomplissement de leur mission.

Elle débuta, au commencement de 1836, par l'envoi d'une lettre circulaire à toutes les autorités civiles et ecclésiastiques de l'univers. Puis, les « Apôtres » se partagèrent le monde. Cardale fut désigné pour l'Angleterre, Drummond pour l'Écosse et la Suisse, Armstrong pour l'Irlande et l'Orient chrétien, Perceval pour l'Italie, King-Church, pour les Pays-Bas et le Danemark, Tudor, pour la Pologne et les Indes, Woodhouse pour l'Autriche et l'Allemagne du Sud, Carlyle, un avocat écossais, pour l'Allemagne du Nord, Dalton pour la France, Sittwill pour l'Espagne, William Dow pour la Russie et Mackenzie pour la Scandinavie. Ils se rendirent dans leurs missions et revinrent à Albury en 1838 pour rendre compte à Cardale de l'état où chacune d'elles se trouvait. Ils repartirent. Mais, dès l'année suivante, Cardale les rappelait en raison des difficultés qui s'élevaient dans les communautés anglaises. En effet, les chefs de ces communautés, qui, en souvenir de l'Apocalypse, portaient le titre d' « Anges », appuyés par les prophètes, réclamaient une plus grande indépendance vis-à-vis de l'autorité des « Apôtres ». La querelle fut apaisée et l'affaire s'arrangea; mais ce débat fut cause que l'un des apôtres, Mackenzie, se démit de sa charge. Quant au succès de la mission, il avait été très divers. Dans les pays de langue romane, le résultat était à peu près nul. En Allemagne, au contraire, Woodhouse et Carlyle avaient fait des adeptes parmi lesquels un rédacteur connu de la *Gazette de la Croix*, Wagner, et surtout le professeur de théologie de l'université de Marbourg, Hermann Thiersch.

Mais de nouvelles difficultés attendaient le « Collège des Apôtres ». Les prophètes avaient successivement fixé les dates du second avènement du Christ à juillet 1835, puis à Noël 1838, puis à 1842, puis à 1845, puis à 1855. Malgré les déceptions plusieurs fois éprouvées, on espérait toujours que la venue en gloire et majesté s'accomplirait du vivant des « Apôtres ». Or Mackenzie, Carlyle et William Dow mouraient en 1855. Comment concilier la foi en l'avènement et l'administration des communautés? De là deux courants : les uns se refusaient à accepter de nouveaux apôtres, les autres en affirmaient la nécessité. Pour résoudre le problème, les six apôtres qui restaient en 1860 se réunirent à Albury. Woodhouse amenait de Berlin le prophète Henri Geyer. Celui-ci déclara que le Saint-Esprit appelait comme apôtres Charles Boehm pour l'Allemagne et Caird pour la France. Mais les anciens déclarèrent que ce nouvel appel était en contradiction avec l'Écriture. Cette opposition fut le point de départ d'un schisme qui se réalisa surtout grâce à l'activité de l' « Ange » de la communauté de Hambourg, Schwarz. Pourtant ce ne fut pas lui, mais son subordonné Preuss, que le prophète Geyer appela comme apôtre pour l'Allemagne du Nord et la Scandinavie.

Un nouveau schisme se produisit en 1878, sur l'initiative d'un ancien employé de chemin de fer, Krebs, qui avait été à la tête d'une communauté irvingienne dans le Harz. C'est encore Hambourg qui fut le théâtre de cette nouvelle scission. Les dissidents se réunirent aux groupes hollandais, à la tête desquels se trouvait Schwarz, qui avait été évincé de son ancienne communauté par Preuss et Geyer. Les innovations les plus importantes de ces néo-Irvingiens furent la singulière cérémonie de la *consignatio* des vivants et des morts et la doctrine de la réincarnation du Christ dans les « Apôtres ». A la mort de Krebs et de Schwarz, le chef de ces groupes fut le fermier Hermann Niehaus, de Steinhagen, près Bielefeld, en Westphalie. Leurs principaux « Apôtres » sont, pour les États-Unis, Edward Mierau, à New-York, pour l'Argentine, Faber, pour l'Afrique du Sud, Klibbe, pour l'Australie, Niemeyer. En 1900, ces néo-Irvingiens prétendaient avoir gagné à leurs idées, grâce à l'apôtre indigène Sadrach, l'île de Java toute entière. Quant aux conceptions millénaristes de Lacunza, d'après une bienveillante communication orale de Mgr de la Serena, elles n'ont pas disparu de leur pays d'origine.

On conçoit que dans ces conditions de développement, cette secte n'ait pas eu à recourir aux innovations doctrinales. Elle déclare admettre ce qu'admettent en commun toutes les grandes confessions chré-

tiennes. Elle affirme l'autorité absolue et l'inspiration totale du canon des saintes Écritures. Elle considère comme expression essentielle de la doctrine les trois grands credos historiques : le symbole des apôtres, celui de Nicée et celui de saint Athanase. Elle reconnaît le caractère sacramentel du baptême, de la sainte cène et de l'ordre. Elle proclame l'indissolubilité du mariage. Mais ce qui la caractérise, c'est essentiellement l'importance qu'elle attribue au rôle du Saint-Esprit dans la vie de l'Église. Elle donne une place de premier plan à l'imposition des mains comme moyen d'obtenir la plénitude des dons spirituels. Elle professe la nécessité de ces dons, en particulier du don de prophétie et du don des langues, pour parfaire l'église. Elle croit à la venue personnelle du Christ pour ressusciter les morts, glorifier les membres vivants de l'Église et inaugurer sur la terre le règne de la paix qui durera mille ans, et qui se terminera par le grand jugement.

Quant à l'organisation de l'Église, elle prétend calquer celle des premiers siècles. Elle repose essentiellement sur un « Collège apostolique » de douze membres, choisis par l'appel des prophètes. Ce collège forme le gouvernement suprême, qui doit révéler au monde l'Esprit de Dieu. Les communautés locales sont dirigées par un évêque, qui prend le titre d' « Ange », et qui est entouré d'un corps de prêtres et de diacres. Ces ministres ne sont pas élus par le clergé ou par les fidèles. Seuls les diacres, qui doivent être au nombre de sept pour chaque communauté, peuvent être, avec la permission des apôtres, choisis par le peuple. Pour être admis à l'office de prêtre ou d'évêque, il faut un appel des prophètes. La consécration, la nomination et l'administration des prêtres et des évêques sont entre les mains des apôtres. Une fois appelés et ordonnés, ils reçoivent chacun une fonction particulière conforme à leurs dons respectifs, soit de prophètes, soit d'évangélistes, soit de pasteurs. Quand un apôtre vient à disparaître, les évêques et les prêtres gouvernent directement les églises qui dépendaient de lui, jusqu'à ce qu'un appel l'ait remplacé. Le culte, qui est très développé comporte des cérémonies empruntées aux diverses communions chrétiennes.

Les communautés irvingiennes ne semblent pas avoir fait de grands progrès en Angleterre. En 1907, on en comptait neuf à Londres. Il n'en est pas de même en Allemagne, où elles accusent à peu près dans toutes les régions, une progression constante. En 1906, la Prusse seule comptait 45 654 Irvingiens. Aux États-Unis, d'après la statistique de 1916, les anciens Irvingiens comptaient 13 communautés et 2 708 membres, tandis que les néo-Irvingiens avaient 20 communautés avec 3 828 membres. On n'a pas de renseignements précis sur leurs missions de Java et de l'Afrique du Sud. En Allemagne, ils disposent de plusieurs journaux et publications périodiques.

Toute la littérature relative à la secte irvingienne antérieurement à 1900 se trouve indiquée dans Th. Kolde, *Edward Irving*, Leipzig, 1901 ; du même, art. *Irving*, de la *Realencyclopädie* de Hauck, 3e édit. Il faut y ajouter K. Handtmann, *Die Neu-Irvingianer*, Gütersloh, 1907, et la publication du département du commerce des États-Unis, *Religious bodies*, Part. II, *Separate denominations*, p. 186 et p. 529 sq.

A. Humbert.

